

Богословский вестник
1915 г.

Январь

**[Воззвание] От Комитета Ее Императорского
Высочества Великой Княжны Татьяны Николаевны
для оказания временной помощи пострадавшим от
военных бедствий. // Богословский вестник 1915. Т.
1. № 1. С. I–II (1-я пагин.)**

-I-

Наступил шестой месяц войны.

Велика нужда населения тех мест, где кровавой чредой развернулись военные действия. А мест этих все прибывает: к Западным губерниям нашим прибавились Черноморское и Балтийское побережья.

Зверский враг не только в конец разоряет мирных жителей, беспощадно громит их жилища и расхищает их имущество, но, уводя в плен или убивая главу семьи, неумолимо обрекает сирот на голодную смерть.

Нужда жгучая, многие тысячи страдальцев остались без крова, одежды и хлеба, а зима не ждет.

Комитет Ея Высочества взывает к добрым чувствам русских людей; ве-

-II-

лики жертвы их на раненых воинов, на доблестных защитников Отечества и на их семьи. Но не отвернут они милосердного лица своего и от исстрадавшихся обнищавших братьев своих, принявших на грудь свою удар вражеский и неблагополучием своим охраняющих благополучие всей Земли Русской.

С миру по нитке, голому рубашка

Пожертвования направляются к Ее Императорскому Высочеству Великой Княжне ТАТИАНЕ НИКОЛАЕВНЕ в Царское Село или в Петроград, к Председателю Комитета А.Б. Нейдарту, Кирочная, 40, или в Канцелярию Комитета, ул. Жуковского, 59.

Максим Исповедник, св. [О нем.] Жизнь, дела и мученичество преподобного отца нашего и исповедника Максима / Пер., предисл. и примеч. М. Д. Муретова // Богословский вестник 1915. Т. 1. № 1. С. 273–288 (2-я пагин.). (Продолжение.)

–273–

Отсечена рука (твоя), но божественным перстом, как тростником (пером) и чернилами, отрванным языком (и) твоею кровью честною (праведною), (всеблаженный) пишет веру в сердцах православную.

Акр. τ – ἐτρηται. Рки. и печ. не чит. соѡ и слав., Афин. янв. вм. соѡ, чит. μέν. Чит. καὶ пред τῷ σῶ αἵματι печ. янв. и ркц. и слал, теп. и 125. и Рум. Вост. 273 и 78 Унд. Вм. ὁσίῳ СМ. и печ. авг. чит. τριίῳ печ, янв. и ркп. и слав. – Παρμάкар СМ. и печ. авг. не чит. ркп. печ. янв. и слав. Слав: Отсечеса рука (98. 211. 213. 273 Рум. и 78 Унд. отсечена бысть, 125 оуята роука 127 оутята роука, но 99 оурезан бышь роукама), пишет же божественным (нет в 99) перстом яко (98 211. 213 273 и 78 Унд. якоже) тростью и чернилом отрезанным языком (99 языком оурезаном, 125 и оурезанным языком 98 и урезанным вопиет, 211. 213 273 и 78 Унд. – отсеченным без и) и (не чит. 99 и) твоею (125 др. тип. своею) кровью честною веру в сердцах православную (99. простославную, 125 др. – ноу).

Воспевається в мире божественное дерзновение (твое) и сердечный огонь божественной любви (твоей), ради коей ты, (преподобный) Максим, охотно подвергся пролитию крови (твоей).

Акр. α – ἴδεται. Вм. τῆς пред ἐνθέου 291 чит. σῆς и вм. δὺ ἦν ркп. ὑπὲρ ἧς и опуск. ὁσιε. В тепер. и староп. и 98. 273 и 78 Унд. слав, этого стиха нет, но в тип. 99, 125 и 75 Унд. др. есть: 99 Словеть (125 др. поеться) в мире бжие (125 бжествьное) дръзновение (75 Унд. приб. твою) и огонь срдцьныи (126 оп. бжствьное... срдцьный) бжия любви (125 др. бжествьюноу – др бжественоу – любовью 75 Унд. бжикю). ея же ради прпдбне. крве

(75 Унд. кровии пролитиѣ) пролиться (125 пролияние, др. прилияное). Максиме пристрада (125 др. трепел еси) радостно (125 прежеланьео 75 Унд. радованно).

Стоишь пред престолом божественным с мучениками, к коим приобщился ты, отец по ревности веры, и нас усвая Владыке и делаая подражателями тебе.

Акр. ѣ – οτασσι печ. янв. и ркп. 290 и слав, одни, вм. ѣота-
–274–

со СМ. печ. авг. и ркп. 291 и слав. др. В 292 ркп. этот стих опущен. Вм. ἐργαζόμενος СМ. печ. Кон. Вен. чит. ἀπεργαζόμενος Афин. и ркп. 290 и 291. Слав: Стал еси (98 оп. еси, в тип. 99. 126. 127: стоиши, 75 Унд. стоимше, а в 125 и 128 этого стиха нет) пред престолом (126. 127, но 99. 98. 211 213 273 Рум. Вост. и 78, 75 Унд. последний приб. радовано? – насоудищи) божественным (99 и 75 Унд. бжствьнымь, 273 Рум. Вост. и 78 Унд. 98. 211. 213 божественне) с мученики (99 приб. пред этим: ти и?), их же (99 75 Унд. с ними же, 126. 127. его же? ѿ вм. оис?) ревности и три (99 рвьности верьныя, 75 Унд. равности верниѣ 126.127. завистью, опуская веры) приобщился еси (99 75 Унд. общевася 126. 127. причастися), отче (126. 127 блжне), и нас усвой Владыце (99 и нас влдце своя стваряѣ, 273 Рум. Вост. и 78 Рум. Унд. и нас приближал вдце, 75 Унд. и нас поющих те вдице ствараи 126. 127 и ны приближи? к вдце, 98 приближаясь 211. 213 приближай, отсюда быть может и тепер. усвой), и твоя подражатели соделай (? 99 и подобьники своя ты створи! 126. 127 и сво подобники стваряѣ, 98. 211. 213. 273 Рум. Вост. 78 Унд, себе подобники соделовая. 98 273 Рум. Вост. и 78 Унд. содевая 211. 213 75. Рум. Унд. причестники).

Дополнения к службе преп. Максиму

Кроме использованных, еще просмотренные нами три служ. ркп. минеи Рум. Музея: 273 по опис. Востокова, 1441 г., – и 78 собр. Ундольского, 1467 г. (юсового письма) – имеют поздн. слав. ркп. и старопеч. текст, – и 75 собр. Унд. XVI в. с синаксарями, как в греч. печ. минеях, – воспроизводить текст службы типогр. ркп. XII в. № 99, – с небольшими отступлениями,

большею частью орфографическими. Все три минеи – январские.

Приводим начала песней первых двух миней, без соблюдения орфографии (юсов больших и малых и буквы ъ). Стихиры на «Господи воззвах»: Иже за милосердие, Жилами учений, Скорописца якоже трость омочена, Преподобне отче, (273 не имеет), Инок множества... единокровне, – тропарь: Православию(а) паставниче (273: Свет трисиянный, Подобник явився). Канон на утрени Преподобного

–275–

Иоанна монаха (78 нет), – без акростиха, I. Всю ми, Огнь горящ, Скотско предложися, богор; Все желание. III, Великий Максим, Максиме блаженне, Источи язык твой, богор: Да стезю Владыко, седал: Гонение претерпев. IV, Земнородных тя почитают, Страждут с тобою, Течением твоея крове, богор: Избавльшися, V. Иже разум земных, Премудрости, Гневом, богор: Иже Богородицу Тя (78 Иже тж бцж неведище) VI. Непрестанно приносиши, Иску(исоу) шися, Оцети мя, богор: Краснейши паче, конд: Свет трисиянный, икос: Подобник. VII Едино естество, Не хотении две, Столп, бог: Новосущи (78 новоносящи) млада. VIII. До конца вже(вжде)лев, Устранився, Живоносную зарю, богор: Жизни тя мать. IX. Единаче ꙗкоже авеле(о)ва твоѧ кровь и в веки бгдохновеннаѧ оучениѧ глсом немолчным хсва цркви проповдоуеть, Максиме преблаженне и превеликий, Отсечена быс ржка, Стал еси на судищи, бог: Ты еси бже оружие, светилен: Треба ꙗвилсѧ еси премждрости, – в 278 богор: Свет мысленного веселиѧ.

Румянц. Муз. Собр. Ундольского № 75 XIV в. соответствует минее Типогр. № 99 XII в. Стихиры на «Господи воззвах». Млстиѧ¹ бывшего ꙗко изволи члвкъ быти в две воли и (99 оубо) действии смотримава прапавда оче Максиме, затикаѧ скврьниих незатикаѧма оуста. ꙗдиноволна и ꙗдинодействѧна сего (99 того) славещим диволеѧ напастию створшемуу злобоу. – Силами (вм. жилами) оучении ти Пура оче оудиви (? вм. удави)

блюдещаго тыи Максиме зломоудраного и гонениа же престрад
и скръби же преслови за нѣ прима зело и ꙗзыка ти оурезаше и
выноу къ боу въздвижемоу стоую роукоу еуже написаше
првишнаа повелниа. – ꙗко трѣсть скорописца ѡбщрепа дхомъ
стимъ быс блжене ꙗзык твой добре пишоущъ блгодатию. на
скрижалех срдць наших. закон бжственных добродетели, и
повелни извстваниѣ выплощениѣ в двою ꙗстствоу с члвки
ѣдинмъ съставомъ. ѡвитисе извольшоумоу. (Канон – без написи,
и в каждой псни только по два стиха). I. Всоу ми бгдѣхнвенноу
от медвѣна, и сладка ꙗзка искаплѣѣ. бжствѣне Максиме блгдѣть
дховною. – Огнь горо ѡвисе противоу ꙗресемъ преблжене. ꙗко
стъблиѣ бо их пожеже рвениѣмъ дховнимъ.

–276–

Богор.: Поѣмъ Гдѣви от двѣ извольшоумоу вплотитисе
бесемене на спсениѣ наше и избавлениѣ, – III. Зело велики
Максим честней хстве вере. в истинуу проповедник и мчник
ѡвисе крвию. – Источѣ ꙗзык ти ꙗко рекоу оучении хва. вернаа
преблжене Максиме премоудрости источникъ (?!) Бог: Единъ
оубо съставъ в двою ꙗствоу непорочнаа родила ꙗси.
выплъщенаго бга. (нет в 99). Седал: Пльтию нас ради бывшего
из двѣ. в двою волоу и детелию коупно. и слово прежде
безначелно оче сианиѣ. оче Максиме, исповедав моудре.
болезни претрепе и оусечениѣ оудъ твоих. тем и венць приѣль
ѣси. IV. Земльнии тебе чтоутъ. и небесни чинове диветсе
любовию. премоудростию бо ѡвисе оче ꙗко бесплтными. –
Стражет ти Максиме врьста преславнаа стретем ти собещавасе.
темже и венць нне (? равно) прѣтъ. Бог: Двою всхвалимъ (тя?)
по ржстве и паки двоу чистоу ꙗко рождѣшоую хста ба, от лъсти
мира избавльшего. V. Разоумиѣ земельнымъ оуведевъ.
небеснымъ в истинуу. философъ быс именованъ Максиме. –

Лоучшаѧ любовию и премоудростию и хсоу подобник доблии.
пресловни Максиме ѡвесе. Богор: Оустави боуроу
неприязненноу стрстьми хса рождши крьмителѧ и га. VI.
Неослабно(у) носиши бгови млтвоу бгоносе. дше же и телесе от
страсти же (?) и тле избави ме сте. – Источи мне (ми?) ѡдинь
блгыи. источник бгдати спсе срдцоу ми млтвами преподобного
Максима. Бог: Цвь те боу и кивота и чрьтога ти животна и
мисльна. и дврь нбсноую бцоу вернии исповедаѡмь. Мца сего
в 21 день стрсть стого Максима. Исповедника (но синаксаря св.
Максима нет» а следует синаксарь св. Неофита). VII. Ѣдино
естство троице.–ѡдиноу волю изрече. ѡдинодетелне. боу
вплъщеноу. две ѡстствьне воли и детели пропева ба оць
наших. бг. – Две (ѡве?) оче сведоуще детели мстию.
вплъщеному боу две самовластьне воли, наоучени же тобою
вьпиѡм ѡц наших бг. Бог: Из ложьен двичьских вплъщсе ѡвесе
на спсниѡ наше. темже мтръ твою видеьше бцоу правоверно
вьпиѡмь. оць. VIII. Оустранисе великоѡ стрсти смртныѡ блжене.
сам се сдеѡв нескврно зрьцало бжиѡ впиѡ блвите. – Все
възлюбывъ превзлюбывшего рода члвча креть свои взѡть. и
томуоу преблжене сраспетьсе. вьпиѡ блсви. Бог: Живоносноую
(см. прим.

–277–

к богор. 8-й песни 1 служба стр. 254 и 2 служ. стр. 272 прим.
к 8-й песни) зароу из ѡдиногo трисъставна богоначелиѧ приѡмши
ѡвиее тьмнымь слънцы и блудещимь всиѧ. IX. Словеть в
мире блжене дръзновениѡ твоѡ. и огнь срдчьныи бжиѡ любве. ѡѡ
оче ради преподобие, крви и пролитиѡ Максиме престрад
радованно. – Стоѡше на соудищи радovanно бжеетвьнем с
мчники. сними же равности верниѡ ѡбщевасе оче и нас

поющих те вкоупе с-твараи причестии. Богор: Тый ꙗси дво
стена наша и ѿроужие. ти застоупление притекающим к тебе,
тебе же вси ине молим. да избоудем от враг наших.

Синаксарь греческий

Но Synaxarium'у изд. Delehaeye: (ср. греч. печ. минеи Конст.
Венец, и Афин., изд. Combefis'a и Migne'я и греч. ркп. Моск.
Синод. Библ. 1295 г. по описанию Владимира № 354/390 л. 207).
Сходство с греческим синаксарем и славянским I представляют
два, изданные Епифановичем, сокращенные греческие жития:
№ III ср. стран. 21 стро. 7–17 и стра. 22 стро. 17–19. 27–29. 31–
33, и особенно № IV (припис. Лаврентию монаху) стран. 23 стро.
9–18, особ. 26–29 вся страница 24 и стра. 25 стро. 1–7.

Подвиги святого отца нашего Максима Исповедника.

Так СМ под 13 авг. и вариант у Delehaeye по Париж, код. XII
в, В нек. славян, страсть под 21 янв. (см. далее).

Τῷ αὐτῷ μηνὶ ΚΑ'. Μνήμη τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Μαξίμου τοῦ
ὁμολογητοῦ. Того же месяца (января) 21-го (числа): память
преподобного отца нашего Максима Исповедника.

Delehaeye, греч. печ. минеи, ркп. Синод, и нек. слав. (см.
далее) под 21 янв: память.

Τῷ αὐτῷ ΙΓ' Ἡ μετάθεσις τοῦ λειψάνου τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν
Μαξίμου ὁμολογητοῦ. Того же месяца (августа) 13-го (числа);
перенесение останков преподобного отца нашего Максима
Исповедника.

Так греч. печ. минеи под 13 авг. и нек. слав. пере
–278–

несение мощей, но др. успение (см. далее). У Delehaeye:
ἀνάμνησις τῆς μεταθέσεως τῶν λειψάνων τοῦ ἁγίου Μαξίμου τοῦ
ὁμολογητοῦ. – Затем имеются два трестишия:

Κινοῦσι σοῦ Μάξιμε, πιστοὶ τὴν κόνιν,
Δηλοῦντες, ὡς ζῆ ἑξαμείβων καὶ τόπους.
Μαξίμου ἀμφὶ τρίτην νεκρὸν δεκάτην μεταθῆκαν.

Подъемлют твой, Максим, верные прах,
Являя, что ты живешь, переменяя и места.
Мощи Максима около тринадцатого перенесены
(перенесли),

Так печ. греч. минеи и Acta Sanctorum § IX. 73 вместо Combefis'a и Mignéя: γῆς (вм. ζῆς) ἀξαμείβοντος τόπους Μαξίμου, ἀμφὶ τῇν τρισκαίδεκάτην μετετέθης: являя, что ты, Максим, переменяя (разные) места земли, переселился (перенесен) около тринадцатого. А. S: τρίτη νεκρὸν δεκάτη μετέθηκε, др: μεταθῆαν. Это трестишие есть и в нек. слав, библиотеки Моск. Никол. Единоу, монастыря, Хлуд. Биб. по оп. Викт №№ 188. 193 и 194 и Монаст. собр. № 61 (68?) под 13 авг: Пренесение мощем святого Максима Исповедника. Двигоша. Максиме, вернии твое тело (61: вернии твое, Максиме, тело), ревнующе (sic, читая ζηλοῦντες вм. δηλοῦντες), яко живу ти сушу от мест vzdательных (194 vzdательных) Максима мертва преселиша в третий на десятый (более точную орфографию см. далее).

Ἀχειράγλωττος, χεῖρα καὶ γλῶτταν φύεις,
Καὶ χερσὶ Θεοῦ, Μάξιμε, ψυχὴν δίδως,
Εἰκάδι πρώτη πότμος Μαξίμου ὅς ἐκάλυψεν.

Безручно-безязычный, ты руку и язык порождаеть,
И в руки Бога, Максим, душу предаешь.

Двадцать первого смерть очи Максима закрыла.

В ркп. греч. синод, и Acta S под 21-м янв: ἀχειράλωττος но печ. минеи: ἄχειρ, ἄγλωττος: безручный, безязычный. У Comb. Mig. и Delehaue нет. Есть в слав. Хлуд. ркп. № 192 и Церк. печ. № 142, но первый стих не соотв. греческому: Непобедними быетрейший языком, руку (руки) и язык оставль и в руце Божии, Максиме, душу (духом) вдау, в 21 смерть Максимова очеса покры. Первый тер-

—279—

мин переводчик понял в смысле: неуловимый, кого нельзя поймать руками, — и пояснил другим: быстрееший, — а второй поправил в γλῶτταν, прочитав так: ἄχειρος γλῶτταν. А вместо φύεις, по-видимому, читал: ἀφίης (ἀφιεῖς). Затем следует самый синаксарь, коего перевод мы даем по тексту Delehaue, с вариантами в примечаниях.

Он² был во времена (годы)³ Константина, по прозванию Погоната (Бородача), внука Ираклия⁴. Удостоен-

—280—

ный⁵ величайших почестей от прежних царей и будучи⁶ способен в руководстве делами политического управления, благодаря своему красноречию и нраву⁷ и мудрости от долговременного опыта⁸, – он достиг чина (должности) первого секретаря⁹ и сделался участником совета царского¹⁰. Когда же, лукавое и инородное (христианству) мнение¹¹ введших¹² одну волю в воплотившемся Христе¹³ безрассудно и нечестиво стало распространяться¹⁴ теми, что уничтожали одну из двух природ¹⁵, – и некоторые (пра-

–281–

вительственные) определения, утверждавшие это злоучение¹⁶, начали обнародоваться на площади¹⁷ и вывешиваться в Великой Церкви (Софии): тогда он¹⁸, не дозволив¹⁹ себе участвовать в этом нечестии чрез общение с нечестивцами (и)²⁰ оставив мирские должности²¹, предпочел лучше быть поверженным в Доме Божиим, нежели обитать в селениях грешников (Псал.83:11). И²² достигнув монастыря (находившегося) в Хрисополе, получил пострижение, где впоследствии сделался²³ и настоятелем²⁴. Потом, как огнем воспламенившись божественною ревностью, отправился в старейший Рим и побудил²⁵ блаженнейшего²⁶ папу Мартина со

–282–

звать²⁷ поместный собор и²⁸ подвергнуть анафеме²⁹ первовиновников³⁰ нечеставого³¹ догмата, болтавших³² об одной воле во Христе. И³³ в обличение так мысливших написав³⁴ сочинения и составив послания, доказательствами от разума и Писания подтверждавшие истинность нашей веры³⁵, разослал их по всем местам вселенной (империи). Но, возвратившись из Рима, с двумя Анастасиями учениками³⁶ он предается суду³⁷ сенатом, мыслившим согласно с ересью царя. И³⁸ в то время, как все соглашались с царем, он и³⁹ сам противится⁴⁰

–283–

и других побуждает к отступлению, посредством посланий переубеждая их мыслить противное⁴¹. За это⁴² отсылается в тюрьму во Фракию и, так как продолжал пребывать в

православной вере, подвергается отсечению руки и языка, – и оттуда отправляется на ссылку в Лазику⁴³. Здесь, про-

–284–

жив⁴⁴ три года⁴⁵ и сам служа нуждам (своего) тела, хотя и будучи⁴⁶ глубоким старцем, после непродолжительной болезни, почил в Господе и погребен⁴⁷ в монастыре святого Арсения⁴⁸, в той⁴⁹ стране Лавов, каждодневно совершая⁵⁰ многие чудесные действия.

Говорят⁵¹, что после отсечения язык был снова чудестно восстановлен Богом⁵² и ясно говорил дотол, пока⁵³ он был жив. А⁵⁴ из двух его⁵⁵ учеников – старший Анастасий, одинаково с учителем подвергшийся урезанию руки и языка⁵⁶, был отправлен в далекую ссылку, – младший же, сосланный в одну из Фракийских крепостей, скончал (там свою) жизнь⁵⁷.

–285–

Славянские синаксарии

Просмотренные нами славянские пролога по отношению к синаксарю св. Максима разделяются так: I. В одних содержится перевод выше помещенного греческого синаксаря, начинающийся словами: «Сей бяше во времена Константина Брадатого», при том в некоторых есть стихи или № 1 или № 2. II. Другие представляют иную, от первой независимую редакцию, по различию начал распадающуюся на две подредакции, из коих одна (а) начинается словами: «Т святой Максим или Максим святой в царство Константина Брадатого философ до конца, другая (б): «Блаженный (отец наш) Максим Исповедник истинны веры», но в дальнейшем начиная со слов: «се увидев царь» и даже частью несколько ранее: «Максим разжегся» – обе подредакции сходятся, – III. Во многих делается только краткое указание св. Максима, в виде заглавия, причем в одном помещен перевод стихов № 1. IV. Четвертый класс составляют пролога, в коих совсем нет памяти св. Максима (неполные).

I.

К первой редакции принадлежат следующие рукописные и старопечатные пролога 16–17 столетия: 1. Хлудов. Библ. № № 192 янв. 1541 г. л. 367 с стихами М 2, – 2) Хлуд. 193 авг. 16 в. л.

181 об. с стихами № 1, – 3) Хлуд. 194 авг. 17 в. л. 158 с стихами М 1,–4) Хлуд, церк. печ. 142 янв. Моск. 1641 с стихами № 2, – 5) Моск. первоп. 1660 г, Библ. Моск. Дух. Акад. – с поправками Евфимия август и январь с заметкою св. Димитрия Ростовского (см. выше в греч. синаксаре), – 6) Моск. Никол. Единов. монастыря, № 78 янв. по монаст. каталогу, – 7) Хлуд. 188 авг. 1370 г.

–286–

Память преподобного отца нашего Максима⁵⁸. Пренесение мощем стога Максима исповедника⁵⁹.

Двигоша⁶⁰ Максиме вернии твоѣ тело⁶¹ ревнующе⁶² ѿ живоу ти соущоу⁶³ от мест⁶⁴ въздательниих⁶⁵ Максима мртва⁶⁶ преселиша⁶⁷ в третинадесятии⁶⁸.

Сх.⁶⁹ Непобедними быстрейшии е(я)зыком роукоу и е(я)зык(ъ) ѿ(о)ставл. и в роуце бжии Максиме дшоу⁷⁰ вдавый⁷¹. в 21 съмрьть Максимова очеса покри⁷².

Сей⁷³ бяше⁷⁴ во⁷⁵ времена⁷⁶ Константина Брадатого⁷⁷, суца правнука Ираклиева⁷⁸. И⁷⁹ великими убо честьми от первых царей почитаем⁸⁰ и дароваем⁸¹ и доволен сый быв⁸² в градских на-

–287–

стояших⁸³ содеявшаяся⁸⁴ сказуя⁸⁵ словом и нравом⁸⁶. И временого ради разума, первое во⁸⁷ асугкритскую⁸⁸ власть⁸⁹ поставлей⁹⁰ быв⁹¹ и царским советом⁹² общник быв⁹³. И⁹⁴ занеже⁹⁵ лукавая⁹⁶ и⁹⁷ иноязыческая слава⁹⁸, яже⁹⁹ в¹⁰⁰ единую¹⁰¹ волю¹⁰² плотского¹⁰³ ради¹⁰⁴ Христова смотра¹⁰⁵, несмысленно¹⁰⁶ и злочестивно¹⁰⁷ обдержаше: елико мы¹⁰⁸ едино во¹⁰⁹ обоих естеств¹¹⁰ чтем¹¹¹, убиваше же тех, иже¹¹² бесчинны¹¹³ некия¹¹⁴ злословием¹¹⁵ содержимые¹¹⁶, и¹¹⁷

–288–

по купилищах обводя¹¹⁸ срамотяше¹¹⁹, и на великую церковь востаяше¹²⁰.

Святой¹²¹ же¹²² не терпя¹²³ злочестивых¹²⁴ приобщению совнити¹²⁵, оставл¹²⁶ мирские начатки¹²⁷, и¹²⁸ начать¹²⁹ паче в дому божии¹³⁰ себе¹³¹ приметати¹³² и жити¹³³, нежели в селех¹³⁴ нечестивых витати¹³⁵. И изшед¹³⁶ в хрисопольский¹³⁷

монастырь, власы главные¹³⁸ отложив, емуже¹³⁹ и наставник¹⁴⁰ по-слжде быв.

Таже божественною ревностью яко¹⁴¹ огнем разжжегся, старого Рима¹⁴² достиже¹⁴³. И папе блаженному¹⁴⁴ Мартину поместный¹⁴⁵ собор собравшу¹⁴⁶ на проклятие¹⁴⁷ начальников¹⁴⁸ злочестивого веления¹⁴⁹, еже на Христа едину волю блядословящих:¹⁵⁰ на изобличе-

(Продолжение следует)

**Леонтьев К.Н. Письма к Анатолию Александрову¹⁵¹:
[XLVII–LXVI: 11 июня, 11 июля, 12 августа, 4, 20
сентября, 26 октября 1890 г.; 26 октября 1890 г.; 26
февраля, 15 марта, 25 апреля, 3, 26 мая, 19 июля, 4
августа, 8 сентября, 2, 17, 22, 23, 31 октября 1891 г.] /
Сообщил А. А. Александров // Богословский вестник
1915. Т. 1. № 1. С. 1–31 (3-я пагин.). (Окончание.)**

–2–

Письмо XLVII.

11 июня 1890 г. Оптина Пустынь.

Милый Анатолий Александрович! Наконец-то, я собрался Вам ответить на Ваше последнее («лаконическое», к сожалению) письмо.

Мстить Вам таким же лаконизмом не хочу, хотя, по правде сказать, всё-таки не вполне верю, чтобы раз в месяц-то не нашлось двух всего часов каких-нибудь, чтобы хоть «сочинить» такое письмо, которое бы могло удовлетворить меня. Вы спросите: «чем?» – Большими подробностями о Вашем собственном настроении, о Ваших надеждах, опасениях, радостях, скорбях и т. п. Не говорю уже о каких-нибудь более общих вопросах, которые могут Вас иногда тревожить. Право, так!

Вот *немец-то* (Фудель) всё-таки лучше вас всех: и лаконические письма он пишет гораздо чаще, чем Вы, а от времени, до времени касается и *общих* идей, и задаёт мне ими работу. О Кристи я не говорю. Этот вечно чем-то мне не всегда понятным обуреваем, и поэтому очень неровен: то напишет два-три длинных и страстных письма, то по полугоду пропадает без вести! Он, видимо, с этой стороны неисправим, и я с этим не то, чтобы примирился, но просто привык к этому, как к неизбежному злу. Смотрите, и Вы не приучите меня к чему-нибудь по-

–2–

добному. Нужно же *понимать*, как пожилому и уединённому человеку приятно получать письма от молодых друзей. Внешних

важных событий нет, – есть внутренний Ваш мир, который не может не интересоваться меня.

Ну, довольно укорять Вас; лучше поблагодарю за то, что Вы так скоро исполнили моё желание и возвратили к себе статью о Чернове. Никогда не забуду этой грубой ошибки моей! *Mea culpa! Mea culpa!* Всему своё время: будете профессором, будете постарше, приобретёте больше опыта и больше известности, – и тогда, быть может, со значительными изменениями, многое из труда Вашего и пригодится...

Не писал я Вам долго оттого, что очень был занят до последних дней – сочинительством своей новой повести; теперь приостановился недели на две; буду говеть и ещё обдумывать. Не помню, писал ли я Вам, что я вынужден был приступить к ней по жребию, который велел мне бросить от. Амвросий. Это не то, что я Вам читал: «Дипломат Маврокордато едет через лес к помещику и философу-пессимисту Львову» и т. д. По совести сказать, писать об этом пессимисте мне было бы гораздо приятнее и легче, и сюжет сам по себе сразу занимательнее; но – делать нечего – надо повиноваться жребию! Хочу постараться окончить первую часть к сентябрю, и решился не уступать дешевле 200–250 руб. за лист. Жена Боборыкина, которая на-днях приехала в своё имение (верстах в 15 от Оптиной), говорит, что «дадут, – только кончайте!» Вот Вам одна новость. Другая: Александр наш готовится в урядники; учится! Оболенский обещал ему свою протекцию. Я же, если Бог поможет мне получить за первую часть повести («Подруги») около 2.000 руб., развяжусь навсегда с Калужк. Общ. Взаимн. Кредита, которое пьёт мою кровь сотни по 2, по 3 в год – процентами и погашением капитала, и хочу перейти на одиночное заключение в особую пристройку при здешней больнице, где и зимой могу прямо из своих дверей ходить в церковь через коридор, а Лизавету Павловну с Варей устроить в Козельске. В «принципе» это решено; но срок перехода, конечно, зависит от многого: от от. Амвросия, архимандрита и денег. Раз устроившись так, надеюсь и с хозяйственной стороны на экономию рублей в 400 в год. Мечтаю уплатить

–3–

при жизни и такие долги, о которых и кредиторы мои давно забыли! Вот-таки «седина в бороду, а честность в ребро!»

Ещё новость: статья моя «Анализ, стиль и веяние» печатается в «Русском Вестнике» (июнь–июль). Берг очень ей доволен, и пишет, что она производит в Петербурге впечатление. По получении оттисков, – конечно, один экземпляр тотчас же вышлю будущему профессору Русской литературы.

Что же Вам ещё сказать? Не знаю. Покрупнее – нет ничего.

Вы не пишете: получили ли Вы *Гражданин* с моими тремя статьями «Добрые вести»?

Да! Забыл! «Июньский цветок» 96¹⁵² наш Мар. Влад. Вяземская весной очень заболела; похоже, что просто – чахотка: у неё мать была чахоточная. В начале мая уехала в Крым; теперь ей лучше, и её ждут со дня на день домой. Я очень рад; но если мать была чахоточная, то и ей, бедной, не миновать рано или поздно этого конца.

«Минует всё, мой друг, и юность, и беспечность. –

Сияние померкнет красоты,

Как облетают пышные цветы»...¹⁵³

и т. д.

Ну, что ж ещё сказать?

Да! «Ещё одно, последнее сказанье»... Вчера уехал отсюда некто Фёдор Павлович *Чуфрин*; молодой человек 25 лет, из мещан, учился *только* в учительской семинарии; заводил сам какие-то образцовые школы (первоначальные); был атеистом и простым прогрессистом; расстроились дела; расстроился сам; дошёл до отчаяния: один знакомый помещик года два тому назад, понявши его состояние, уговорил его съездить к от. Амвросию; он поехал: «посмотрю, мол, что это за Амвросий!» Поездили, поездили – *и обратился*. Теперь посвящает всю жизнь свою на проекты Православной педагогики. От. Амвросий благословил его ехать в Москву к гр. Капнисту (попечителю учебного округа) с этими проектами, и дал ему денег на дорогу.

–4–

Меня, вообразите, он уже 2 года (по церкви) знал в лицо; но, сам не знает почему, считал меня здешним купцом и заводчиком (винным) – Цыплаковым. И только, когда прочёл

моего «от. Климента», узнал, что я – не Цыплаков, а «писатель» – Леонтьев. За два дня до неотложного отъезда – пришёл ко мне; обедал, ужинал оба дня, – и третьего дня мы с ним, точно «люди сороковых годов», пробеседовали *от 12 дня до 12 часов ночи*, то в кабинете, то на балконе в саду, то за обедом и ужином. Очень умён; при незначительной учебной подготовке, судит и говорит, как умный кандидат университета. На всё живое подаётся быстро. С виду похож немного на Замараева; брюнет, в очках; только красивее Григория Ивановича. Вы догадываетесь, что я потщился перевернуть вверх дном все его мысли... В религии прежде моего его утвердил уже отчасти Батюшка. Но всё побочное было старое и обычное. И в религии были большие прорехи: «Евангелие, равенство, любовь» и т. д. Ну, понимаете – я ему: «страх Божий; себя спасай; остальное приложится, *неизбежно даже*; любовь без страха – гордость и европейский прогресс; правильная эстетика, даже и деспотическая, менее опасна для истинной религии, чем чистая (безбожная и небогобоязненная) мораль». Я нарочно, чтобы указать ему, как верует *сам народ*, обратился к Варе и спросил: о чём надо в деле веры прежде всего думать – о спасении себя или других? «Нынче», говорю я ей, «вот они все хотят других спасать». А Варя: «Вот ещё! Да куда мне *других ещё спасать!* Себя-то спасёшь ли от ада?» Это на него тоже подействовало. Мы расстались, значит, очень довольные друг другом. Ну, прощайте. Целую Вас крепко и прошу передать наш общий привет Авдотье Тарасовне.

Ваш К. Леонтьев

Р. S. Сейчас вошла Варя и велела от неё *особенно кланяться* Вам. Мы все очень жалею, что приезд Ваш сюда отложен. Но я утешен той надеждой, что когда Вы к зиме кончите совсем Ваш экзамен, то, может быть, и на два месяца приедете сюда «вольной птицей».

А что стихи? Или научные и педагогические заботы усы-

–5–

пили музу? Да, уж заботы мелкие вредят ей (так же, как и религии) хуже скорбей и несчастий!

Фудель собирается сюда в августе.

Письмо XLVIII

11 июля 1890 г. Оптиная Пустынь.

Что с Вами, Анатолий Александрович?

На Вас это не похоже. Можно ли так уж долго молчать? Не больны ли Вы? Никакие занятия не могут помешать хоть один раз в месяц известить о себе. Или чувства изменились? Этого, без повода с моей стороны, от Вашего любвеобилия и твёрдости ожидать трудно. Если же нет, то берегитесь поддаваться этой слабости – подолгу не писать писем. Раз за разом – человек и сам не заметит, как отвыкнет. Что же тут хорошего? Кроме Вас и Фуделя, у меня так-то никого и не осталось больше. О Кристи и слухов нет с весны. Посмотрите № 177 «Московск. Ведом.» и подивитесь, как мерзко П. Е. Астафьев там против меня написал... Глазам не веришь!

К. Леонтьев

Письмо XLIX

12 августа 1890 г. Оптиная Пустынь.

Еду в Москву 16 августа на целый месяц. Не увидимся ли благодаря экзаменам?

Фудель у меня. Благодарит Вас за память и за дружеские укоры (в письме, которое я показал ему). Сам собирается писать Вам. Он едет вместе со мной, но немедленно в Петербург.

Любящий Вас *К. Леонтьев*

Письмо L

4 сентября 1890 г. Москва.

Милый Анатолий Александрович!

Не требуйте от меня «длинного» письма из Москвы. Я не могу уже потому писать его, что *стол не мой*, неудобный, и вся обстановка непривычная. Уезжаю я домой 10-го (воскресенье). Денег истратил очень много; пользы, как здоровью, так и по литературным делам, получил мало.

—6—

Все, впрочем, мне очень здесь обрадовались, и старые и молодые. *И только!* Пока об этом довольно...

Фудель вчера был у меня, проездом из Петербурга, и сегодня вечером едет в Вильно.

Берг приехал на 3 дня по своим делам, и уехал. На счёт «Чародея»¹⁵⁴ ещё раз неудача. Пока дело было на словах, он был на всё с радостью согласен. Я хотел выслать ему стихи из Оптиной (и даже решился без спроса у Вас выслать ему и Ваши стихи *на Оптину*), – но оказалось, что тетрадка, в которой Вашей рукой написано и то и другое, случайно с другими бумагами привезена мною в Москву. Я дал ему прочесть, – и он отказался напечатать, говоря, что оба стихотворения слишком слабы! (Каково!). *Fatum!*

Ну, обнимаю Вас. Прощайте.

С Петром Евгеньевичем мы в ссоре¹⁵⁵; не были друг у друга.

Ваш *К. Леонтьев*

Письмо LI.

20 сентября 1890 г. Оптина Пустынь.

Милый Анатолий Александрович! Сегодня четверг, а в понедельник я возвратился к «очагам» и «пенатам» моим, развесёлый оттого, что не вижу более ни паровых машин, ни конок, ни тысячей хамов; что не слышу треска пролёток по мостовой; что сплю на собственном волосяном тюфяке, а не на дьяволом изобретённых пружинных матрацах, которые движутся под тобой тогда, когда ты этого совсем не желаешь; и т. д., и т. д. Истратил, прожил, проездил рублей до 400 в один месяц, измучился, – и теперь, избавившись от «цивилизации», ежечасно восклицаю: «Благослови, душе моя, Господа и не забывай всех воздаяний Его»!

В Москве все знакомые и приятели были мне до того рады, что я и не ожидал! Удивился. Оно, конечно, при-

–7–

ятно... Но вот поди, угоди человеку! Несколько хороших, строгих даже и справедливых, критических статей, при *сердечном* ко мне равнодушии, больше бы меня утешили, чем эта личная любовь без статей... Эта любовь (личная), которую мне обнаружили все бывшие сослуживцы по цензуре (особенно сухой председатель и *лукавый* Назаревский), Грингмут, юноша Погожев, отчасти Дениска, Вл. Серг. Соловьев (всё обнимает и целует, и говорит: «ах! как я рад Вас видеть!») и двое новых

знакомых, отставные нигилисты (Говоруха-Отрок и Л. Тихомиров), – эта любовь заслужена, вероятно, какими-нибудь уживчивыми и ничтожными сторонами моего характера: «добрый малый», «хороший старик» и т. д.

Но, приближаясь всё более и более к последнему дню расчёта со всем земным, хотелось бы знать, наконец, стоят ли чего-нибудь твои труды и твои мысли, или ничего не стоят! Такое упоминание моего имени, какое теперь, за последние два-три года, стало всё чаще и чаще случаться, ни самому автору, ни читателям ничего не объясняет. «Великая заслуга указать на Болгар» и т. д.; «блестящее -изложение»; «самобытный ум»; «оригинальный публицист» и т. д. (и сумасшедшие очень оригинальны, и все уроды). А я бы желал, чтобы мне самому люди умные объяснили, в чём я действительно полезен, и в чём только даровит, не заблуждаюсь... Мне *самому, для себя* нужна честная и строгая критика!..

Собирается кой-кто теперь – после моих прямых укоров за это публичное молчание (при величайших похвалах в разговорах, где никогда почти систематически нельзя высказаться) – Юр. Николаев (Говоруха), Вл. Серг. Соловьев и т. д. Посмотрим!

«Чародей» Ваш неожиданно оказался со мной в Москве, переписанный Вашей рукой, а также и стихи на Оптину Пустынь. Когда я послал Вам телеграмму, я думал, что тетрадка эта осталась в Оптиной, и уговаривался с Бергом выслать её отсюда. Когда же она случайно попалась мне под руку, и я прочёл Бергу оба стихотворения, – он остался недоволен ими, нашёл, что слабы, и отказался! Я этого не нахожу, Вы знаете; но, быть может, я пристрастен. Говорил и читал Соловьеву, который

–8–

имеет влияние на Цертелева; он было и взялся, но предупредил, что Цертелев к стихам вообще очень придирчив и во вкусах своенравен, – я и это дело бросил. Не судьба пока...

Хорошо бы Вам издать сборник Ваших стихов, и тогда Вам самим станет яснее, какова их ценность. О стихотворных

сборниках всегда бывают отзывы... Кто знает! Быть может, мы с Астафьевым и в самом деле оба к Вам сердцем пристрастны, и это влияет на ум. «Чуем» в *Ваших* стихах *Вашу* знакомую нам благородную, любящую и честную душу, – и они нам нравятся. А чужой Вам сердцем человек будет строже и, кто знает, быть может, и правее нас.

Замараев в Москве; но мы не успели видетсья; он очень поздно узнал, что я тут, и, как нарочно, должен был уехать в это самое время на несколько дней из Москвы.

С Астафьевым мы встретились раз на улице и раз случайно в Цензурном Комитете; говорили кой-что; но друг у друга не были. Я дал почувствовать ему, что я этого не желаю. Опасаясь согрешить какими-нибудь резкими объяснениями, я предпочёл не забывать Евангельского правила – удаляться от *соблазнов* и от *искушений*, а не напрашиваться на них, в самолюбивой надежде на свою выдержку, кротость, твёрдость и т. д. Его статья против меня (летом в «*Московск. Ведом.*») была до того бешеная, ядовитая, не великодушная, а по мнению Вл. Серг. Соловьева и прямо хамская (это не моё обычное слово, а в самом деле Соловьева), что надо дивиться, как он, при своей чуткой совести, не пришёл ко мне с дружеским и честным покаянием. Соловьев особенно «хамским» находит укор его мне в том, «что я не особенно *известен*»... И правда, что это некрасиво. Если человек, лично нам близкий и дружественный, ошибся в своём призвании и *малоизвестность* его заслужена, то (все при личной дружбе) это подло; в больное место не бьют честные бойцы, – особенно тех, с кем у них и домашние отношения были самые тёплые. Если же человек заслуживает известности, но не пользуется ею по невниманию или по недобросовестности критики, то укорять его-то этим за что же?

–9–

Все находят, что моё возражение в «*Гражд.*» было очень добродушное и умеренное. Да ещё бы и не быть ему таким! Я так боялся его обидеть, я так помнил и о вечно расстроенных делах его, и о доброте Матрёны Ивановны, и о несчастной слабости его к вину, и о разных *претензиях* его, которые не только мне не противны, но даже нравятся, – что я больше

месяца не решался ответить ему на его первую и вовсе бестолковую заметку (в «Русск. Обзор»), молился, благословлялся у старца, возил читать Оболенскому, который, видя, что я и оправдать себя хочу и его трепещу унижить, советовал мне ещё кой что смягчить. И вот, в ответ на эту-то мою заметку, он напечатал в "Моск. Вед". такую статью, что жена Боборыкина, прочитавши её, сказала: «Уж не пьяный ли он это писал? »

Так как все почти общие знакомые наши в этом «инциденте» и теоретически (т. е. по содержанию полемики) и ещё более морально – за меня, то уж мне теперь его и жалко, – хотя одобрить поступка его никак нельзя, даже и при строжайшем беспристрастии.

Тем более жалко его, что он опять сумел поставить себя в очень трудное положение: оставил цензорство для Лицея, а из Лицея его выжил гр. Капнист. И он теперь живёт надеждами на доцентуру в Университете (которую устроил, говорят, ему Грот). Доценту надо быть занимательным и красноречивым: ну, а его скучную манеру Вы знаете!

Бог с ним! Я всё таки его жалею и люблю, – и если бы у него достало мужества *прокартавить* мне: «батюска! я знаю сам, что я свинство сделал», то я бы от души его прижал к груди моей!..

Это было бы так просто! Вот был бы случай исполнить особого вида «высший долг»!..

* * *

Ну, когда же Вашим экзаменационным мытарствам конец? Остаётся ли Вы верны Вашему решению приехать ко мне зимой? Многие зимой собираются: Соловьев, Тихомиров, Говоруха-Отрок на Святки непременно, студентик Погожев... Увидим, кто исполнит...

А у нас здесь важная новость: от. Исаакий (архиман-
–10–

дрит) умирает, – вчера первый удар, сегодня – ещё хуже. Переворот большой для обители. Всё изменится. Для меня же, по правде сказать, всё равно. К нему я равнодушен лично; для Оптиной особенно полезным его не считал (*слишком купец*); а

со всеми возможными преемниками его я настолько хорош лично, что за себя мне опасаться нечего. Если же Вы спросите меня, которого из этих возможных преемников я считаю лучшим, то я прямо скажу, ни одного; «все хуже»... Для Оптиной в наше время нужен игумен образованный: а такого человека между оптинскими иеромонахами нет. Есть деловые, добрые, практически умные; но все, за исключением скитоначальника отца Анатолия, *купцы* по роду и по духу. И посмотрите, что именно от. Анатолия-то они и не выберут. Не выберут потому, что слишком *идеален*; а они, эти старшие здесь, хоть и честные, искренние монахи в своей специальной сфере, но в деле управления помешаны на хозяйстве; а о том, какую историческую великую роль играет в XIX веке в России Оптина пустынь и как важно *для мирян её идеальное влияние*, они мало думают. Они все не ясно понимают, что кругом их на свете теперь делается; а живут мыслью всё по «старинной простоте»: внешние, телесные труды монашества да хорошее хозяйство – вот и ладно... Конечно, пока от. Амвросий жив, он всё будет озарять и согревать, – но ведь и ему *79-ый год!*

Ну, прощайте; обнимаю Вас.

Вы пишете, что у Вас нет трёх первых глав моей статьи «Добрые вести». Поищу и пришлю Вам вместе с оттисками моей статьи «Анализ, стиль и веянье».

Кланяйтесь Авдотье Тарасовне.

К. Леонтьев

Письмо LII.

26 октября 1890 г. Оптина пустынь.

Я так теперь занят, милый мой Анатолий Александрович, что не приключись мне сегодня неожиданная бессонница, то я не собрался бы Вам ответить раньше первых чисел ноября на Ваше последнее письмо из Ярославля (14 октября). Но это, конечно, не мешало мне чрезвычайно обрадоваться добрым вестям на счёт Вашего второго

–11–

экзамена... Вот это хорошо! Ну, а русский язык, сербский и польский, конечно, сдадите. Самое главное и самое трудное всё кончено, слава Богу!

Вы, верно, о сию пору что-нибудь думаете о диссертации? Интересно бы мне: какую Вы тему изберёте? Конечно («обязательно!») из русской литературы, – но какого периода?

Не знаю, годится ли это, но мне кажется, хорошо бы разобрать с литературно-исторической (и даже отчасти психологической) стороны Четыи Минеи Дмитрия Ростовского, – разобрать в том смысле, чтобы сравнить и *жития* Святых Русских со Святыми Греческими (и Римскими, конечно, вошедшими туда же), т. е., как они, жития, написаны, и, ещё лучше, *самих святых, их характеры*. Конечно, выйдет для нас не слишком лестно, ибо, если *святость* равная, то уж *творчество* родов подвижничества (одиночество, общежительство, столпничество, юродство, странничество и т. д.) будет всё на стороне Византийцев; наши Святые только повторяли их, так сказать, изобретения на аскетическом пути?

Или, может быть, это слишком трудно ещё в Ваши года? Или для той кафедры, которую Вы имеете в виду, не годится? Не знаю. Вам лучше это знать.

На счёт «Чародея» – что сказать? Конечно, я *подкуплен*; но всё-таки надеюсь, что и лестную для меня вещь назвал бы слабой, если бы она мне такой казалась. (Нахожу же я статью Портье д'Арка – Чернова – слабой и до сих пор укоряю себя за то, что *допустил* Вас до труда над ней!). «Чародея» не я один находил сильным, – помните, что Астафьев Вам говорил? Вл. Соловьев знал его давно и в этот раз ещё прослушал его, хотел говорить о нём Цертелеву, но предупредил меня, что Цертелев на счёт стихов очень разборчив и придирчив даже. Тогда я сказал себе: «Больше не мешаюсь в это! Пусть Александров сам пробует, а мне *решительно неловко*; будь это не «Чародей», а что-нибудь другое – иной разговор. Александров и сам уже пользуется достаточным уважением, и может сам вступать в переговоры.

А Берга я и не разберу, хотя и давно его знаю. Он очень твёрдый человек *вообще*, и с убеждениями; но в частных случаях он очень переменчив И мнителен.

–12–

Не пойму его. Он и со мной таков. Ну, а чтобы он был особенно неприятен, как говорит Фет, я этого не нахожу.

Я уверен, что Вы спрашиваете, чем же это Конст. Никол. теперь так занят: «романом или чем ещё?» Увы! Роман пока отложен... Другим, – а чем, не скажу! Увидите сами... Я не виноват, что Вы, по-видимому, ничего в Ярославле не читаете, – ни даже «Моск. Ведом». ? Иначе Вы бы увидели, что мне наговорил в июне (№ 177) Пётр Евгеньевич... Увидели и изумились бы и бешенству его и туманности объяснений. Или уж сказать? Нет, подожду, а то придётся много распространяться... Скажу только, что будет вовсе не простая полемическая статья. (Я этого терпеть не могу – и Вас *заклинаю* воздерживаться от *личной* полемики). Нет, это будет нечто похитрее и позатейливее.

Должно быть, Вам вовсе некогда было читать?

Получаете ли Вы *либерально-панславистический* «Вой», под именем «Благовеста»? И сами приглашены ли в нём участвовать? *Не брезгуйте, но и не уступайте.* Фудель уже печатает там, и сразу сказал им, что настоящие продолжатели славянофильства – Вл. Соловьев и я. Да ещё и очень резко. Они приглашают его *доказать* это. Посмотрим.

О Кристи известия плохие. Его видели люди на Кавказе, – *сбивается, заговаривается...* Вот печальная судьба! Я каждый день об нём думаю. Так жалко, что и верить не хочется! Сам он с весны перестал мне писать...

Когда получу из Петербурга оттиски моей статьи «Анализ» и т. д., вышлю Вам. А пока прощайте. Обнимаю, целую и люблю.

Авдотье Тарасовне и от меня, и от жены, и от Вари – поклон и привет.

Александр служит с августа урядником. Мы его очень редко видим; очень занят; да и товарищи, должно быть, больше доставляют ему развлечения, чем жена (т. е. Варя) и я. Слава Богу, Варя ничуть не горюет об этом и со мной да с Лизаветой Павловной нисколько не скучает. Да, утешил Господь меня этой молодой женщиной. «Благослови, душе моя, Господа и не забывай всех воздаяний Его!»

–13–

Архимандриту (Вы спрашиваете о нем) получше; ходит; но, конечно, непрочен. 82-й год!

Ваш неизменный

К. Леонтьев

Р. S. Вспомнил, что у меня случился лишний экземпляр № 5 «Благовеста», – и вкладываю в письмо тот листик, где наш от. Иосиф показал зубы *либеральным* славянофилам. Прочтите. Меня это утешило!

Письмо LIII

26 февраля 1891 г. Оптиная Пустынь.

Дорогой Анатолий Александрович!

Сейчас только получил Ваше письмо из Москвы от 23 февраля, и спешу поздравить с полным окончанием экзаменов. Лизавета Павловна и Варя также поздравляют и радуются.

А я третьего дня, как нарочно, отправил Вам в Ярославль тоже открытое письмо с укорами за забвение и долгое молчание. Неужели вы в Ярославле не получили моего довольно большого письма о П.Е. Астафьеве? Или пропадают письма? Я от Вас также давным-давно не получал. Очень желаю, чтобы Вас оставили в Москве и даже эти дни буду думать о средствах этому способствовать. Буду писать подробнее на первой неделе поста. А теперь занят для «Гражданина». Авдотье Тарасовне – от всех нас поклон.

К. Леонтьев

Р. S. Здоровье – ни шатко, ни валко.

Письмо LIV

15 марта 1891 г. Оптиная Пустынь.

Вчера Вы, милый Александров, *очень* порадовали меня Вашим письмом о приват-доцентуре Вашей, о «Максими Греке» и т. д. Вы спрашиваете моего совета: *разумеется*, надо ехать в Петербург! На гр. Капниста и на ректора (??) я что-то не очень надеюсь; опасаясь, что у этих людей могут быть свои *местные* личные пристрастия. Как только увидите, что можете ехать, так сейчас и заблаго-

–14–

временно напишите мне заказное открытое письмо – два слова: «Тогда-то еду в Петербург». Я сейчас же напишу гр.

Делянову, что Вы «тот самый Александров, которого я рекомендовал для стипендии и который *оправдал экзаменами* мою рекомендацию». В *такой* форме это и министру может доставить удовольствие. Сверх того, я дам Вам рекомендательные *карточки* – Филиппову, Мещерскому и кой-кому ещё. Вот и всё. Но прошу Вас позаботиться об этом заранее, чтобы мне осталась для теперешней усталости и медлительности моей, *по крайней мере, неделя*. Я все мои обещания, как знаете, исполняю; но спешить мне стало во всём тяжело. К тому же теперь и Пост, а он моему малокровию не дёшево достаётся!

Отчего же Вы не порадуете меня обещанием приехать сюда на каникулы? Неужели опять «кондиции»? Ах, дружок, надо бы, надо бы Вас опять «позарядить кой-чем»... А то, Бог даст, устроитесь, начнёте опять пописывать понемножку и пойдёте опять «басить»: «Гаршин, Короленко, Макар, Тойон, Достоевский, Достоевский», – и всё будете у разных «порогов» осмотрительно приостанавливаться, не решаясь, «шапка набекрень», перешагнуть через них. (В статье Вашей о Гаршине, которую я храню и недавно ещё перечёл внимательно, есть 3–4 таких *порога, за которыми* Вы остались; в *жизни*, я нахожу, Вы несравненно смелее, чем в литературе).

На счёт *давнего* письма моего в Ярославль и печальных статей, которыми мы обменялись с Астафьевым, теперь мне всё ясно. Я об *них-то* и спрашивал, – и доволен, что Вы их получили. Я посылал их и Кристи (которому, слава Богу, судя по последнему, очень толковому, письму, теперь гораздо лучше), – и он гораздо более Вас вознегодовал на Петра Евгеньевича. Вы же – *молчок*. Может быть, с точки зрения высшего христианства Вы и правы; ну, а по моим немощам, негодование Кристи доставило мне гораздо больше удовольствия, чем Ваше равнодушие и молчание. Я нахожу даже, что Кристи к нему уж слишком строго отнёсся в этом случае, и хочу в ответе моём даже заступиться за него. Небось, *пьяный* писал.

Ну, Господь с Вами! Авдотью Тарасовну благодарю и от
–15–

домашних моих и от себя за добрую память. Небось, она рада возвратиться в Москву?

На счёт Ваших больных (Марии и Аркадия) сегодня же батюшке написал записку.

Обнимаю крепко!

Будьте здоровы, и да хранит Вас Господь милосердый!

К. Леонтьев

Р. С. Не хотите ли полюбопытствовать – прочесть новую статью мою в 4 №№ «Гражданина» (№№ 64, 65, 66, и 67, март). Авось либо в Москве достанете.

Если добьюсь от беспорядочного князя Мещерского несколько экземпляров, то непременно Вам вышлю. Но от него деньги скоро приходят, а уж №-а не скоро дождёшься!

Т. И. Филиппов в восторге, и пишет, что министр Внутренних Дел обратил на неё особое внимание Государя, по «ея государственному значению». Дай. Господи! «Не по грехам нашим воздал еси нам»! Только и тут «Гражданин» не обошёлся без опечаток: в IV статье напр., напечатано про И. Хр. «Учитель Новой Земли» – вместо «Учитель Новой Веры»... Обратите на это внимание. Заглавие: «Записки отшельника. – Над могилой Пазухина».

Письмо LV

25 апреля 1891 г. Оптиная Пустынь.

Воистину Воскресе, дорогой и добрый друг мой Анатолий Александрович! Вы очень обрадовали меня своим намерением приехать летом в Оптину; но Ваши обстоятельства своей неопределённостью тревожат меня. Да. – Вам необходимо побывать к осени в Петербурге. Постараюсь пригодиться Вам. Но может быть и то, что *полезные нам люди* будут в Москве на французской выставке ещё раньше. Понимаете, *какие люди? Следите за этим.* Это лучше всего.

Не думайте, что я изменился в чувствах, оттого что теперь не пишу большого письма. Верьте, обременён заботами, а силы все уमाляются! Авдотье Тарасовне ото всех нас – поклоны и пожелания.

Ваш К. Леонтьев

–16–

Р. S. Посылаю под бандеролью свою новую и дерзновенную статью.

Письмо LVI

3 мая 1891 г. Оптиная Пустынь.

Дорогой и добрый друг мой Анатолий Александрович, на днях к Вам, вероятно, явится некто Фёдор Павлович Чуфрин, которого рекомендую Вам с самой хорошей стороны: и умом, и сердцем это юноша далеко недюжинный. Он хочет познакомиться с Вами, как с моим другом. Я поручил ему, между прочим, посоветовать Вам не унывать, что в Петербург нельзя скоро ехать; ибо полагаю, что, благодаря французской выставке, все те лица, от которых прямо или косвенно может зависеть назначение Вам оклада¹⁵⁶, перебиваются на короткое время в Москве: и гр. Делянов, и Филиппов, которого поддержка, кажется, у Делянова много весит, и кн. Волхонский (товарищ министра), и даже Н. А. Любимов, которому Вы лично известны. На кн. Волхонского может, по-видимому, иметь влияние Влад. Серг. Соловьев, к которому и советую Вам без стеснения обратиться. Нет сомнения, что он сделает всё, что от него зависит. Что касается до министра Народного Просвещения и до Т. И. Филиппова, то для первого я прилагаю письмо, которое, по прочтении, надо подать, разумеется не открытым, а *запечатанным*; а для второго – мою карточку с рекомендацией. Карточку надо открытую послать через слугу, а потом уже являться. Что не выставлены число и месяц, это не беда, – можете и сами выставить, а можно и так оставить. Не упустите только их. На газеты не надейтесь – опаздывают; надо разыскать другие средства для того, чтобы Вас своевременно известили о приезде. Впрочем, Вы и сами уж не маленький. А мне остаётся только помолиться за Вас; Я сам, Вы понимаете, очень дорожу тем, чтобы Вы основались в Москве, поближе ко мне. Буду с радостью и сюда Вас ждать! Пора! И не я один, а и Лиз. Павл., и Варя. Они обе поручают мне передать Авд. Тар. их сердечные поклоны и поздравления с праздником.

–17–

Лиз. Павл. всё та же, – всё непостоянна: то гнев, то скука, то радость по пустякам, то ненависть к Оптиной, то примирение

с неё; всё также добродушна и всё также «психозна»! Иной раз и тяжело-таки нам с Варей приходится! Крест! И Варе больше, чем мне. Я заслужил этот крест моим прошлым, а Варе – «в чужом пиру похмелье»!

Варя третьего (или четвёртого) дня родила ещё мальчика; Николаем окрестили. Теперь у них трое детей: Маша, Серёжа (2-й год) и этот. Ничего – здорова; только очень слаба; сама кормить не может.

Я с самой Страстной *писанием* не занимался: то молитва, то «яйца», то праздники, то хозяйство, то лень и недуги.

Завтра думаю исправить статью для «Гражданина» – «Достоевский о дворянстве». Вы должны радоваться: я его хвалю там (до известной степени); Вы ведь всё таки – его *поклонник*; тогда как мне похвалить его вовсе не легко: я его «уродливых» романов терпеть не могу; хотя и понимаю. их достоинства.

В заключение письма, прибавлю, что мне всё что-то грустно последнее время: если Вы не забыли, что я Вам говорил о значении в моей жизни годов 40–41, 50–51, 59–61, 70–71, 80–81, то Вам будет понятно то подавляющее действие, которое имеет на меня цифра 91! Жду всё какого-то события, перелома в жизни моей, – быть может, и смерти...

Обнимаю – и прошу по-прежнему любить

Вашего К. Леонтьева

Р. S. Знакомы ли Вы со статьями Розанова в «Русск. Вестн». и в «Моск. Ведом»?

Познакомьтесь, *прошу Вас*, с Говорухой-Отроком, который пишет в «Московск. Ведом». под именем Юрия Николаева. Мы с ним прошлой осенью сошлись. У Вас найдётся много общего, Он живёт в Кокоревской гостинице, за Москвой-рекой.

–18–

Письмо LVIII

26 мая 1891 г. Оптиная пустынь.

Крепко обнимаю и благодарю милого моего «приват-доцента» за поздравление!

Слежу, насколько умею, внимательно за списком приезжих на выставку в Москву важных сановников; но до сих пор не

видать ни Делянова, ни Филиппова, ни кн. Волхонского. Так что до сих пор не имею утешения знать, пригодились ли мои письма, карточки и советы. Буду ждать с нетерпением; надеюсь, что не замедлите известить...

Отчего бы Вам теперь, когда П. Е. Астафьев имеет свою типографию (сказать мимоходом, всё-таки «хамство!»), не напечатать у него сборника Ваших стихотворений? О том, чтобы были отзывы, хоть краткие (в газетах), я позабочусь и сам, и через других. Подумайте.

В первых числах июня жду Фуделя, – получил от него предупреждение.

Думаю часто о бедном Ив. Ив. Кристи. Последнее письмо его (в феврале) было довольно ясно и умно; но с тех пор не пишет вовсе; хотя я и ему посылал вырезки своих статей из "Гражд"., – впрочем, без писем. «Бедным» я его называю не столько потому, что он был недавно так болен, – Бог даст, поправится; но потому, что он уж слишком как-то *связан* с родными своими, – гораздо теснее, чем бы нужно для человека, годного в хорошие «деятели». «Враги человеку – домашние его!» Здесь это как раз у места. *Любя*, враги будущности!

Чуфрин пишет, что был у Вас и вынес самое приятное впечатление из знакомства с Вами.

Весьма возможно, что я после Успеньева дня опять буду в Москве. *Нужно*. (Только не для дурацкой литературы; избави меня Боже от такого малодушия в 60 лет! Не думайте этого)¹⁵⁷.

Жена моя и Варя сердечно благодарят Вас за память.

–19–

У Вари теперь 2 мальчика уже; а жена моя всё также шляется туда-сюда, мечтает по-старому о путешествиях, и то гневается на всех, то помирает со-смеху. Привык, привык, а всё-таки иногда очень тяжело видеть в таком грязном и униженном состоянии женщину, на которую когда-то *любовался* и которую любил не только сердцем, но и воображением, ибо *тогда* в ней была *действительная* самородная, своеобразная, безыскусственная поэзия, а *теперь* остались своеобразный идиотизм и тоже весьма уж безыскусственная грязь и неряшество. Иногда – «ничего»; ну, а иногда – *и крест!!*

Недавно я получил из Москвы. письмо от одного из лучших Оптиных монахов – отца Эраста (в миру – Эраст Кузмич Выдропский); от. Амвросий послал его по одному важному монастырскому делу. Он очень интересуется судьбой моих сочинений (гораздо больше Вашего, *как оказывается*); зашёл к Салаеву и спросил о моих книгах. Ему сказали: «идут!» Я этого не ожидал, и даже не понимаю, откуда Салаев их берёт. Они все («Восток. Россия и Славянство», 2 тома) в складе в Цензурном Комитете, под надзором сторожа Якова Архипова и под контролем С. В. Залетова, старшего секретаря Комитета. Они ничего мне не пишут, и я опасаюсь, что у от. Эраста с приказчиками Силаева вышло какое-то недоразумение. Не потрудитесь ли, Анат. Алекс., навести об этом справки *поточнее*? Будьте так любезны! Прибавлю ещё, что я поручил экземпляров 20 на комиссию Васильеву, на Страстном бульваре. Хорошо бы у самого хозяина расспросить: он – порядочный человек и меня лично знает.

Ну, до свидания. Прекрасно было бы, если бы Вы побывали здесь раньше августа, – ибо мой план – ещё только план и больше ничего.

Профессорше от меня, жены и Вари – искренний приветь.

Обнимаю ещё раз.

Ваш К. Леонтьев

P. S. Недавно пересматривал Вашу статью о Гаршине, и опять остался недоволен *недомолвками* и вредными *осторожностями*. Уверяю Вас, что это беда для критика: всё лучшее, всё своё так *в душе и останется!*..

–20–

Письмо LVIII

19 июля 1891 г. Оптиная пустынь.

Голубчик Анатолий Александрович!

Если Вы уже в Москве, то поскорее известите меня на ответном бланке. Я хочу просить Вас сделать за меня *два дела (нелитературных)*. Получив известие; напишу закрытым письмом.

Вас. Вас. Розанов живёт теперь под Москвой, на Воробьёвых горах, дача И. А. Фролова, – и, вероятно, пробудет

до возобновления лекций (до 15 августа?).

Ваш *К. Леонтьев*

Р. S. 20 июля. Получил письмо от Розанова. Переводится в г. Белый, Смоленской губернии; пишет ещё, видимо, из Москвы. Он, должно быть, весьма неаккуратен.

Письмо LIX

4 августа 1891 г. Оптиная пустынь.

Вчера получил Ваше письмо из Скрылевки. Не зная, что Вы уехали из Москвы, писал недавно туда два слова, – и, конечно, ответа не получил. Пока живём день за день.

Secundo Septembrio abeo(?) in Sanctum Tr.-Sergium. Pecunia, habeo satis¹⁵⁸. (Какова латынь! И то Погожев помогал). Поэтому – до свидания!

У меня до 16 августа гостит Погожев. Филиппов был, но всего сутки. Вл. Соловьев обещает гостить у Оболенского в сентябре.

Ваш *К. Леонтьев*

Письмо LX

8 сентября 1891 г. Сергиево-Троицкий посад.

Дорогой Анатолий Александрович, я было думал, что сегодня меня посетит кто-нибудь из московских друзей, – однако, прогадал! А именно вначале-то моего сюда переселения особенно сильно чувствуется не только одиночество

–21–

(это так уж и быть бы!), но и совершенная *физическая* беспомощность моя! Мой Егор ничего ещё не знает, и может быть полезен только для услужения и мелких покупок. А между тем необходимо же к октябрю искать квартиру, – во-первых, для себя, а может быть и другую (попроще) для Лиз. Павл. и Вари. Кто будет ходить или ездить? Погода испортилась, видимо, надолго: кашель мой хуже; я даже и в Церковь уже не могу ходить, – и, по всем признакам, зимний «затвор» уже начался раньше обычного. Я рассудил, что мне лучше всего выписать сюда на несколько дней Александра из Мазилова. Почта у них с половины августа закрывается, и прямого сообщения для писем нет; но есть у Дорогомиловский заставы лавка некоего И. И.

Трусова, через которого письма доходят в Мазилово очень верно. Третьего дня я и послал через него *заказное открытое* Александру с приглашением или приехать, сюда поскорее, или, если нет вовсе денег, то ответить мне поскорее; я вышлю ему на дорогу... Сегодня ждал его, – нету! Терять времени нельзя по многим причинам, которые касаются не только меня, но и Вари с детьми. Поэтому прошу Вас, голубчик Ан. Ал., съездите к этому Трусову в лавку, узнайте всё о письме и попросите его, нельзя ли как-нибудь ускорить приезд Александра. Если нужны деньги, дайте ему, пожалуйста, рубля 2–3. На возвратном пути Александр привезёт Вам.

У меня денег достаточно, слава Богу; но денежное письмо позднее получите; а мне уж, право, становится тягостно более недели сидеть взаперти и знать, что время идёт к холодам, а и квартира всё не ищется, и судьба семьи на эту зиму не решается... Вот почему и день один дорог.

Передайте также прилагаемую записочку Ф. П. Чуфрину. Не знаю наверное, по старому адресу ему писать или по другому.

Всё деловые да хозяйственные письма теперь... О чувствах и об идеях поговорю изустно – с тем, кто посетит меня. А теперь писать ни о чём, кроме дел, не могу! Впрочем, и батюшка от Амвросий говорит, что о теле (т. е. о необходимом) надо всегда прежде позаботиться, потому что и Бог прежде создал тело, а потом душу.

–22–

Да вот ещё две просьбы: 1) Когда возьму квартиру, не согласитесь ли Вы вместе с Авдотьей Тарасовной поискать для меня *мебель* у Сухаревой башни? Тогда мне яснее будет, сколько чего нужно.

А 2) не пришлёте ли Вы мне чего-нибудь почитать? Читаю духовное каждый день, да день-то длинен, – хочется и светского. Пришлите посылкой – и напишите, сколько стоит. Очень хочется давно с *былинами* русскими *основательно* познакомиться; не устроите ли Вы мне это?

Обнимаю Вас крепко. Хотелось бы о многом и многом поговорить, – между прочим, о статье Юрия Николаевича против Мечникова. Очень остро и искусно! Это замечательно,

что *орудие насмешки* мало по малу перешло в наши руки. А долго было наоборот. Дай Бог!

Как мне жаль, что бедная Александра Георгиевна¹⁵⁹ так опасно больна! Вообразите, я в 1870 году видел, как её крестили в Корфу. Афинский митрополит суровый старик в прекрасном белом глазетовом облачении, пожертвованном из России, вынул крепкую, красную девочку из купели и поднял её кверху, обращаясь к толпе. И все закричали: «зйто!» В церкви, впрочем, были только все именитые и чиновные люди, а народ наружи. Но когда народ услышал наш крик, то и вся площадь тоже закричала: «зйто!» И на портрете – невестой – она очень мне понравилась... А теперь – вдруг умрёт! Очень жалко!

Ваш К. Леонтьев

Письмо LXI

2 октября 1891 г. Сергиев Посад.

Голубчик Анатолий Александрович. Вы живете близко от угла Пречистенки и Зубовского бульвара, на котором дом Лихутиной и квартира матери Влад. Серг. Соловьева: он у неё всегда и живёт, когда бывает в Москве. Зайдите туда, если возможно (разумеется), безотлагательно и узнайте, уехал он или нет. И если уехал, то куда? Если же он в Москве, то выручите, наконец, у него мою рукопись (3 первые главы статьи, запроданной уж

–23–

год тому назад Цертелеву. Вы, кажется, её знаете? Не помню). Он в «Париже» (бывшей гостинице Шевалдышева) не застал меня дома и оставил карточку с надписью: «Рукопись Ваша нашлась. Куда Вам её выслать»? Служитель мой отдал мне эту карточку в прошлый четверг, а я в прошлую же пятницу, возвратившись сюда, написал Соловьеву, чтобы он высылал её мне скорее, и с адресом. И вот ровно неделя, а *рукописи я ещё не поручал!* Не знаю, что и подумать. Это дело, как заколдованное, целый год не кончается! Пожалуйста, помогите.

Около 10–12 октября я надеюсь перейти вниз, на известную Вам квартиру¹⁶⁰, и тотчас же приняться за занятия. Конечно, если к тому времени эта рукопись не окажется в моих руках, я, в крайности, начну готовить статью для «Русского Обозрения» и

по черновой. Но всё-таки не хотелось бы прибегать к этой крайности, ибо многое, – кажется, лучшее, прибавлено было прямо на бело.

Что за странный стал этот человек – Соловьев!?

Что же Фед. Павл. не дал мне своего адреса? Старый, с 3 номерами дома у Петровских ворот, у меня цел, но я не знаю, там ли он или переменил. Я много о нём думаю и даже тревожусь за него, – тем более, что ничего *сейчас* ещё не придумаю для него сделать; но молю Бога, чтобы Он и его подкрепил и мне доставил бы случай вывести его на дорогу.

Думал и об Вас. И нахожу, что Вы напрасно медлите писать Любимову¹⁶¹. Если уже решено, что писать ему можно, то зачем же откладывать до Рождества? Пока Вы будете собираться, эту сумму назначат другому, и Вы будете наказаны за Ваше, по-моему, необъяснимое кунктаторство. Впрочем, может быть, есть условия, о которых Вы мне не говорили? Не знаю.

Авдотье Тарасовне – мой привет. Ваш *К. Леонтьев*

Письмо LXII

17 октября 1891 г. Сергиев Посад.

Милый друг, Анатолий Александрович! Весть о кончине от Амвросия не застала меня врасплох: я *давно*

–24–

уже приучил мою мысль к этой утрате. Он был слишком уже слаб, чтобы можно было надеяться на продолжение его жизни. Разумеется, ни один духовник уже не может мне заменить его. Будем *так* доживать наш грешный век! Чуфрин уехал в Оптину. *Рукопись* получил¹⁶².

*Марлю*¹⁶³ не высылайте, – подождём случая. Спасибо Вам. А у меня лихорадка¹⁶⁴; едва хожу; не знаю, что *есть*, – всё не подходит... И, по правде сказать, порядочно-таки тоскую от этого.

Ваш *К. Леонтьев*

Письмо LXIII

22 октября 1891 г. Сергиев Посад.

Дорогой Анатолий Александрович! Нельзя ли как-нибудь достать для меня *подлинник ужасного реферата* Вл. Серг. Соловьева¹⁶⁵?! Читаю в "*Моск. Вед.*", и глазам своим всё не

хочу верить! Неужели? Неужели? Так всё *прямо и дерзко* – в России 90-х годов?! И ни у кого не найдётся силы как следует ответить!

К. Леонтьев

Письмо LXIV

23 октября 1891 г. Сергиев Посад.

Я думаю, с тех пор как я переехал к Троице-Сергию, Вам, милый доцент, стало много труднее жить на свете... Того и гляди, опять письмо от меня, если не прямо с «комиссией» какой-нибудь, то всё-таки с какой-нибудь просьбой, требующей ответа. И это, конечно, нарушает

–25–

олимпийское и мудрое равновесие Вашего духа. Что ж делать! И дружба имеет свои терния!

Только что вчера послал Вам открытое письмо о «реферате» Соловьева, как уже пишу другое... На этот раз главным делом о Чуфрине.

Пожалуйста, как только он приедет, так попросите его приехать ко мне дня на три. И если он из Оптиной привезёт с собой какую-нибудь новую статью, о похоронах ли от. Амвросия или о чём-нибудь вообще до него касающейся, то пусть привезёт мне для отправки в «*Гражданин*». Ведь печатать по разным газетам выгоднее для большего прославления имени нашего общего духовного благодетеля.

В «*Гражд*». до сих пор не было *ничего*, – вообразите! Не знаю, что ж делают в Оптиной все эти Шидловские, Отцы Эрасты и т. д. И в Шамардине есть образованные монахини! Удивительно!

Об *реферате* Соловьева не беспокойтесь больше. Вчера узнал, что он будет напечатан в «*Вопросах Философии и Психологии*».

Эта история меня сильно поразила и огорчила!..

Все мы (и я прежде всех!) бессильны, и нет у Православия истинно хороших защитников. Юрий Николаевич (спаси его Господи!) бьётся почти-что один. Но и его возражения очень недостаточны.

Неужели же нет никаких надежд на долгое и глубокое возрождение Истины и Веры в несчастной (и *подлой!*) России нашей?.. Не знаю, что и подумать, и *чрезвычайно скорблю!*..

Возражать сам, по многим и важным причинам, не могу. Перетёрлись, видно, «струны» мои от долготерпения – и без *своевременной* поддержки... Хочу поднять крылья – и *не могу!* Дух отошёл! Но с самим Соловьёвым я после этого ничего и общего не хочу иметь... Жду только прочесть реферат, чтобы написать это ему.

И ни от кого другого не жду такого возражения, *какое нужно!*

А нужно вот какую постановку – *прямую*:

1) Да, забота о личном Спасении души есть трансцендентный эгоизм, но кто верит в Евангелие и Св. Троицу,

–26–

тот и должен прежде всего об этом заботиться. *Альтруизм* же «приложится» сам собой.

2) *Личный* альтруизм может смягчить и сделать сносными самые суровые учреждения (*мы глазами*, а не по слухам, видели на крепостном праве, при Николае Павловиче), – смягчить настолько, *насколько нужно*; ибо излишние смягчения массам *неполезны*, даже и с христианской точки зрения: усиливают гордость.

3) *Правда*, что неверующие люди сделали гораздо больше, не для *ощутимого благоденствия* (это ещё вопрос), а для *уравнительного прогресса*, чем верующие. Но тот, *кто верует*, поймёт из этого не то, что хочет понять негодяй Соловьёв, а то, что *сам прогресс – нехорош...* и что. до него, в сущности, христианству и дела нет. Оно может только *допускать* его, как неизбежность, и в житейской практике мириться с ним, пока он (прогресс) не идёт противу Церкви открыто. И только.

Прочтите это Юрию Николаевичу. Я уверен, что он согласится с этим; но уверен также, что так, «ребром» он не решится поставить вопрос печатно.

А то, что Александр II, Ростовцев, Милютин, Самарин и др. не были «безбожниками» – это возражение в высшей степени *невыгодное*. Во-первых, в *степени* церковности этих деятелей

позволительно сомневаться. Думаю, что большинство их было одинаково далеко и от «безверия» и от истинно-церковного христианства. Они были все именно «умеренные либералы»; не отвергали и не *руководились*, не *подчинялись*. Самарин позволил себе напечатать, что есть «нравственные атеисты», которые ближе к Богу, чем многие «Благоверные», «Высокопреподобные» и т. п. Вот их (славянофилов) церковность! Ни от. Амвросий, ни Филарет или Никанор, ни Тихон Задонский – этого бы не сказали. Моей племяннице, Марье Владимировне, просившей у от. Амвросия разрешения молиться за отца (который, умирая, торжественно отказался принять священника), старец дал особую молитву, где испрашивается *пощада* у Бога в том, что она, по личному чувству, дерзает за безбожника молиться...

Вчера был у меня кончающий курс и весьма умный академик Попов (знакомый Тихомирову); он тоже жало-

–27–

вался на это возражение Говорухи и очень верно заметил: «Все эти деятели, конечно, не постольку были эмансипаторы, поскольку они были религиозны, а *постольку, поскольку прониклись европейскими идеями*»! Вполне верно! Вполне!

И ещё – об «эгоизме». Если-бы покойный старец Амвросий 25-летним юношей *не думал бы исключительно* о спасении своей души, если бы не вдохновлялся тогда тем, что я зову *трансецедентальным* (загробным) эгоизмом, а думал бы о том, чтобы улучшать земную жизнь других, то из него вышел бы или гордый и раздражённый, или пустой человек; но думая десятки лет лишь о *своём* спасении; он стал великим спасителем других: он спас Ф.П. Чуфрина от самоубийства; он меня окаянного и многогрешного поддерживал на правом пути в течении 17 лет; он *многое* множество других людей обращал, утешал, исправлял и т. д.

Вот так надо брать это дело за *корень*! Грубо, ясно, смело. А необходимо... Да! *эгоисты*; но так нужно. Да! неверующие сделали революции и реформы. *Оттого* они и скверны... И прогресс есть разложение...

А так (кроме меня, *прежнего*) никто не хочет писать...

Я же *теперь*, по *предсмертному завету* моего великого учителя, буду писать впредь или по *нужде* (денежной), которой, слава Богу, сейчас нет, или по *большой* уж охоте, которой быть не может у 60-летнего человека, давно уже утомлённого молчаливым презрением одних и недостойным предательством других.

Господи! Зачем вы все так *осторожны*? Уж не «практичность» ли какая-нибудь? Смотрите, пересолить не долго. Есть всему *время*; иной раз и эта кажущаяся «практичность» бывает в высшей степени непрактична.

Это отчасти и к Вам, мой добрый друг, Ан. Ал., относится. Я помню и у Вас что-то: «Ангелы кротко» и т. д.

Изгнать, изгнать Соловьева из пределов Империи нужно, а не... И т. д.

Ваш *К. Леонтьев*

–28–

Письмо LXV

31 октября 1891 г. Сергиев Посад.

Друг мой! На ваше маленькое письмо отвечаю большими. Почти угадал, что это *Вы* – автор статьи «Какого вы духа?» Колебался между Чуфрииным и Вами, но уже до получения Вашего письма решил в Вашу пользу на следующих основаниях: 1) *Язык* проще и чище, чем у Ф. П., который с трудом ещё отвыкает от изысканных выражений; 2) *Письмо моё* было послано *Вам*, и в нём были некоторые мысли, прямо вошедшие в статью; 3) Чуфрин гостил у меня три дня и уехал вечером накануне появления статьи, – когда ж было успеть? 4) По его личному, страстному, а не только духовному, чувству к от. Амвросию, он не позволил бы себе сказать то, что мы сказала: «если бы смолodu от. Амвросий» и т. д., «то, может быть, из него вышел бы пустой или раздражённый человек»...

Доволен ли я? Я уже В. А. Грингмуту писал (при случае), до чего доволен, и бескорыстно и по окаянности моей (т. е. по тщеславию). Вообще – эта полемика и радует меня и волнует. Я все боюсь, чтобы Соловьев не вывернулся; но, видно, Грингмут и Говоруха не пожалели трудов, не поленились завестись справками. А я? Я могу только молиться за них, благословлять

их, восхищаться их возражениями, – и только!.. Ветеран, инвалид, бессильно, но радостно машущий костылём своим, при чтении о подвигах и победах своих соотечичей...

Впрочем, хочу чужими руками жар загребать... Попытаюсь хоть советы давать. Надо бы, *по напечатании реферата* (хотя бы и в искажённом виде), чтобы *духовенство* наше, наконец, возвысило свой голос. Можно бы предложить Иванцову-Платонову или Сергиевскому... А лучше всего было бы, если бы г. Петровский обратился с просьбой к Великому Князю Сергею Александровичу уговорить митрополита Иоанникия, чтобы он сказал сам проповедь против этого смешения христианства с демократическим прогрессом, или обнародовал какое-нибудь краткое послание к своей пастве. Скажут: *много чести*? Я не согласен. Преосв.

–29–

Никанор удостоил же внимания своего Л. Н. Толстого; а что такое проповедь этого самодура и юрода сравнительно с *логической* и связной проповедью сатаны – Соловьева!

Не надо переходить в такой практичности через край (т. е. *не прославлять* посредством «анафемы»). Из двух зол: ещё несколько больше прославить и оставить паству в недоумении, – конечно, первое лучше. Это раз. А вверх того, хотя я лично ещё не видал ректора здешней академии от. Антония (он у меня был, но застал спящим после обеда, – а теперь сам болен; но мы обменялись книгами и т. д...), но непременно напишу ему письмо, в котором буду *умолять* возразить Соловьеву. Опасаюсь только, что он сам (по некоторым признакам) либерал-демократ; но, однако... в какой мере? Не в такой же, в какой стал Соловьев,

И ещё: не хотите ли Вы с В. А. Грингмутом и Говорухой, чтобы я написал епископу Феофану, затворнику Воронежскому? Говорят, он отвечает на письма.

Если Вы, по совещании, найдёте, что это хорошо, то надо собрать мне все №№ «*Московск. Вестник*», в которых была и будет эта полемика, для отправки к нему. И непременно книжку журнала («*Вопросы Философии и Психологии*»), где будет

реферат. *Своих №№* я не отдам никому. Феофан – *старец*, и притом более *учёный*, чем от. Амвросий и другие.

Я предлагаю такого рода план: *сперва* добиться, чтобы духовенство возвысило голос, – тогда для недоумевающих всё будет ясно и авторитетно. *Потом*, когда этого добьёмся, употребить все усилия, чтобы Вл. Соловьева выслали (навсегда или до публичного покаяния) за границу. Государство Православное не имеет права всё переносить молча! И, *наконец*, по высылке, сделать секретное цензурное распоряжение такого рода: его книг не выпускать; но если кто вздумает писать о Вл. Соловьеве, то *можно*, но подвергать, по исключению, *предварительной цензуре* даже и *назначенное для бесцензурных изданий*: опровержения, нападки – хорошо; защита – нельзя.

Л. А. Тихомиров очень этого (высылки) боится, полагая, что это создаст ему окончательный «ореол». Но, во-первых, если и так, то что же делать? Видно, этих «орео-

–30–

лов» не избежишь при серьёзной борьбе. А во-вторых, при таких суждениях забывается то легкомыслие и даже та подлость, которые свойственны всякой публике, а нашей пустоголовой и подавно. *Забывают* дряни всякого, столько замолчи или удались. Чернышевского, на моих глазах, при жизни как раз забыли; Герцена почти вдруг бросили и т. д.

У нас этот «ореол мученичества за идею» – соломенный: ярко вспыхнет – и потухнет скоро. Ну, да и страх что-нибудь да значит для будущих писателей: не всякому хочется в изгнание.

И ещё соображение касательно *самого Соловьева*. Что он будет делать за границей? Положим, он может писать по-французски... Но что? С *настоящими верующими* католиками он тоже несогласен; они гораздо ближе к нам, чем к нему. Третьего года А. П. Саломон, один из самых умных и тонко-образованных русских людей, каких только я знал, – человек увлекающийся и сложный (в одно и то же время приверженец от. Амвросия и горячий почитатель Соловьева), – говорил мне, что *иезуиты Соловьевым* очень недовольны, и будто говорили ему (в Париже):

– Мы Вашу книгу «La Russie et l'Eglise Universelle» не одобряем (несмотря на благословение Папы, – данное, впрочем, *автору*, а не *книге*... Вежливость!) и будем её влиянию всячески препятствовать. Мы не находим полезными какие-то массовые, национальные движения для соединения Церквей; мы занимаемся только *личным уловлением душ*. – (Т. е. тем же, чем и у нас верующие рады заниматься).

Что же ему будет делать между католиками и атеистами-демократами? Там всё резче и яснее, чем у нас по этой части. Придётся, чтобы влиять и иметь успех, сделать что-нибудь одно из двух, «сесть на один из стульев» (между которыми он сидит теперь, по выражению Грингмута): или отречься разом и от демократии и от православия уже *явно*, т. е. перейти окончательно *и лично* в чистый и прямой католицизм, – тогда у нас от него отступятся и все наши нигилисты и все недоумевающие полу-православные; или же стать открыто на сторону дальнейшей

–31–

революции и объявить, что Папство и Православие – одинаково *вздор*! Куда же тогда улетит его прежняя слава, как *мистика*? Или, наконец, продолжать висеть в унынии, бессильном раздражении и без практического веса – между небом и землёй...

Изгнанием можно этого достичь, снисхождением в России – никогда! Вот о чём советую подумать в редакции «Моск. Ведом». Прочтите им всё это.

Принялся, наконец, сегодня переделывать известную Вам статью для Цертелева (на счёт Астафьева). Батюшка велел кончить. И теперь думаю: Господь избавил меня от печальной и тяжёлой беды; хорошо, что он (Соловьев) прошлого года поссорился с Цертелевым за жидов и отказался от *роли судьи моего*, – так что теперь я ему ничем не обязан и могу свободно прервать с ним. Жду только реферата, чтобы написать ему письмо, яко мытарю и язычнику.

От *моих*, вообразите, около месяца – ни слова. До чего Варя-то ленива стала! Это ужасно.

Ваш К. Леонтьев.

Письмо LXVI

Ан. Ал. Александрову.

(Загадка).

За упоминание (на лекции, которая была в «Московск. Ведом».)¹⁶⁶ которого исторического деятеля (времени Екатерины II) я наиболее благодарен?

К. Леонтьев

Сообщил А. А. Александров

Харлампович К.В. К истории борьбы с пьянством на Руси // Богословский вестник 1915. Т. 1. № 1. С. 32–45 (3-я пагин.)

–32–

Решительный удар пьянству в России нанесён в наши дни, одновременно с началом войны с другим вековым врагом славянства – немцами. Закрытие сначала на время мобилизации, потом на весь период военных действий казенных винных лавок и ограничение продажи вообще спиртных напитков показали, с одной стороны, что правительство хочет и властно бороться с алкогольной отравой, а с другой стороны – спокойствие и даже радость от этого шага опивавшегося до сих пор русского народа обнаружили, что он может обойтись без хмельных напитков. Таким образом, классическое изречение вложенное летописцем (или автором особой повести) в уста кн. Владимира: «Руси есть веселье питье, не можем без того быти», теперь потеряло свой живой смысл, хотя довольно верно характеризовало отношение к охмеляющим питьям, русских не только X–XII вв., но и всех последующих», вплоть до настоящего момента.

Издавна засвидетельствованную любовь славян вообще и русских в частности к хмельному некоторые ставят в связь с строем земской жизни и готовы даже идеализировать ее, что касается давних времен: *почетные и честные братчины, пиры и беседы*, на которых «братски сходился человек с человеком, сходились мужчины и женщины», содействовали тому, что «скрепленная весельем и любовью, двигалась вперед социальная жизнь народа», «и питейный дом делался центром общественной жизни известного округа»¹⁶⁷. Но насколько эта идеализация не со-

–33–

ответствовала исторической действительности, достаточно вспомнить свидетельство о пьянстве русских араба Ибн-Фоцлана (X в.): «они предаются питью вина неразумным образом и пьют его целые дни и ночи: часто случается, что они

умирают со стаканом в руке»¹⁶⁸. Это мрачное веселье и любовь только к вину! И подобные картинки приходилось наблюдать чрез полтора-два десятка лет преп. Феодосию, хотя русские подверглись уже благотворному влиянию христианства. Печерский игумен видел, как пьяные ползали на коленях, не имея возможности стать на ноги, как валялись в грязи и навозе, на посмеяние всем людям¹⁶⁹...

Можно было бы думать, что в отношении к хмельным напиткам русские после крещения не изменились. И, действительно, есть данные полагать, что христианская церковь не отнеслась с решительной строгостью как раз к тем языческим обычаям, которыми сопровождалось пьянство, и даже как будто санкционировала их. Апостол России, святой князь Владимир, отличавшийся в язычестве любовью к пирам, сделавшись христианином продолжал устраивать частые «почетные столы», но в этот раз с благословения церковной власти, поощрявшей благотворительность, ибо в праздники Владимир кормил не только дружину, но и нищих и духовенство¹⁷⁰. Добрая цель этих пиров заставляла духовенство закрывать глаза на излишества, которым предавались пирующие, в том числе сами духовные... Не могло духовенство запретить и те пиршества, которыми сопровождалась похороны и поминки умерших у русских славян: этот языческий обычай был даже поддержан, потому что и духовенство проповедовало необходимость молитвенного поминовения усопших в некоторые дни и поощряло кормление нищих, сбиравшихся на поминки, и самих духовных, являвшихся первыми гостями на этих трапезах. По тому же мотиву поддерживались и всякие пиршества – по случаю семейных ли торжеств или церковных праздников, случайно совпавших с праздни-

–34–

ками народными. Иногда приспособление духовенства к народным праздникам и обычаям шло так далеко, что оно допускало или совмещение в один день христианского праздника с языческим или употребление чисто языческих обычаев и обрядов. Из одного слова мы узнаем, что священники ради своих «окладов» позволяли обычай ставить

во второй день Рождества Христова трапезу Роду и Рожаницам и освящать ее тропарем Богородицы. А автор другого слова прямо заявляет, что духовенство поощряло такой обычай, как освящение на праздничных пирах брашен и питий по язычески: «попове и книжницы – одни, видя деяния злая и слыша о них, не хотят учить, другие же и сами приобщаются им, допускают совершение помянутого языческого действия и ядят моленное то брашно»¹⁷¹. Если в подобных случаях можно утверждать попустительство со стороны духовенства, то ему уже прямо принадлежала инициатива в введении в русскую жизнь чисто-христианского обычая, тоже прикрывавшего собою любовь к хмельному. Разумею пение тропарей и выпивание каждый раз чаши вина в честь святых на праздничных трапезах. Этот греческий обычай, пересаженный на русскую почву, повел к чрезмерному умножению числа тропарей и – чаш. Преп. Феодосию в конце XI в. пришлось уже, борясь с злоупотреблением, установить только три чаши – в честь Иисуса Христа и Девы Марии и во здравие государя¹⁷².

Преп. Феодосий не один боролся с народным пьянством, но оно все росло и росло, потому между прочим, что оно стало под защиту церкви. Мало того, что служение Бахусу отправлялось под покровом христианских праздников и обычаев, оно нашло приют в самих церквях. Для церковных торжеств, трапез, стало отводиться помещение в самих храмах, в западной части их, получившей от того название «трапез».

Приходские пиры, называвшиеся иначе братскими пирами
–35–

или братчинами, несомненно вели начало от языческих праздничных жертв и поминок предков, сопровождавшихся пиршествами и тризнами¹⁷³. Приурочены они были к большим или престольным праздникам – к Рождеству, к Петрову или Николину дню, отчего и назывались *петровщиной*, *никольщиной* и т. д. Кроме чисто религиозного характера братчины имели значение моральное: они были выражением приходской солидарности и любви, охватывавшей весь ли приход, как было на севере России, или только членов братства, как в юго-западной Руси. Был в них и экономический

момент: доходы от сваренного пива или мёда шли на нужды прихода и церкви.

Но, несмотря на столь высокие цели, соединявшиеся с древнерусскими братчинами, и несмотря на святость места, где они совершались, людская слабость допустила и здесь с течением времени ряд злоупотреблений: благочестивое питье сменилось безобразным пьянством, братское трапезование выродилось в ссоры и драки, даже со смертоубийством. Случалось это тем чаще, чем больше «складочное пиво» мешалось с казенным вином. Для этого же смешения возможность была тем большей, что «государев кабак» обычно бывал вблизи церкви¹⁷⁴. Еще песня о Ваське Буслаеве отметила эту близость и эти переходы людей, любивших выпить, с мирского пира в кабак и обратно:

Послышал Васинька Буслаевич
У мужиков Новгородских
Канун варен, пива ячн्या.
Пошел Василий со дружиною,
Пришел в братчину в Никольщину.
«Не малу мы тебе сыпь платим,
За всякаго брата по пяти рублей».
А за себя Василий дает пятьдесят рублей.
А и тот-то староста церковной
Принимал их в братчину в Никольщину.
—36—

А и зачали они тут канун варен пить.
А я те-то пива ячн्या.
Молодой Василий, сын Буслаевичь,
Бросился на царев кабак
Со своею дружиною хороброю.
Напилися они туто зелена вина
И пришли во братщину, в Никольщину.

В результате «ребята» стали сначала бороться между собою, а потом у них пошла драка с новгородцами:

«От того бою от кулачнаго
Началася драка великая»
Васинькины «удалы добры молодцы

.....
Прибили уже много до смерти,
Вдвое, втрое перековеркали,
Руки, ноги переломали»¹⁷⁵

Как раз подобный случай смешения приходского пива с казенным зеленым вином зарегистрирован в печатаемом ниже документе, – случай, и послуживший поводом к окончательному запрещению, по крайней мере в Архангельской епархии, распития складочных пив в церковных трапезах.

Беспорядки в церковных трапезах давно уже беспокоили духовную власть, недовольную тем, что миряне, секуляризовав, так сказать, эту часть храма, сделали ее центром своей приходско-волостной жизни и превратили не только в съезжую избу, но и чуть не в питейный дом. В церковной трапезе, по своим размерам равнявшейся самой церкви с алтарем¹⁷⁶ и снабженной лавками и столами, происходили сходки по делам не только приходским, но и мирским, земским и государевым. В ней отправлялось правосудие, делались сообщения («вести» и «явки») обо всем, что имело общественный интерес и что происходило в волости или за пределами её. Трапеза была местом хранения волостной казны и государевых и епископских грамот, которые в ней же и объявлялись. Прихожане тем свободнее чувствовали себя в трапезе, что

–37–

на нее, как и на самый храм, смотрели как на свою собственность. Доходило до того, что они не стеснялись отправлять в ней свои мирские дела – со всем свойственным народным сходкам шумом, гвалтом и криком – в то самое время, когда в храме шло богослужение. Вот что писал царю около 1652 г. заказной староста – диакон Никольской церкви Черевковской волости Устюжского уезда Артемий, рисуя положение вещей не только в этой волости, но и по всему Устюжскому уезду: «когда во святых Божиих церквях поют вечерню, или заутреню, и молебны, и часы, и святую литургию, и в то время в трапезе за столами сидят судьи и целовальники, и денежные зборщики с дьячками, берут всякие государевы доходы, дань и оброк, и многожды бывает во время святыи

литургии и шум и крик велик, земские судейки суды судят и всякие советы советуют мирския, и приставы на правеже держат крестьян, правят и в колоду садят всяких пенных людей, а колода устроена в трапезе». Случалось иногда, что «во время божественного пения и приходят в трапезу и в церковь кабацкие целовальники и с приставами и с кабацкими ярышками, имают всяких чинов людей в напойных деньгах, и люди смятутца в церкви и в трапезе, – бывает в то время у них шум и крик велик, что церковного пения не слышать»¹⁷⁷. Зло приняло такие размеры и так укоренилось, что с ним не могло покончить даже вызванное челобитной диак. Артемия строгое, под угрозой ссылки в Сибирские дальние города, запрещение подобных безчиний со стороны государя. По крайней мере тридцать лет спустя (в 1683 г.) Великоустюжскому епископу Геласию пришлось вновь обратить внимание на злоупотребление прихожан церковными трапезами, причем он попытался совсем освободить последних от служения мирским целям. Владыка распорядился, чтобы, «приходя приходские люди к церквам Божиим и в церковных трапезах, всяких чинов люди для всяких своих земских и мирских дел сходов не чинили, и меж

–38–

собою великия раздоры и мятежи и неподобья матерныя брани и бои не были»¹⁷⁸. Речь шла о переносе мирских сходов и обсуждения житейских дел из трапез и церквей в другие места, и фактически это было возможно и легко, потому что еще в начале XVII в. кое-где уже были особые земские или «схожия» избы¹⁷⁹. На этот путь направляли и духовные власти. В соседней с Устюжской Холмогорской епархии архиеп. Афанасий как раз в это самое время (1682–1702) указывал, что нужно строить земские избы, и определял минимальное расстояние, в каком они должны находиться от храмов (20–25 саж.)¹⁸⁰. Труднее было прихожанам отступить от трапез, как мест сходов по земским делам, по соображениям принципиального характера, в виду вековой привычки собираться там и убеждения, что трапеза и церковь – мирское строение. Но конец XVII в. и начало XVIII-го, эпоха Петра Великого, были временем, когда и светское правительство и духовное ополчились на

автономию прихода, на право выбора духовенства и церковных старост и на другие привилегии мирян. Расшатав или даже совсем уничтожив многих из них, легко уже было выселить из церквей мирские сходки.

Но не так легко было заставить прихожан отказаться от трапез, как места совершения братчин и других пиров, связанных с церковными обычаями, ибо они имели и давность большую и часто поддерживались низшим духовенством, лично в том заинтересованным. Черевковский диакон Артемий свидетельствует, что бесчиние в трапезах умножалось в праздничные дни, когда там пили пиво и происходили брань и драки в церкви. На все запрещения «такого нечестия» со стороны священника и диакона крестьяне одно твердили: «у нас де то издавна зачалось,

—39—

были де прежде попы и лутче вас, а нам про то не запрещали, сами с нами пили и нас благословляли».

Яркую бытовую картинку таких «благословленных» попами пиров-братчин дает та же челобитная: «Да у них же бывает по Владычным праздникам или в которой волости храм святому, и крестьяна варят пива на поварне, и привозят к праздничной вечерни бочек по десяти и болши, и ставят бочки в трапезу, нацедят пива в сосуды и приносят в церковь, и поставят на стол перед Владычним образом или Пречистыя Богородицы или которой во имя храм праздник, отпоют святую литоргию и над кануном, и крестьяна соберутца в трапезу пива пити и напьютца до пьяна; и бывает от пьяных шум велик и брань неподобная и срамословие у них между собою о пиве драка и шум и вопль и срамословят всякие словеса бесстыдно». Пользовались прихожане трапезами и для поминаний и свадеб и даже как будто для «вспрыскивания» продажи-купли. «А когда они крестьяна родителей помянут – докладывал тот же диакон – и приносят в церковь к панахиде пивной канун и ставят в ряд с кутией, да приходит в торг продавать зайцы давленые, а по мясоедам свадьбы играют, лучица (случается) против среды и пятка, а приезжают к венчанию ввечеру поздно среди ночи, а после венчания продолжитца стол и питье до заутреннего

пения». Таким образом, церковные трапезы превращались в городские рестораны или залы для поминальных обедов и свадебных ужинов. Мало того, диакон Артемий констатировал и «иное безчиние» в них: «после Рожества Христова и до Крещения после вечерни молодые люди в трапезах играют всякими играми и кощунуют, всякое словеса бестыдно говорят», причем на замечания по этому поводу так оправдываются: «церковь де и трапеза – строение наше, как де хотим, так и играем»¹⁸¹.

Царским указом, вызванным челобитной Артемия, были осуждены все виды «безчиния», на которые жаловался последний. Но если, несмотря на то, остались в силе те из них, в поддержании которых не было заинтересовано

—40—

приходское духовенство, то тем менее можно было ожидать прекращения пирушек в церковных стенах: батюшки в большинстве случаев сами любили выпить не менее своих словесных овец и при этом, вероятно, получали немалую долю «пивного кануна» и съестных припасов, помимо поминальной кутьи. Вот почему еп. Геласий в 1683 г. в заботах о «церковном устройении» пытался не только выселить из трапез мирские сходки, но и пиршества. Он должен был распорядиться, чтобы прихожане «по праздникам молебных пив в церковь не носили бы и в трапезе не пили бы»¹⁸².

От выселяемых из храмов братчин страдали не только церковное благочиние, но и церковная казна. Оказывается, часть церковного достояния шла на варку сборного пива. Драгоценная для нас челобитная диак. Артемия относительно этого дает такое показание. «А на всякой год на Владычные храмовые праздники варят пив по двенадцети и больше, солод збирают миром, а хмель купят на церковные деньги. А во многих, государь, церквах скудно книгами и иными потребами, нечем воску купить на свечи и фимьяну и пшеницы на просвиры, во многих церквах просвиры приносят на жертвенник ржаные; о от того проторю многие церкви оскудели. Досталную церковную казну земския судьи и целовальники в мир розняли займами в кабалы (т. е. под росписки), а платить по кабалам тех церковных

денег мирские люди и не думают: «церковь де наша и строение наше и казна наша».

Из этого свидетельства видно, что существование братчин в том, по крайней мере, виде, какой они имели на севере России в XVII в., было тесно связано с самостоятельностью прихода, его независимостью от центральной власти, и правами на храм и на все его хозяйство. Естественно потому, что достигнуть успеха в попытке – не уничтожения братчин, а хотя бы удаления их из трапез – можно было лишь после того, как расшатана будет автономия приходов, что случилось только при Петре Вел.¹⁸³. Но брат-

–41–

чины и после того продолжали существовать, а один документ 1708 г. позволяет думать, что они все еще не порвали тогда с храмом. Приговор главной ратуши об осмотре и описи на севере России винокуренных котлов, труб и всякой винокуренной посуды предполагает наличие её между прочим в приходских церквях у церковных прикащиков (старост) и повелевает взять её за деньги, а найденные там же пивоваренные котлы – оставить¹⁸⁴. Очевидно, приготовление братского, в складчину, пива и именно под покровом церкви не запрещалось: запрещено было только цедить вино, что, значит, вошло уже в практику некоторых, если не всех, братчин...

Решительная попытка порвать давнюю связь между братчинами и храмами сделана в 1750 г. в Архангельской епархии. Найденный нами и ниже печатаемый документ свидетельствует, что в данной епархии было еще общим обычаем собираться прихожанам при церкви, в трапезах и папертях, привозить с собою пиво, напиваться допьяна, ссориться и драться между собою. Одна такая братчина кончилась столь сильным поранением священника, что он чрез месяц отдал Богу душу. Этот-то случай и послужил для епархиального начальства поводом к повсеместному запрещению распития пива в трапезах. Возможно, что в этот раз и удалось вытеснить братчины из трапез, тем более, что первые потеряли уже давно свой религиозный характер, и на самые трапезы прихожане смотрели как на простой дом или как на

царев каба́к, куда, по примеру Васьки Буслаева, совершали прогулки во время братского пира, чтобы скорее и сильнее опьянеть.

Братчины, по удалении из трапез, на севере России не прекратили своего существования¹⁸⁵. Но теперь они должны были потерять церковное значение и религиозную санкцию, хотя, конечно, и продолжали посещаться духовенством.

—42—

Как раз для середины XVIII ст. сохранилось свидетельство М. В. Ломоносова, тем более ценное, что он был северянин, дающее видеть, что священники наши не отказывались от участия во всяких семейных торжествах своих прихожан, где пахло выпивкой. В записке об обязанностях духовенства Ломоносов противопоставляет германским пасторам наших священников: те не ходят никуда на обеды по крестинам, родинам, свадьбам и похоронам, а наши попы при всякой пирушке по городам и селам первые пьяницы¹⁸⁶... В виду этого и присутствию духовенства на братчинах вне трапез едва ли уже придавался идейный смысл, особенно после того, как епархиальная власть пригрозила священникам всякими прещениями за допущение пирующих в стены храмов.

Приводимый ниже указ архиеп. Варсонофия, представляя собою видное звено в цепи мероприятий правительства, ограничивавших пьянство, насколько оно прикрывалось автономией прихода, пополняет собою скудные вообще сведения наши о судьбе такого исконного русского института, как братчины. Насколько судьба его в последние два столетия слабо освещена историческими показаниями, видно из того, напр., что новейший биограф первого Холмогорского архиерея, В. Верюжский, детально изучивший архангельские церковные отношения в конце XVII – начале XVIII ст., совершенно не знал, пережили ли братчины архиеп. Афанасия: этот автор так выражается, что они, «как кажется, ещё существовали «во времена Афанасия», но что они должны были исчезнуть, как не гармонировавшие с общим направлением, какое приняла при нем приходская жизнь, в частности не мирившиеся с контролем церковных сумм¹⁸⁷.

Имеет данный документ и частное значение – для истории Тарнянского прихода Шаргородского уезда Архангельской епархии. Тарнянский городок, где совершилась драма, приведшая к изгнанию из церковных трапез братских пиров, по Краткому историческому описанию приходов и

—43—

церквей Архангельской епархии, II, 35 (Архангельск. 1895), представляется самостоятельным только с 1820 г., с 1421-го же года входившим в состав соседнего Райбальского прихода, хотя и имел свои храмы: каменный с 1818 г. и деревянный Ильинский с 1785 г. Судя по данному документу, в Тарнянском городке была церковь еще в 1748–1750 г. и именно Ильинская: 20 июля там пили роковое пиво... Впрочем, из напечатанных еще в 1892 и 1894 г.г., Актов Холмогорской и Устюжской епархии (I. II) стало известно, что церковь была в Тарнянском городке ещё в 1601 г.¹⁸⁸.

Печатаемый нами указ извлечен из Сборника копий с указов по Архангельской епархии Императорской публичной библиотеки II, F, 191, л. 6, и издается с изменением орфографии и interpunkции.

К. Харлампович.

Указ её императорского величества самодержицы всероссийской из Щенкурского духовного правления Подвинской четверти Вершинской волости попу Иакову Иванову с причетники и с прихожаны. Сего апреля 11 числа в указе её императорского величества из консистории преосвященнейшего Варсонофия, архиепископа Архангелогородского и Холмогорского, во оное духовное правление написано: Минувшего де 1749 года августа 31 дня в присланной в консисторию преосвященнейшего архиепископа из Важеской воеводской канцелярии промемории написано: по следственному в реченой воеводской канцелярии делу оказалось: в прошлом 748 году июля 20 числа кокшенской четверти Шевденицкой волости крестьянин Семен Ульяновский, будучи в Тарнянском городке и после обедни пивши при церкви в паперте сборное с крестьян пиво и потом пивши в кабаке и паки пришедши в паперть с прочими крестьяны, где и

священник оной волости Ларион Иванов находился ж для питья оставшего пива, и, на-

—44—

пившись, оной Ульяновской пьян покорился¹⁸⁹ с крестьянином Пешковым, за что их оной священник из паперти выслал, и, вышед на имеющийся при церкви рундук, оной же Ульяновской с другим крестьянином Петром Поповым бранился и дрался, отчего показанной священник объявленного Семена разговаривал, чтобы напрасно одного крестьянина Попова не обижал и не бранился, и против тех слов оной Семен Ульяновской в пьянстве, без умыслу и без всякой ссоры, вышеписанного священника, схватя за волосы, с того церковного рундука, на котором стояли, по лестнице бросил, после чего был болен августа по 15 число и того числа умре. А понеже и в прочих епархии его преосвященства приходах при церквях, в трапезах и папертях, также прихожане собираются, привозят с собою пива, которыми напиваются допьяна, и между тем бывают ссоры и драки, что правилом святым велми противно, того ради по её императорского величества указу и по определению преосвященнейшего Варсонофия, архиепископа Архангелогородского и Холмогорского, велено отныне в епархии его преосвященства во всех приходах при церквях святых, в трапезах и папертях и в оградах церковных, вышеподобных питей не чинить и для оных людских скопов не иметь, дабы в пьянстве ссор, драк и прочих продерзостей при церквях святых, как в оном Тарненском городке учинилось, отнюдь впредь не происходило, и попам с причетники в своих приходах к тому никого не допускать под неотменным за преступление истязанием и лишением чинов своих, чего закащикам надзирать в каждом заказе и десятским попам накрепко, и о том во все заказы и к десятским попам, кои не под заказами, а из заказов, и от десятских ко всем сельским приходским попам с причетники и прихожанами послать указы. И того ж числа по резолюции Шенкурского духовного правления велено о вышеписанном для неперменного исполнения в Шенкурской собор, Шенкурской и Подвинской четвертей во все приходы и

попам с причетники и с прихожанами послать указы, о чем сей к вам

—45—

и послан к попу Иванову с причетники и с прихожаны. Чинить о том по сему её императорского величества указу, а о получении сего указа репортовать в оное правление в указной по генеральному регламенту срок. На подлинном писано (так): Закащик протопоп Михаил. Подьячий Николай Подосенов. Апреля 27 дня 1750 году.

[Автор не установлен.] Трагедия славянства //
Богословский вестник 1915. Т. 1. № 1. С. 46–58 (3-я
пагин.)

—46—

В настоящей европейской войне, под огнем сверкающих орудий, на арене кровавой борьбы народов, история столкнула во враждебной встрече два великих мира – немецкий и славянский.

Все мы с трепетным напряжением следим за событиями и с глубоким восхищением наблюдаем за геройскими подвигами борцов за право и свободу и, в частности, за самоотверженным мужеством наших братьев – сербов. Борьба еще в разгаре, но сквозь мрачную, кровавую мглу уже просвечивают радужные горизонты для многострадальных славянских народов. И под влиянием событий встает из полузабвения старый славянский вопрос. Имя славян теперь у всех на устах: люди самых противоположных воззрений горячо принимают к сердцу их судьбу и интересы, говорят о них, заботу о славянах делают основой своей общественной деятельности и политических планов.

Но смысл грядущего покрыт еще туманом. Сложный клубок запутанных славянских отношений разворачивается в целый ряд жгучих вопросов. Что день грядущий готовит славянству? Какими путями достигнуть того, чтобы обнаженный меч принес мир и радость обреченным на трудную борьбу сербам и всем другим славянским народам? Нам хотелось бы посмотреть на переживаемые великие событие с исторической точки зрения, т. е. сделать несколько исторических справок и наблюдений с двоякой целью: 1) чтобы показать, как глубоко таятся в истории корни современной трагедии, переживаемой славянами и особенно сербами, и 2) чтобы

—47—

отсюда извлечь себе некоторые уроки для наших дней. Правда, уроки истории подчас оказываются годными лишь для того, чтобы им не последовать, а вопросы, возбуждаемые

историей, больше ставятся ею, чем решаются. Но наша смелость дальше постановки вопросов и не пойдет: их решение находится всецело во власти жизни и борьбы...

Более тысячи лет тому назад славяне в Европе стали постепенно выходить из своего племенного безразличия и организовываться в более или менее обширные государства. Площадь, занимаемая славянством в то время, была весьма обширна. Во второй половине IX века немецкий народ занимал лишь небольшое пространство Европы, и значительная часть его нынешней территории была заселена славянами. Славянские племена жили тогда и в устьях Лабы, и по Балтийскому поморью, и на полях Баварии, и у берегов Инна, и на верховьях Дравы, и в долинах Тироля. Если сравним карту Европы IX в. с картой Европы XX в., со всей очевидностью предстанет перед нами разительная перемена в территориальных владениях немцев и славян. Вся тысячелетняя история была постепенным сужением границ славянской народности и расширением немецкой территории. Продолжавшийся в течение тысячелетия *Drang nach Osten* сдвинул славян с востока, по более или менее вероятному подсчету, на 330 тысяч квадратных верст. На земле, с которой вытеснены славянские племена, балтийские и полабские славяне, укрепилось ядро Пруссии, красуются Берлин, Лейпциг (Липецк). Дрезден, Вена (Видень), Грац (Градец) и т. д. На полях, покрытых в IX и X вв., а отчасти и впоследствии, молодой порослью славянских племен, на равнинах, усеянных славянскими костями, раскинулся ветвистый немецкий дуб...

Параллельно с сужением границ славянского народонаселения в течение всего тысячелетия наблюдается неуклонное стремление немцев к духовному порабощению и национальному обезличению славян.

С другой стороны, одно только порабощение политическое и нравственное в течение целых веков несли с собою славянам с юго-востока турки.

В результате тысячелетнего исторического процесса яв-

—48—

ляется та печальная, всем известная, картина тяжелого политического существования славянских народов, которую мы наблюдаем в начале XX в.

Окинем беглым взором всю эту картину.

Два великих западнославянских народа, обогатившие сокровищницу европейской культуры ценными плодами своего национального творчества, чехи и поляки, лишены своего самостоятельного существования и свободного национального самоопределения. Еще Грегр называл положение чехов «вавилонским пленом» и сравнивал его «с положением жертвы во власти вампира». Польша раздроблена между тремя различными государствами, чем парализуется возможность развития этой народности, как одного культурного целого.

Не менее печально положение южных славян и всего печальнее положение сербского народа. Историческая трагедия этого народа представляет собою одну из трогательнейших картин в истории. Ему суждено было в течение почти пяти столетий переносить тяжелое турецкое порабощение. «Угнетай неверных, пока не смирятся и не заплатят поголовной дани» – учит Коран, и всей своей силой это предписание легло на плечи многострадального народа. Сносить мусульманский гнет для сербов было обязанностью, отвечать на него – тяжким преступлением. И только та небольшая часть сербов, которая составляет Черногорию, благодаря природной неприступности страны, изумительным 700-летним подвигом отстояла свою полную независимость от турок.

Но вот 110 лет тому назад сербы геройски разбили мусульманские оковы. Их вождем в начале 19 в. был дед ныне царствующего короля Петра – Георгий Черный, воспетый нашим Пушкиным. В конце 18 и в начале 19 в., на заре своего возрождения, сербский народ сразу же заявил о своем национальном и культурном существовании не только перед Россией, но и перед Европой. Были собраны и изданы высокохудожественные произведения сербского народного творчества, песни, пословицы, сказки: напечатан был прекрасный сербский словарь, создан сербский литературный

язык. Народные сербские песни сразу же стали переводить у нас Пушкин, у поляков Мицкевич, у немцев Гете.

—49—

Прошрое также свидетельствовало о культурных дарованиях этого народа, которые заглушить оказалось бессильным даже продолжительное турецкое иго. Имеем в виду: Законник Душана, задужбины царей, устойчивый бытовой строй, выразившийся в задруге, демократизм, своеобразную красоту старинных обрядов.

Вся история сербов была чрезвычайно полезна для всей Европы. В течение всех средних веков они, вместе с другими южными славянами и греками, своей грудью защищали Европу от азиатских хищников, как европейский авангард и первый пост цивилизации. И если сербы, как и другие южные славяне, отстали от своих западных соседей, то нужно помнить, что они самоотверженно исполняли дело охраны Европы от Азии, которому иначе должны были бы посвятить свои силы германцы, французы, итальянцы.

Возрожденная Сербия в 19 веке бодро и энергично смотрела вперед. Лишь одно обстоятельство омрачало светлые горизонты этого народа. Это — та же трагедия, которая тяжким гнетом легла и на все славянство, т. е. его разобщенность. Живое тело единого, почти восьмимиллионного, сербского племени разбито, растерзано на необъединенные части: сербское королевство, Черногория, хорваты (те же сербы, но воспринявшие католическую культуру), сербы Старой Сербии, наконец, Босния и Герцеговина. Мечта об объединении этого раздробленного народного тела сделалась долгом совести и национального самосознания сербов королевства.

Но действительность безжалостно разбила заветную мечту. На берлинском конгрессе 1878 г., благодаря непростительному попустительству русской дипломатии, Европой была нанесена сербам жестокая и незаслуженная обида. Босния и Герцеговина были оккупированы Австрией, и новым гнетом легло на них немецкое порабощение. Тягостное положение сербского населения в этих областях красноречиво выражено в народной сербской пословице: «Србин коси. Шваба носи; Србин бере,

Шваба ждере» (т. е. сербин косит, шваб носит; сербин собирает, шваб пожирает). Бедный сербский народ сделался несчастной жертвой создавшейся таким образом политики.

–50–

Пять лет тому назад Босния и Герцеговина были окончательно превращены Австрией в свои провинции. А теперь занесена дерзкая немецкая рука и над сербским королевством. И вот там, где Дунай и Сава сейчас обагрены потоками человеческой крови, трепещет и с невероятным напряжением бьется за свою свободу геройский народ с подавленными, но живыми, душой и телом.

Нужно ли говорить об условиях политического существования других славянских народов: словаков, словинцев, галичан, крошечного полутора-тысячного народа лужицких сербов и др.? Как ни живо проявляется в их литературах струя национального возрождения, но что могут сделать они, вращаясь мелкими драбантами в немецкой планетной системе?

Таким образом, современное славянство, кроме великой России, можно сравнить с человеком, связанным по рукам и ногам. Он сохранил свою живую душу, но его обессилили враги. Они открыли у него жилы и выпускают из них кровь, переливая ее в себя для обновления и укрепления своих жизненных сил...

Эта печальная картина вызывает целый ряд острых вопросов. Неужели наши братья славяне – лишние, грустные люди в семье народов? Неужели их история, несмотря на всю их отчаянную борьбу, окончательно не удалась? Неужели славянские народы не могут существовать самостоятельно и должны или раствориться в немецком народе, или вечно по чужим задворкам собирать культурную пищу,

Подобно нищей развращенной,
Молящей лепты незаконной,
С чужим ребенком на руках?

Но достаточно ознакомиться с литературой, искусством, различными формами творчества славянских народов, чтобы видеть, как напряженно, резко, можно сказать – болезненно, выражено национальное самосознание у всех их. Это

самосознание тем острее проявляется, чем больше оно угнетается, и в нем – залог живого развитие славянских народов.

Но если так, если славянство не перестает жить напряженной духовной жизнью и не теряет своего нацио-

–51–

нального самосознание, то в чем причины его безотрадной политической доли? Историческим анализом можно было бы вскрыть не мало таких причин – и внешних, и внутренних. Нам хотелось бы остановиться лишь на одной из них. Не рискуя впасть в сокращение исторической перспективы, ее можно считать, кажется, самой существенной. Имеем в виду крайнюю разобщенность славянства, взаимную вражду и борьбу, которые красной нитью проходят через всю славянскую историю.

Еще византийские и арабские писатели заметили у подунайских и черноморских славян, в самом начале их истории эту черту, сделавшуюся для дальнейшего их развитие роковой. Славяне, – говорили византийцы, – не терпят никакого повелителя и преследуются взаимной ненавистью: ни в чем они между собою не согласны. Если бы славяне не были так раздроблены, – рассуждали арабские писатели, – то не мог бы с ними помериться ни один народ в мире...

В VIII в. Карл Великий, создав сильную франкскую державу, покорил западных и юго-западных славян и сделал их своими данниками. С тех пор немцы приобрели влияние в славянских землях и стали хозяйничать в них, а славяне сплошь и рядом помогали немцам друг против друга. В 789 г. в Войске Карла, выступившем против лютичей, находились сербы и ободричи со своим князем Волчаком. Подобные факты повторялись в истории очень часто. Стоило только какому-нибудь сильному славянскому князю вывести славян из примитивного быта, сплотив их силы в государство для сопротивления немцам, – и такое государство возбуждало неприязнь и соревнование прежде всего у самих же славян, и они спешили на помощь немцам.

В IX в. образовалось сильное Моравское государство, независимое от немцев, но оно не нашло достаточно поддержки

ни у чехов, ни у паннонских славян, ни даже у племянника Ростислава – Святополка, изменнически выдавшего своего дядю немцам. А попытка солунских братьев свв. Кирилла и Мефодия создать мораванам религиозно-культурную независимость путем выработки славянского церковного и литературного языка разбилась о пренебрежи-

–52–

тельное отношение Святополка к славянскому языку, как языку грубому, простонародному, в противоположность аристократическим – немецкому и латинскому.

Через сто лет после этих событий польский князь Болеслав подумал о создании сильной западнославянской державы, как оплота для разрозненных под немецкими влияниями западных славян, но лютичи и чехи пришли на помощь против него к немецкому королю.

В конце XIII в. чешский король Премысл Оттокар в своей последней борьбе с Рудольфом Габсбургом (1278) взывал к современной Польше о помощи против общего врага славян – «ненасытной пасти немцев» (*insatiabilis Tewtonicorum hiatus*), которые после подавления чехов бросятся на Польшу и сделают с нею то же, что и с чехами.

В подобном же смысле взывали чехи к Польше накануне гибели своего государства, в XVI в., умоляя помочь им во имя единства народа и языка. Но между Чехией и Польшей уже печальной тенью легло вероисповедное различие, и взаимной поддержки в достаточной степени друг другу они оказать не могли.

Трудно было Польше внять голосу «еретиков», хотя и славянских.

Наконец, «ненасытная пасть немцев» раскрылась и на беспомощную Польшу...

Было бы неуместно здесь входить в оценку всех этих явлений западнославянской истории. Достаточно отметить только то явление, что славяне больше, чем целое тысячелетие, «бессознательно и сознательно, добровольно и поневоле», благодаря своему разделению, закрепощали себя под властью и гнетом немцев, как бы подтверждая

торжественное пророчество немецких епископов, провозгласивших: *Selavi sive velint, sive nolint, regno nostro subacti erunt* (славяне захотят или не захотят, будут подчинены нашему господству).

Не лучше обстояло дело и у южных славян. С древнейших времен Болгария и Сербия вели борьбу с переменным успехом, пока в XIV–XV в. не сделались общей добычей турецких завоевателей – мусульман. И в новейшее время, как только тот и другой парод вышел

–53–

на путь политической независимости, с прежней силой разгорелась их былая борьба. Очутившись под непосредственной властью немцев или в сфере их политического, экономического и культурного влияния, они не могут противопоставить силе немецкого влияния своих объединенных сил.

Было бы излишне останавливаться на отдельных фактах сербско-болгарских отношений: они всем нам хорошо памятли.

Даже среди современного македонского населения нет единства в настроении. В Македонии можно встретить не одну славянскую семью, в которой один брат склонен считать себя болгарини, а другой сербом. Национальное разделение проникло там даже в ячейку общества – семью...

Такова печальная историческая действительность и таковы современные факты. Но эта действительность представляет собою лишь *теневую* сторону славянских взаимоотношений. Рядом с нею через всю историю славянских народов проходит *светлая, лучезарная мечта* о тесном единении раздробленных представителей славянской расы, которое мыслится, как самый надежный, последний оплот в борьбе их за независимость. Эта золотая греза живет скрытою в глубоких инстинктах славянских народных масс и сплошь и рядом настойчиво пробивается наружу в деятельности отдельных лучших представителей славянских народов, но всего больше она выразилась в литературном творчестве.

Среди западных славян всегда были дальновидные люди, которые сознавали весь вред, политического и культурного

раздробление славянства и взывали к своим соплеменникам с просьбой оставить раздоры и объединить свои силы против общего врага – немцев. Сколько раз такие призывы направляли друг к другу чехи и поляки. Так говорили в минуты тяжелых испытаний чешские государи: Болеславы, Премыслы, Оттокары, Юрии Подебрадские, Владиславы, Казимиры. Знаменитый Жижка сражался «за освобождение народа чешского и славянского», а чешские гусситы стремились к соединению с Польшей и Литвой, не желая оставаться под немцами.

Как ни глубоко всегда разъединяла восточных и за-

–54–

падных славян вероисповедная разница, но Лев Сапега предлагал от имени короля Сигизмунда III Москве самый тесный союз, чтобы оба государя и все жители Польши, Литвы и Москвы жили в вечной, нераздельной любви, как люди одного языка и народа славянского. Король Иоанн Казимир был не прочь, чтобы избран был в польские короли русский царь Алексей для блага великого славянского племени.

На протяжении XIX в. было не мало польских и чешских писателей, проповедовавших единение славянских народов. В самом начале века на берегах Вислы зазвучала славянская лира Воронина, который видел спасение своего народа в славянской идее. А несколько лет спустя, под Карпатами, у словаков, связанных мадьярскими кандалами, раздалась славянская лира надежд и мести Колара. Он вопит устами пророка Исаии: Господи, Ты размножил этот народ, но Ты не увеличил его радости... Славянам нужны единоплеменные и просвещение; тогда они будут первым народом в мире... Пусть воздвигнут они одну славянскую статую, головой которой была бы Россия... И как бы в ответ на все эти мечты русский Хомяков пишет в Москве своего «Орла» и свою «Оду».

Южнославянские народы, связанные между собою не только единством крови, но и теснейшими узами православной веры, думая о печальном положении своем, также в роковые минуты своей истории, много раз приходили к мысли о необходимости объединения, как о средстве для самостоятельного существования, при чем это объединение

понималось различно – и в политическом, и в культурном, и в нравственном смысле. Сербский король Стефан Дечанский (1330 г.) писал напавшему на него болгарскому царю Михаилу: «Почто труждаеши се погубляти болгарские и сербские роды?... И убо аще толико воинственен еси на варвары вооружай се, а не на Христовы людие».

Но издавна южные славяне свое внимание устремляли на Россию, которая сохранила знамя полной самостоятельности. Для них весь «славянский вопрос», в своем идеале, связан с национальными, культурными и материальными интересами России. Под невыносимым гнетом турецкого ига, они постоянно направляли свои встревоженные

–55–

взоры на славянский восток» ища себе здесь опоры и спасение.

Особенно сильно славянские струны всегда звучали у сербо-хорватского народа. Славянская идея воодушевляла около половины XVII в. Юлия Пальмотича, обращавшего свой голос к «Мудрой Севернице» – России, а Юрий Крижанич обращался к царю Алексею Михайловичу с известными словами: «На тебя одного славный царь смотрит весь народ славянский. Ты, как отец, изволь заботиться о своих растерянных детях и собрать их»... Народные песни сербские проникнуты надеждами, мольбами и печалью, направленными к России. Сербские народные певцы во время турецкого ига издавна распевали на улицах и базарах: «Погодите, придет дядо Иван, придет Чичо, северный Стрико, сильный брат Рус, и разорвет оковы наши»... И до какой степени сильны надежды сербского народа на единокровную и единоверную Русь, можно видеть из того, что в одном из сербских монастырей на Фрушской горе еще недавно была икона, к которой ходил молиться простой сербский народ, считая ее чудотворной: на этой иконе был изображен гений новой России – Петр Великий.

Таковы идеалы и мечты славянских народов... И вера в Россию, и порывы к взаимному сближению славян, спорадически проявлявшиеся в истории, имеют в своей основе не только реальные политические данные, но и самосознание

славян, ощущение родства их между собою. Пусть антропология не знает единой славянской расы, но родственные инстинкты, быть может, живут в подсознательной области народной психики, вымогаясь наружу под влиянием исторических потрясений народной жизни, либо в творческом созерцании художников-поэтов.

Но историческая действительность, разобщившая славянские народы, как видим, стоит в противоречии с заветными славянскими мечтами об единении. Это противоречие лишает «славянский вопрос» той степени устойчивости, которая бы сделала непоколебимыми славянские мечты.

Объединятся ли лучшие грезы славянства с живой жизнью, воплотится ли идеал в действительность?

—56—

Частичное осуществление этих идеальных стремлений мы видели в истории неоднократно. И наши дни, принесшие с собою объединение славян в борьбе с общим врагом — пангерманизмом, лучше всего свидетельствуют о том, что эти грезы славянства в известные моменты истории могут быть живыми. Разумеется, о таком единении славян, которое слило бы их, таким образом, каким 500 лет тому назад достигнуто было сплочение Италии, или каким спаяны немецкие племена Германии, в настоящее время не может быть и речи. Оно и не нужно. Момент для такого объединения пропущен славянской историей безвозвратно. Все славянские народности определились резкими национальными и вероисповедными чертами, и свободным развитием славянских индивидуальностей лишь обогащается разнообразие вкладов их в человеческую культуру.

Славянская идея в современном сознании есть идея свободного развития сил человеческих и народных, и потому ей чужда узкая национальная исключительность. Русскому сознанию чужд узкий панславизм в смысле немецкого пангерманизма с его претензиями на мировое полновластие.

Девять столетий тому назад один немецкий летописец занес в свою летопись замечательную фразу. «Немцы

добиваются славы и великой и обширной державы, а славяне сражаются за свободу и для избежания крайнего рабства». Так было в древности, так происходит и теперь. Сражаясь за свободу и для избежания рабства и объединяясь на этой почве, славяне сражаются только за право своего народного и человеческого самоопределения. В этом – общечеловеческое значение славянской идеи.

Разумеется, к сближению славян ведут и реальные исторические условия. По крайней мере, роль России, как лучшего и верного друга балканских и западных славян – не призрачная, не выдуманная, не преувеличенная, а вытекающая из истории и из собственных реальных интересов русского государства. Россия никогда не может изменить этой великой идее, во что так горячо верил Достоевский, потому что она должна жить, по его выражению, «великой жизнью» и «высшей жизнью». Она не может никогда своих братьев-славян никому «ни передать, ни предать, ни продать» (А.А. Киреев)...

–57–

И если золотые грезы о единении и Дружбе славянских народов для борьбы с притязаниями германского мира готовы хоть отчасти воплотиться в действительность, то способен возникнуть вопрос: не отойдут ли со временем в прошлое, не потонут ли во тьме минувших дней кровавые призраки былых славянских раздоров? И самые эти раздоры не были ли в прошлом результатом часто скорее *избытка* национального самосознания, болезненно изощренного историей, чем его *недостатка*.

В заключение хотелось бы еще раз перенестись мыслью и чувством туда, где

Берег синего Дуная

И тучи темные Балкан,

где маленький по количеству, но великий своим героическим духом, многострадальный сербский народ в настоящее время творит чудеса отваги в борьбе с сильным и могучим врагом. На арене ужасной борьбы, в кровавом тумане смерти, светлой и живой силой поднялся во весь свой рост народный гений сербского народа. Этот народ перед всем миром выступает

теперь в двойном ореоле— великого страдания и великого героизма. Это – те два свойства, которыми наполнена вся сербская история, которыми проникнуто народное сербское творчество, которые составляют живой нерв и настоящей войны. Через века страданий сербский народ пронес свою живую душу, п. даст Бог, его героизм превозможет врага...

Та сила, которая всегда хранила этот народ, прекрасно сознана его чутким коллективным инстинктом. Есть превосходная сербская песня «Пропаст царства србскога» (Вук. Караджие, Пјесме, 2 изд., 2 т., стр. 295), в которой выражено народное воззрение сербов на свою историческую судьбу. Перед Косовым св. Илья принес царю Лазарю письмо от Богородицы: «Царь Лазарь, честное колено! Какое ты хочешь избрать себе царство? Хочешь ли царство небесное, или хочешь царство земное? Если хочешь царство земное, седлай коня, подвяжи колена; вооружитесь, витязи, саблями и нападайте на турок; все погибнет турецкое войско. Если же хочешь небесное царство, то сооруди на Косове церковь; не клади ей основание из мрамора, но из чистого шелка и багряницы; потом причасти и устрой войско; все твое погибнет

—58—

войско, и ты, князь, с ним погибнешь». Царь Лазарь подумал и предпочел себе и своему народу царство небесное:

Земальско је за малено царство,
А небеско у век и до века...

Небесное царство здесь – это та святыня души, та свобода внутреннего человеческого достоинства, то глубокое народное самоопределение, которые бессильно сломить самое тяжелое политическое порабощение. Если бы сербы изменили своей народности, отказались от своей веры, приняли ислам или католичество, они, конечно, в прошлом были бы свободны от мусульманского ига. Но компромиссы и сделки с высшими народными началами, со святыней народной души не свойственны сербскому народу, хотя, разумеется, у него в прошлом было не мало исторических и политических ошибок. И будучи верны своим народным началам сербы в самые тяжелые годы рабства, думая о себе, не забывали и об

общечеловеческом – о «добре човјечанства». Об этом красноречиво свидетельствует их эпос.

И сейчас сербский народ горячо верит в торжество своей правды. Но есть предел и вере народной, как есть граница и человеческому героизму... Сочувствие русского народа – искреннего друга сербов – да послужит им опорой и поддержкой...

Оттуда, с синего Дуная и темных Балкан, слышится голос придавленного Остапа: «Слышишь ли, батько?» – «Слышу» – отвечает ему русский народ.

Соловьев С. М. Идея церкви в поэзии Владимира Соловьева // Богословский вестник 1915. Т. 1. № 1. С. 59–86 (3-я пагин.). (Начало.)

–59–

I

Я буду говорить об идее церкви в поэзии Вл. Соловьева, но прежде следует уяснить, что понимать под словами «поэзия Вл. Соловьева». Понимать ли под ними то, из написанного Вл. Соловьевым, что имеет *стихотворную* форму? Нет. Для всякого знакомого с творчеством Вл. Соловьева ясно, что одна из оригинальных черт этого философа-поэта именно в том, что почти невозможно провести границу между его философским и поэтическим творчеством. Ясно и то, что ни в области философии, ни в области поэзии его нельзя назвать специалистом в строгом смысле этого слова. И поэзия, и философия были для Вл. Соловьева лишь двумя орудиями религиозного действия. Если меня спросят, что было «специальностью» Вл. Соловьева, я отвечу: только религия, и притом религия христианская. Он сам признавал главной характерной чертой русской народности – преобладание религиозного интереса над интересами умозрительными и художественными. Эта русская черта со всей силой проявилась в самом Вл. Соловьеве. Создатель русской философии, он превращает философию в богословие, ученик Пушкина и Фета, он единственный из русских поэтов берет в руки лиру только для того, чтобы прославить Бога.

Отшельник скромный, обожатель Бога,

Монах-поэт Владимир Соловьев.

характеризовал его Бальмонт.

Большой ошибкой было бы считать Соловьева дилетантом в философии и поэзии. То, что написано им в обла-

–60–

сти чистой научной философии и чистого искусства достаточно показывает, что он мог стать философом в школьном смысле этого слова и специалистом-поэтом, что тот

путь религиозного служения, для которого презрел он лавры Академии и Парнаса, был избран им добровольно.

Гармоническим сочетанием философского и поэтического гения Вл. Соловьев напоминает Платона. Подчинением философии и поэзии религиозному началу – великого византийского богослова и первого из поэтов церковных – Иоанна Дамаскина.

Если мы хотим найти начало, объединяющее всю деятельность Соловьева, то тщетно мы стали бы искать его в философии или поэзии. Соловьев на много лет бросал и философию, и писание стихов. Одно только оставалось неизменным в течение всей его жизни: его отношение к Христу и церкви. Философия была для него познанием высшей мудрости – *Софии*, эта же София для его религиозно-мистического восприятия являлась «нетленной порфирой Божества», «ризой Христовою». Та же женственная ипостась Божества проявляет себя в истории человечества, как *церковь*. Она же была Музой поэта, его «вечной подругой».

Потому, касаясь основной идеи поэзии Вл. Соловьева, идеи Софии и Церкви, мы неизбежно выходим за тесные рамки его стихотворений. Верное понимание поэзии Вл. Соловьева не может быть составлено на основании одних его стихов. Смутные намеки, рассеянные в стихах Вл. Соловьева и подающие повод к обвинению его в мистической эротике и языческой теософии, приобретают ясный христианский смысл, будучи сопоставлены с соответствующими местами его богословских трактатов. К тому же такие творения, как История Теократии, кроме своего богословского значения, является совершеннейшим образцом религиозной поэзии, и несомненно, что Соловьев мог, если бы захотел, создать религиозную эпопею в духе «Божественной комедии» Данте.

II

Валерий Брюсов в статье о поэзии Вл. Соловьева говорить, что форма стиха у него тусклая и бедная, что некоторые его стихи так напоминают *Фета*, что могли бы

–61–

быть приложены к сборнику Фета, как в древнем Риме к сборникам Овидия прилагали стихи безымянных подражателей – *poetae Ovldiani*. (Примером таких стихов Брюсов приводит: «Зной без сияния».) Это не верно. Несмотря на небольшое количество написанных им стихотворений, Вл. Соловьев почти везде является подлинным *мастерим слова*. Отношение его к поэзии было всего менее дилетантское, его стихи не были, подобно стихам Гюйо «*Les vers d'un philosophe*». Он потому и писал так мало, что придавал большое значение каждой стихотворной строке. Изучение его стихотворных рукописей открывает в нем стилиста Пушкинской школы, эти рукописи сплошь покрыты пометками и вариантами. Видно, что поэт тщательно обдумывал каждый эпитет. Это отношение к форме приближает Вл. Соловьева к Пушкинской плеяде, отдаляя его от друзей-поэтов серебряного века – Фета и Полонского.

Влияние Фета на Соловьева бесспорно, но Брюсов его значительно преувеличил.

Подобно Фету, Вл. Соловьев был чистый лирик, не признававший других видов поэзии. Он сам говорил, что его не трогает ни эпос, ни драма. Также был он равнодушен к пластическим искусствам и живописи. Вся сила его поэтического таланта ушла исключительно в лирику. Понятно поэтому его пристрастие к чистому лирику Фету, особенно если принять во внимание его тесную дружбу с Фетом и то, что Фет являлся для него единственным борцом Пушкинского поэтического исповедания, поруганного и заплеванного гражданской критикой 60-х годов! Приближало Соловьева к Фету и то, что он был, подобно ему, поэт символист. Фет особенно ценил следующее символическое стихотворение Вл. Соловьева:

Мыслей без речи и чувств и без названия
Радостно мощный прибой....
Зыбкую насыпь надежд и желания
Смыло волной голубой.
Синие горы кругом надвигаются,
Синее море вдали.
Крылья души над землей поднимаются,
Но не покинуть земли.

В берег надежды и берег желая
Плещет жемчужной волной

—62—

Мыслей без речи и чувств без названия
Радостно мощный прибой.

Это стихотворение, как и другие символические стихотворения Вл. Соловьева (*Зачем слова? Белые колокольчики*, *Les reverants*) родственны стихам Фета, но выгодно отличаются от них необыкновенной ясностью своего символизма, логической последовательностью в смене образов и строгим чеканом формы.

Эти черты приближают Вл. Соловьева к другому поэту, более родственному ему по духу, чем Фет, к Пушкину.

По собственному признанию Вл. Соловьева Пушкин с детства был его любимым поэтом. В написанной не за долго до смерти статье «Особое чествование Пушкина» он говорит, что вдохновение Пушкина идет *сверху*, не из расщелины, где серные и удушливые пары, а оттуда, где свободная и светлая, недвижная и вечная красота». Эту светлую, горную красоту, которой служил он сам, Вл. Соловьев находил только у Пушкина. Будучи сам религиозным проповедником, он связывает свое дело не с делом религиозных проповедников Толстого и Достоевского, а с поэтическим делом Пушкина. Однажды ему задали вопрос:

«Скажи, за что ты любишь Пушкина?»

Соловьев, не задумываясь, ответил:

А вот за что:

Пришел сатрап к ущельям горным

И видит: тесные врата

Замком замкнуты непокорным,

Грозой грозитя высота,

И, над тесниной торжествуя,

Как муж, на страже, в тишине,

Стоит, белее, Ветилуя

В недостижимой вышине.

Эту высокую торжественность и религиозный восторг, создавший Пророка и Монастырь на Казбеке, Вл. Соловьев

назвал одним библейским словом *Ветилуя* – дом Божий, противопоставив это сверху идущее вдохновение *пифизму*, *дионисизму* Гоголя, Лермонтова, Достоевского и Толстого, восхваляемому Розановым. Соловьев говорит об этих четырех писателях: в них... Ветилуи настоящей

–63–

почти не видать. Гоголь и Достоевский всю жизнь тосковали по ней, но в писаниях их она является более делом мысли и нравственного сознания, нежели прямого чувства и вдохновения, при том, *главным образом* лишь по контрасту с разными Мертвыми Душами и Мертвыми Домами; Лермонтов до злобного отчаяния рвался к ней и не достигал, а Толстой подменил ее «Нирваной», чистой, но пустой, и даже не белеющей в вышине». Этими словами Соловьев резко отмежевывает себя от того, еще только возникавшего при нем «нового религиозного сознания», основой которой является дионисическое понимание христианства, выводимое из религиозного вдохновения Лермонтова, Достоевского и Толстого. Вл. Соловьев противопоставил этому пониманию христианства *аполлиническое*, *горнее* созерцание Пушкина:

Страсти волну с ее пеной кипучей
Тщетным желаньем, дитя, не лови.
Вверх посмотри, на недвижно-могучий,
С небом сходящийся берег любви.
Этот Пушкинский взгляд *вверх*.
Туда б в заоблачную келью,
В соседство Бога скрыться мне.

противопоставляется взгляду *вглубь*, психологическому самоанализу Толстого и Достоевского.

Только теперь, когда религия Толстого и Достоевского дала *новое* религиозное сознание Мережковского, а метод психологического анализа привел к полному разнузданию хаоса у Леонида Андреева и его последователей, мы можем оценить в полной мере этот призыв Соловьева к объективной красоте Пушкина.

Из стихотворений Соловьева, выдержанных в Пушкинском духе, назовем: Кумир Набукеднецара, Панмонголизм. *Ex oriente*

лх, Неопалимая Купина и «В землю обетованную».

Молено ли совершеннее воспроизвести приемы Пушкина, чем сделал это Соловьев в следующей строфе:

О, Русь! Забудь былую славу.

Орел двуглавый сокрушен,

И желтым детям на забаву

—64—

Даны клочки твоих знамен.

Или

В трудах бесславных, в сонной лени,

Как сын пустыни, я живу,

И к мидианке на колени

Склоняю праздную главу.

Под этими ямбами подписался бы Пушкин,

Сближает Соловьева с Пушкиным также исключительный блеск *остроумия* и *вкуса*. Если мы прочтем письма Вл. Соловьева, его экспромты, то перед нами прежде всего встанет образ Пушкина. У обоих поэтов – высший аристократизм духа, общительность, веселие, добродушие, щедрость, осторожное и тонкое проявление обширной эрудиции и европеизма в лучшем смысле этого слова – черты, прямо противоположные Лермонтову, Достоевскому и Толстому.

В самом значительном из своих стихотворений, в поэме «Три свидания» Вл. Соловьев следует Пушкину во всем, что касается формы, и в легком, светском тоне шутливого повествования, которое назначено для аристократических дам Петербургского салона, и в торжественном, как церковный благовест, прологе:

Я с ранних лет привык не верить миру,

И под корой тяжелой вещества

Я осязал нетленную порфиру

И узнавал сиянье Божества.

III

Менее Пушкина и Фета влиял на Соловьева Алексей Толстой. Все же связь Соловьева с Ал. Толстым очень глубока. Цитаты из стихов А. Толстого часто встречаются в стихах Вл. Соловьева. Нельзя упустить из виду и той личной связи,

которая была у Соловьева с А. Толстым. Он был связан тесной дружбой со вдовою А. Толстого, его племянником, князем Д. И. Цертелевым и племянницей С. П. Хитрово. В украинском имении А. Толстого «Красном Роге» прошли лучшие годы его юности. Особенно любил Соловьев и часто цитировал из Толстого: «Слеза дрожит в твоем ревнивом взоре». Влияние этого стихотворения чувствуется в юношеском стихотво-

—65—

рении к кухне Кате Романовой:
Что роком суждено, того не отражу я
Бессильной детской волею своей.
Пройти мне должно путь земной, тоскуя
По светлом небе родины моей.

Звезда моя вдали сияет одиноко,
В волшебный край лучи ее манят,
Но недоступен этот мир далекий.
Пути к нему не радость мне сулят.

Прости ж, и лишь одно последнее желанье.
Последний вздох души моей больной;
О если б я за горькое страданье,
Что суждено мне волей роковой,

Тебе мог дать златые дни и годы,
Тебе мог дать все лучшие цветы,
Чтоб в новом мире света и свободы
От злобной жизни отдохнула ты.

Чтоб смутных снов тяжелые виденья
Бежали все от солнечных лучей,
Чтоб на всемирный праздник возрожденья
Явилась ты всех чище и светлей.

Отрицательное влияние формы А. Толстого сказалось в легкости, с которой Вл. Соловьев относился к нечистым рифмам. И в приведенном стихотворении есть: одиноко-

далекий. В других стихах мы встречаем: проси – пути, яркий – парко и т. д.

Любимым поэтом Соловьева после Пушкина и Фета был Жуковский. Он любил говорить наизусть «Замок Смальгольм». Стихотворение Жуковского «Сельское кладбище» он считал началом «истинно-человеческой поэзии в России после условно-риторического творчества Державинской эпохи». Подобно Пушкину, Вл. Соловьев считал пышную грусть элегии основным свойством русской поэзии. Понятно, почему создателем русской поэзии считал он Жуковского, а его «Сельское кладбище» называл «Родиной русской поэзии».

Там, на закате дня, осеннею порою,
Она, волшебница, явилась на свет,
И принял лес ее опавшею листвою
И тихо шелестит печальный свой привет.

–66–

И песни строгие к укромной колыбели
Неслись из за моря, с туманных островов.
Но, прилетевши к ней, они так сладко пели
Над вещей тишиной родительских гробов.
На сельском кладбище явилась ты недаром,
О, гений сладостный земли моей родной!
Хоть радугой мечты, хоть юной страсти жаром
Пленяла после ты, но самым лучшим даром
Останется та грусть, что на кладбище старом
Тебе навеял Бог осеннею порой.

Но, что всего более привлекало Вл. Соловьева к Жуковскому, это его *мистический идеализм*, его близость к миру духов и привидений, это наследие *германского романтизма*, В самом Соловьеве было как бы две души: одна унаследованная от отца: *ясная, трезвая, великорусская, Пушкинская*, другая, унаследованная со стороны матери, *темная, мистическая, украино-польская*. Эта вторая душа была, пожалуй, сильнее первой, эта душа влекла его в таинственный мир поэзии Жуковского.

С детства Вл. Соловьев чувствует себя *изгнанником* на земле:

Жалкий изгнанник я в мире земном,
В мире мне чуждых людей.
Пройти мне должно путь земной, тоскуя
По светлом небе родины моей.

С детства поэт уходит в мир своих мистических грез. Над всеми грезами царит одна греза любви к мистической подруге.

Близко-далеко, не здесь и не там.
В царстве мистических грез,
В мире, невидном смертным очам,
В мире без смеха и слез.

Там я, богиня, впервые тебя
Ночью туманной узнал.
Станным ребенком был я тогда.
Станные сны я видал.

В образе чуждом являлася ты,
Странно твой голос звучал.
Смутным созданием детской мечты
Долго тебя я считал.

—67—

Разве это не то же стремление к «очарованному *там*», которым дышит вся поэзия Жуковского?

И Жуковский исходит из противопоставления «здесь» и «там», и его поэзия – стремление в «царство мистических грез», где является ему его таинственная возлюбленная «гений чистой красоты», «Лалла Рук».

А когда нас покидает,
В дар любви у нас в виду
В нашем небе зажигает
Он прощальную звезду.

Но то, что у Жуковского является окутанным романтической дымкой и не выходит за пределы поэтической *мечты*, у Вл. Соловьева является во всей силе *мистического реализма* и *религиозного знания*.

Мистическое настроение души находит у Жуковского свою форму, облекается в таинственные звуки, как бы проникающие на землю из невидимого мира духов.

Владыка Морвены
Жил в дедовском замке могучий Ордал
Эти звуки оживают у Вл. Соловьева. Мы узнали забытый порыв баллады в строфах:

Шире, шире растет кругозор,
Все ясней и ясней при луне
Очертания серые гор,
Отраженных в Ломондской волне.

Мы проследили основные влияния в поэзии Вл. Соловьева. Хотя он по эпохе примыкает к плеяде Фета и Полонского, к поэтам «серебряного века», он не теряет связи с традициями Золотого Века, с Жуковским и Пушкиным.

У Лермонтова он заимствовал один стих:

Очами полными лазурного огня.

Но, в общем остался чужд Лермонтову и произнес над ним строгий, и не совсем справедливый суд. Еще более несправедливо отнесся Соловьев к Баратынскому, явно не всмотревшись в философскую и религиозную сущность этого великого поэта Пушкинской плеяды. Несправедливость суда над Лермонтовым и Баратынским особенно

–68–

поражает, когда рядом мы находим панегирики Фету, Полонскому и Алексею Толстому. Здесь Соловьев отдает дань своей эпохе. Здесь сказывается также односторонность его поэтического гения, ограниченного областью чистой лирики.

Остается сказать об отношении Вл. Соловьева к тому поэту, с которым он неразрывно связал свое имя, сказав о нем гениальное философское слово. Этот поэт – *Тютчев*. Сравнение Вл. Соловьева с Тютчевым приводит нас к нашей основной теме. Если Тютчев был поэтом *природного хаоса*, то Вл. Соловьев воспел природу, просветленную действием божественного *Логоса*, ту одухотворенную и нетленную природу, которая, вместе с соборным, телом христианского человечества, определяется Соловьевым, как «светлое тело Вечности – *София*» невеста Христова – Церковь.

IV

Вл. Соловьев первый определил Тютчева, как поэта хаоса, ночной души человека, темного и подсознательного корня бытия. От этого хаотического мрака Тютчев, по Соловьеву, стремится уйти в христианство, он взывает «к ризе чистой Христа», говорит, что его душа «готова, как Мария, к ногам Христа навек прильнуть». Несомненно, однако, что не это обращение к христианству составляет оригинальность Тютчева, а именно его прозрение подсознательного хаоса. Он не имеет твердой христианской надежды Баратынского. В одном из самых душевных стихотворений он говорит:

Не знаю я, коснется ль благодать
Моей души, болезненно *греховный*. Не знаю, суждено ля
мне восстать.

Пройдет ли обморок *духовный*.

В минуту покаяния поэту его основное настроение является *болезненно-греховным, обмороком духа*. Он обыкновенно именно это стихийное настроение приветствует восторженным гимном. Он вполне сознательно и отчетливо противопоставляет «блаженство рая» радостям земной весны и любви, отдавая предпочтение вторым:

Что пред тобой блаженство рая,

Пора любви, пора весны?

—69—

Определяя сущность своего поэтического таланта, он говорит:

Иным дарован от природы Инстинкт пророчески-слепой.

Сознательное предпочтение природной жизни и «родного хаоса» – «блаженству рая» и «сладострастью бесплотных духов» неизбежно ведет к трагизму. И Тютчев является *трагиком* в истинном смысле слова, как были трагиками *Эсхил* и *Софокл*. И у него над жизнью тяготный беспощадный и неодолимый *рок*. Приняв закон природной жизни, как благой и необходимой, Тютчев должен принять и последствия этого закона: смерть и тление. От этого последнего не укроет «риза чистая Христа», если не приобщиться делу Христова искупления. Начало же этого дела есть отрицание той природной жизни, певцом которой является Тютчев. Не

имеющему надежды на спасение поэту остается только оплакивать свой жребий и жребий человечества. И никто не достигал такой безотрадности в трагическом изображении отчаяния души, разбитой необорной силой Рока, как Тютчев.

Слезы людские, о слезы людские!

Мрачность Тютчева – мрачность до христианская, *трагическая*, мрачность Эсхила и Софокла, сказавшего, что всего лучше человеку не родиться. Бездна хаоса не закрыта для него светлым видением Олимпийцев, как в лучезарной поэзии Пушкина. Для «инстинкта пророчески слепого жизнь лишена «логоса», «смысла». Это полное отрицание смысла личной жизни ведет к отрицанию смысла жизни общественной, *прогресса*. Беспощадный консерватизм Тютчева, особенно сказавшийся в его стихотворении «К декабристам», вытекает из подпочвенных родников его мистического мироощущения. Бели Тютчеву природа дорога только, в своей оторванности от Логоса, в своей одержимости стихийными силами хаоса, то для Вл. Соловьева, наоборот, природа дорога только, как начало, стремящееся к освобождению от хаоса, к просветлению силой Логоса. Красота цветущей земли не пробуждает в душе Соловьева «про-

–70–

рочески слепого инстинкта». Она говорит ему о том, что прямо противоположно слепой страсти; о *любви*:

Земля Владычица! К тебе чело склонил я,
И сквозь покров благоуханный твой
Родного сердца пламень ощутил я,
Почуял трепет жизни мировой.
В полуденных лучах такую негой жгучей
Сходила благодать сияющих небес,
И блеску тихому несли привет певучий
И вольные реки и многошумный лес.
И в явном таинстве вновь вижу сочетанье
Земной души со светом неземным,
От огня любви житейское страданье
Уносится, как мимолетный дым.

Это стихотворение написано Соловьевым в Пустынке, в мае 1886 г., в дни высокого расцвета его религиозного дела. Через 12 лет он вспоминает об этом дне, когда он молитвенно склонил чело к земле:

Другой был, правда, день, безоблачный и яркий.

С небес лился поток ликующих лучей,
И всюду меж деревьев запущенного парка
Мелькали призраки загадочных очей.

С отношением Соловьева к природе тесно связано его отношение к любви.

У

Смысл любви Соловьев всего яснее раскрывает в символике античного эллинизма, которой особенно любил он пользоваться в юности. Его кандидатское сочинение было «О мифологическом процессе в древнем язычестве». Мифологию он понимал в духе *Теллинга* и *Крейцера*. Античные образы никогда не иссякали в его стихах. Он прекрасно владел античной формой гексаметра, как показывают его стихи «Истинно тот есть любимец богов» и перевод IV-й эклоги Вергилия. Античный термин «боги» встречается у него даже в самых ортодоксальных стихах. На пути к «заветному храму» душа его молилась «неведомым богам». Только верность церковному преданию, символизируемому в «Сионских твердынях» и «чистых

—71—

розах Сарона» может известить нас на след потерянных «богов». В «Трех свиданиях», обращаясь к «Вечной подруге», он говорит: *Богам и людям сродно смеяться бедам, раз они просили»!* Самое Софию он неоднократно называет «богиней».

Там я, *богиня*, впервые тебя

Ночью туманной узнал.

Познание божества в *красоте* и *мудрости*, это начало эллинизма, окончательно воплотившее себя в «Федре» Платона, было особенно близко Вл. Соловьеву. Конечно, его подход к эллинизму *односторонен*. Говоря терминами Ницше, его влекла только *символическая, объективная прекрасная, аполлиническая* Эллада. Он остался чужд Денисову Духу

аттической трагедии, воскресшему в Тютчеве и Достоевском. Я не говорю здесь о дионисическом оргиазме, которому вообще лучше бы не воскресать, а о положительном зерне Дионисовой трагедии, о «познании через страдание», получившем развитие в христианстве. Этой трагически-христианской идеи о богопознании через страдание нет у Соловьева. За то со всей силой развита им другая идея: идея подвига во имя красоты, спасаемой и обожествляемой актом мистической любви. Первый подвиг любви – подвиг *эстетический*. Это – воплощение мечты в *искусстве*. Символом его является оживление Галатеи Пигмалионом. Второй подвиг – *нравственный*. Воплощенная мечта, совершенная в своей красоте Галатея превращается в Андромеду, плененную *драконом греха*. После воплощение мечты и победы над драконом греха остается третий подвиг: победа над *смертью*. Эта победа символизируется в образе Орфея, изводящего Евридику из Аида, очаровав богов преисподней звуками лиры:

Волны песни всепобедной
Потрясли Аида свод.
И владыка смерти бледный
Евридику отдает.

Этот третий подвиг – *религиозный*. Орфей, как и в древнем христианском искусстве и у Климента Александрийского, является лишь прообразом Христа, победившего смерть.

–72–

Античным символизмом пользуется Соловьев и в стихотворении последнего периода *Das ewig weibliche*. Проезжая около острова Пафоса, места рождения Афродиты, поэт обращается с заклинательными словами к морским чертям. Рождение Афродиты было первым поражением морских демонов, оно привело их в «смятение, трепет и страх». Но эта первая сила красоты не могла сломить господства демонов. «Дикую силу во мне укротила, но покорить не сумела она». В прекрасном образе Афродиты черти сеяли «адское семя растления... смерти». Афродита небесная обратилась в Афродиту всенародную. Здесь мысль поэта уже покидает античную почву и переходит к христианскому символизму. Ту

победу над демонами, которую не могла одержать растленная адским семенем похоти и смерти Афродита, одержит непричастная первородному греху Предвечная Дева, определяемая в теософии Вл. Соловьева гностическим термином *София* и Дева Радужных Ворот.

VI

Прежде чем говорить об отношении Вл. Соловьева к любви, необходимо выяснить его отношение к той *женственной ипостаси Божества*, которую воспел он под именем *Софии*. Из отношения его к этому божественному началу объясняются все отношения его к женщине. Спутанность в определении *Софии*. Спутанность в определении *Софии* порождает те разнородные толки, которые замечаются среди последователей Вл. Соловьева. Одни из них отправляются из христианско-церковного понимания *Софии*, другие из гностически-теософского Ее понимания.

В теософии Соловьева ясно различаются три метафизические начала женственности:

1) *Душа мира* – мировая воля Шопенгауэра – начало потенциальное, могущее определить себя и к свету, и к тьме, за которое борются *Логос* и *Хаос*.

2) *Богородица* – обожествленная материя, бессеменно родившая Христа Дева и Царица Ангелов.

3) *София* – начало среднее между Богородицею и Христом – о котором Соловьев говорит так: «София есть тело Божие,

–73–

материя Божества, проникнутая началом божественного единства. Осуществляющий в себе или носящий это единство Христос, как цельный божественный организм – универсально и индивидуальный вместе – есть и *Логос* и *София*». (VII-е чтение о Богочеловечестве).

Из этого определения ясна связь Богородицы с Софией. Различить эти два начала – дело богословия. Для религиозного чувства София сливается с Богородицею, как одна *женственная ипостась Божества*. Соловьев говорит, что учением о Софии он не вводит новые божества. Главные храмы в Новгороде и Киеве были посвящены Софии. В иконописи

София отличается, как от Христа, так и от Богородицы. Но в богослужении она почти совершенно сливается с Богородицею. Глава книги Соломона, посвященная Софии Премудрости, читается, как паремия, в богородичные праздники. С другой стороны, в особом богослужении Софии, которое недавно было издано священником Флоренским, идея Софии явно переходит в идею Богородицы, теряя свои оригинальные черты.

Эту женственную ипостась Божества – Софию – Богородицу воспел Вл. Соловьев под именем *царицы, богини*:

У царицы моей есть высокий дворец,

О семи он столбах золотых.

Любовь к царице не может являться иначе, как в форме религиозного культа, подобного рыцарскому культу Мадонны. Абсолютно – совершенное божественное начало не может принять любовь в иной форме, как в форме служения. Отношение поэта-монаха к его царице не может иметь ничего общего с земной любовью. Это любовь низшего существа к высшему. Она направляет своего служителя, его дело повиноваться Ея велениям и бороться с соблазном плоти и мира, удаляющими его от царицы.

Вся жизнь Вл. Соловьева – история его сношений с Софиею. Три раза явилась она ему в зримом образе, но внутренне он чувствовал ее приближения и отдаления постоянно, Она говорила ему: «Ты не должен уступать своим страстям. Если ты уступишь нечистому инстинкту, я не в силах буду помочь тебе».

Ясно, что любовь Соловьева к Софии можно понимать

–74–

только в монашески-рыцарском смысле, в том смысле лишь говорят о любви к Пресвятой Деве.

Он имел одно виденье,

Непостижное уму,

И глубоко впечатление

В сердце врезалось ему.

В записной книжке Вл. Соловьева, относящейся ко времени его первого заграничного путешествия, находится следующая молитва к Софии.

Молитва об откровении великой тайны.

Во имя Отца и Сына и Св. Духа.

Неизреченным, страшным и всемогущим именем заклинаю богов, демонов и всех живущих. Соберите воедино лучи силы вашей, преградите источник вашего хотения и будьте причастниками молитвы моей, да возможем уловить чистую голубицу Сиона, да обретем бесценную жемчужину Офира и да соединятся розы с лилиями в долине Саронской.

Пресвятая Божественная София, существенный образ красоты и сладости сверхсущего Бога, светлое тело Вечности, душа миров и единая царица всех душ, глубиною неизреченною и благодатию первого Сына Твоего и возлюбленного Иисуса Христа молю Тебя: снизойди в темницу душевную, наполни мрак наш своим сиянием, огнем любви твоей расплавь оковы духа нашего, даруй нам свет и волю, образом видимым и существенным явись нам, сама воплотись в нас и в мире, восстанавливая полноту веков, да покроется глубина пределом и да будет Бог все во всем».

VII

То христианское понимание Софии, о котором я говорил, смешивается иногда у Соловьева с другим, гностическим пониманием Софии, которое находим мы в гностическом сочинении *Πίστις Σοφία*, пониманием Софии, как *падшей души мира*. Символом этой Софии является для Соловьева душа любимой женщины. Женщина для Соловьева – не высшее духовно-нравственное существо, не символ вечной Софии, как была Беатриче для Данте, а существо низшее, материальное, двойственное, и потому лживое. Отношение поэта к женщине не есть служение, а *подвиг, трудная мистическая задача спасения и ограждения любимой души от тем-*

–75–

ных сил, даже вопреки ее воле, ибо женщина, как существо бессознательное, равно стремится ко злу и добру.

О, как в тебе лазури чистой много

И темных, темных туч!

Как ясно под тобой сияет отблеск Бога,

Как злой огонь в тебе томителен и жгуч

И в другом месте:

Не страшися любви моей щит

Не падет перед темной судьбой.

Меж небесной грозой и тобой

Он, как встарь, неподвижно стоит.

Эта концепция любви, как мистического подвига, при всем своем величии и красоте, недостаточно жизненная и христианская. Для христианского понимания любовь не есть мистическая Задача, а взаимодействие двух духовно-нравственных сил. При понимании Вл. Соловьева женщине отводится слишком низкое место, она – только материальное существо, *способное к одухотворению*. Вся же духовно-нравственная сила полагается в мужчине. Идея женщины, как духовно-нравственного существа, возвышающего до себя мужчину, эта идея, завещанная нам Пушкиным и Тургеневым, совсем отсутствует у Вл. Соловьева. Естественно потому, что его мистический подвиг оканчивается крушением:

Память, довольно! чинно эту скорбящую

Было мне время отпеть.

Срок миновал, а царевною спящую

Витязь не мог овладеть.

VIII

Та же двойственность, какая в отношении к Софии, находится и в отношении Вл. Соловьева к *природе*, к *материи*, или, выражаясь церковно, к *плоти* и *миру*.

И в явном таинстве вновь вижу сочетанье

Земной души со светом неземным

Это выражение недостаточно ясно. Что донимать под словом «земное». Обыкновенно слово «земное» аналогично слову: «плотское», «страстное». Как же может это плотское

–76–

начало сочетаться с «неземным светом», т. е. с тем, что его отрицает? Владимир Соловьев был очень осторожен в словах. Он сознавал, что иные из его слов могут подать повод к соблазну. От такого ложного понимания своей поэзии он предостерегает читателя в предисловии к последнему изданию своих стихотворений. Опасения его скоро оправдались. Именно

неясные, недоговоренные мысли его стихов были подхвачены после его смерти мистиками-декадентами и сделались в их руках оправдательным документом их антихристианских теорий.

Наиболее сомнительны в христианском отношении два стихотворения: «Песня офитов» «Мы сошлись с тобой не даром». Слова «В бездну мрака огневую льет струю свою живую вечная любовь» могут быть понимаемы двояко: 1) или в христианском смысле: «Свет во тьме светить, и тьма не объяла его» или 2) как снятие противоречия между светом и тьмой, добром и злом, ибо зло есть *условие* добра.

Предвидя возможность такого вывода, Соловьев дает толкование этих стихов в «Жизненной драме Платона». Цветы не могут цвести и благоухать, если корни их не будут питаемы навозом; но это обстоятельство *не делает сам навоз благоуханным*. Значит, противоречие света и тьмы, благоухания и зловония остается во всей силе.

Сознавая некоторую еретичность приведенных стихотворений, Вл. Соловьев поместил их в шуточной комедии «Белая лилия».

Обожествление плоти – одна из любимых идей Вл. Соловьева и эту идею находил он в христианстве. Нельзя, однако, забывать при этом двойственный характер слов: *плоть, мир*. «Плоть» употреблено в Новом Завете не только в определенно отрицательном смысле: «плоть и кровь царствия Божия не наследуют», но и в положительном: «слово *плоть* бысть».

Если во Христе обожествляется плоть и занимает место одесную Отца, то этим не обожествляется закон плоти, который есть закон греха. Эта растленная грехом плоть не наследует царствия Божия. Плоть Христова при самом своем возникновении находится вне естественных зако-

–77–

нов природного греха, она образуется из чистого семени Жены.

Вл. Соловьев часто говорит о *материализации Божества* в христианстве. Но не следует забывать, что понятие материи распадается на 2 понятия: понятие *образа* и понятие *воли*.

Первое понятие не принадлежит материи по существу; материя, принявшая образ, уже есть материя оформленная, одухотворенная; вне образа материя есть хаос, *небытие*, Платоново $\mu\eta\ \delta\upsilon$. Эта хаотическая материя не обожествляется в христианстве, ибо основной ее закон есть закон греха и смерти. Отличие христианства от религий Востока то, оно есть религия принявшего образ, *вообразившегося* Бога. К подсознательному, темному корню бытия христианство относится также отрицательно, как и буддизм, и философия Шопенгауэра. Иначе придется отнести к восточному влиянию не только писания святоотеческие, но и книги апостолов. *Жизнь искажена, зла в своей основе и противоположна закону любви*. Вот основной христианский тезис, постоянно развиваемый Вл. Соловьевым.

А вдали, догорая, дымилось

Злое пламя земного огня.

Все порывы и чувства мятежные, Злую жизнь, что кипела в крови,

Поглотило стремление безбрежное,

Роковой, беззаветной любви.

Эти определенные, не допускающие двух толкований выражения показывают, в каком направлении должны мы понимать и *те*, двусмысленные выражения о *бездне мрака огневой и света из тьмы*. Красота для Вл. Соловьева есть первое торжество Логоса над хаосом в материи, она есть предварение будущего воскресения и нетления плоти. Поэтому идея красоты у Вл. Соловьева, как и у его предка Сковорды, неразрывно связана с идеей Воскресения.

IX

Видением Софии в пустыне Египта закончился для Соловьева первый цикл его развития. Юношеский период его жизни является с одной стороны *философски-полемиче-*

—78—

ским (Кризис западной философии, Критика отвлеченных начал). Это время его победоносной борьбы с философским позитивизмом, материализмом и идеализмом. Если смотреть со стороны, этой философской полемикой почти ограничивается деятельность Соловьева в период от 1874 до 1880 года. Но эта

видимая сторона деятельности Соловьева есть только изнанка его тайной, оккультно-теософской жизни. Именно в это время он усиленно предается занятиям оккультизмом и спиритизмом, стремясь к оккультному познанию *Софии*.

Завершением этого пути является *всецелое и полное откровение* Софии в пустыне Египетской, третье свидание. Теперь для вернувшегося в Россию философа предстоит новое дело: воплотить познанную мудрость – Софию – в жизни *личной и общественной*.

Воплощение Софии в жизни есть дело любви, нахождение того женского существа, с которым он может связать свою жизнь, сочетавшись с ним союзом мистической любви «во Христа и во Церковь». Воплощение Софии в жизни общественной есть переход к *Церкви*, как объективному воплощению Софии, к Церкви, как телу Христову, невесте Агнца.

Период жизни Соловьева от 1880 до 1890 г. определяется, как период *церковный*, в противоположность первому теософскому периоду. В конце восьмидесятых годов этот период переходит в период *общественно-публицистический*, а от 1890 до последнего 1900 г. совершается процесс заключительного синтеза. Этот период можно назвать *теософски-эстетически-церковным*.

Действительно, тотчас по возвращении из Египта в Россию, Вл. Соловьев встречает женщину, которой отдает любовь всей своей жизни. Имя этой женщины было *София*.

Еще не пришло время для полного обнародования фактов жизни Вл. Соловьева. Но мы считаем себя вправе сказать хоть несколько слов о том, что явилось самыми существенным в жизни поэта, чему обязаны мы лучшими созданиями его поэзии. Если же принять во внимание то, что Соловьев, но был фантазером и мечтателем, а мистиком-реалистом, то мы не можем без чувства благоговения вспоминать о той женщине, в которой ясновидящее

–79–

око поэта прозрело то, что было невидимо для других: чистую лазурь, отблеск Бога, наряду с темными тучами,

томительным и жгучим огнем зла. Этой женщине он написал в день ее именин, 17 сентября 1887 г., завет своей жизни:

Смерть и время царят на земле.

Ты владыками их не зови.

Все, кружась, исчезает во мгле,

Неподвижно лишь солнце любви.

Эта любовь, долгие годы неразделенная (Уходишь ты, и сердце в час разлуки) около 85 года достигает полного разделения. София становится невестой Влад. Соловьева. Этот же период есть период пышного цветения его церковной идеи, время создания Религиозных основ жизни и Истории Теократии. Его личная жизнь сливается с его церковной идеей в заключительных словах Предисловия к Истории Теократии, подписанного: Москва, на праздник Благовещения Пресв. Богородицы 1887 г.:

«Церковь вселенская явится нам уже не как мертвый истукан и не как одушевленное, но бессознательное тело, а как существо самознательное, нравственно-свободное, действующее само для своего осуществления, – как истинная подруга Божия, как творение, полным и совершенным единением соединенное с Божеством, всецело его вместившее в себе, – одним словом, как та *София, Премудрость Божия*, которой наши предки по удивительному пророческому чувству строили алтари и храмы, сами еще не зная, кто она».

Мечтам Вл. Соловьева на воплощение религиозной идеи в личной жизни не суждено было сбыться также, как и его мечтам о вселенской теократии. Обе идеи потерпели крушение, а причины крушения этих двух идей вытекали одна из другой.

Сам Соловьев дает в стихах объяснение своей личной катастрофы. С последней искренностью в стихотворении «Память», написанном в 1892 году, он говорит, вспоминая историю своей любви:

Горькой тоскою душа разрывается

Жизни там две сожжены.

–80–

Где же причина этого сожжения двух жизней? Ясно, что трагедия была не в том, что любовь Соловьева осталась

неразделенной. В таком случае не имело бы смысла выражение: «жизни там две сожжены».

Ключи к пониманию катастрофы Соловьев сам дает значительно позднее в стихотворении «С новым годом». 1 января 1894 г.

Власть ли роковая или немощь наша
В злую страсть одела светлую любовь.

Будем благодарны, миновала чаша,
Страсть перегорела, мы свободны вновь.

Очевидно, что причиной крушения любящих была переоценка, теоретическая и практическая, того темного начала, которое стремилась оправдать философская мысль Соловьева в гностической концепции разобранных выше стихотворений: «Песнь офитов» и «Мы сошлись с тобой не даром». Если брак был для Соловьева символическим союзом вообраз Христа и Церкви, то этот союз не мог быть основан на темном начале стихийной страсти. Эту истину сознал Соловьев после крушения своих надежд и выразил в стихотворении «С новым годом». То, что прежде представлялось ему нормальным *законом природы*:

Свет из тьмы. Над темной глыбой
Вознестися не могли бы
Лики роз твоих,
Если б в сумрачное лоно
Не впивался погруженный
Темный корень их.

Теперь является ему, как действие «роковой власти», результат «немощи» человека. Не может быть и речи об освящении страсти. «Злая страсть» вновь противопоставляется «светлой любви», как в небольшом стихотворении, где Соловьев записал свое третье свидание в Египте, более подробно описанное им впоследствии, в поэме «Три свидания».

Вся в лазури сегодня явилась
Предо мною царица моя...
А вдали, догорая, дымилось
Злое пламя земного огня.

—81—

Третий подвиг – освобождение Евридики из Аида не мог окончиться победою, ибо не был совершен второй подвиг: победа над драконом греха.

Х

Египетское свидание было моментом кризиса в деятельности Соловьева, переходом от теософски-окультного познания к деятельности церковной. Внутренний голос Софии настойчиво говорил ему: ты должен перейти к действию.

Деятельность во имя Софии могла принять два направления, пред Соловьевым были открыты два пути: широкие врата практической теософии, т. е. магии и оккультизма и узкие врата церкви. На первом пути его ждал ряд успехов и торжество, на втором – помрачение возраставшей философской славы, одиночество и страннический посох. Соловьев, не задумываясь, выбрал второй путь, и: ответил голосу, предложившему ему царство мира: отойди от меня. Сатана. Он отверг венец, которым готов был увенчать его князь мира сего, и покорно склонил *голову под иго Христово*.

Влад. Соловьев никогда не вступал на путь практического оккультизма. Обладая исключительными оккультными знаниями и силами, он не считал возможным для себя пользоваться этими знаниями и силами иначе, как в союзе с выше его стоящей силой Церкви. Перед смертью он высказал свое окончательное суждение об оккультизме, как антихристианской силе, воплотив весь оккультизм будущего в лице восточного мага Аполлония, союзника антихристов, который с помощью своей магии убивает последних вождей церкви: православного старца Иоанна и католического папу Петра.

Современная теософия, в своем взгляде на церковь, ссылается иногда на оскудение *мистического знания* среди представителей современной церкви. Заключив видимый союз с христианством, она направляет свою полемику против современной церкви, противопоставляя ей мистическое знание церкви древней. Она охотно вербует в свои ряды отцов IV века и особенно пустынников Фиваиды.

–82–

Едва ли в среде самой церкви найдутся лица, которые станут отрицать, что современная церковь скуднее мистическим знанием и опытом, чем церковь Августина и Златоуста. Но, несомненно и то, что то же мистическое знание далеко не иссякло и теперь в церкви, а в ее целом церковь хранит во всей чистоте мистическое знание, завещанное ей священными преданиями Византии и Фиваиды. Дело не в том, где находится религиозно-мистическое знание, у теософов или в церкви. Оно есть и там, и здесь. Дело в *качественном* различии мистического знания теософии и церкви.

Теософия XX века не избрала ничего нового. Корни ее уходят в дохристианскую древность и неоплатонизм. Теософия, как активная сила, была противопоставлена христианству в лице Ямблиха, Порфирия и открытого гонителя христиан цезаря Юлиана. Но в то время христианство было активно и восторжествовало над ересями, которые, более или менее, все являлись реакцией языческого оккультизма. Теперь мы замечаем обратное: временную победу языческой теософии над христианством. Эта победа предсказана в пророческой книге Нового Завета.

Влад. Соловьеву был открыт путь Ямблиха и Порфирия, но он сознательно избрал путь Августина и Златоуста. Он не задумался оглянуться назад, вглубь церковного предания; он не побоялся насмешек интеллигенции, увидевшей в нем запоздалого романтика; не побоялся подозрительного недоверия официальной церкви, не хотевшей принят в свою среду беспокойного мистика.

Но не смутят тебя воинственные клики,
Звон лат и стук мечей.
Недвижно ты стоишь, и слушаешь великий
Завет минувших дней.

Теперь задачей Соловьева становится «оправдать веру отцов». На это дело он благословлен был особым видением. Он жил в то время в имении Хитрово под Петербургом, самое имя которого – Пустынька – говорило душе Соловьева, обратившейся к «вере отцов». Дикая и величественная природа Пустыньки питала аскетическое настроение поэта. Тот, кто чит

память Соловьева, пусть посетит место его подвигов и дум – Пустыньку. Гранит-

–83–

ная глыба, мутные волны дикой реки Тосно, «белый, сыпучий песок старая сосна – все это неразрывно связано с поэзией Соловьева. Песчаная почва Пустыньки произращает те высокие, воздушные белые колокольчики, которые были для Соловьева символами «белых ангелов».

Сколько их расцветало недавно,

Словно белое море в лесу.

Стройно воздушные,

Те же они.

В знойные, душные

Тяжкие дни.

Там, на берегах Тосно, находился камень, который Соловьев называл «святым камнем». К нему обыкновенно приводил од ту, которую считал своей единственной подругой:

Снова веду ее к камню святому я,

Берег отвесный высок.

На этом святом камне предстала ему процессия церковных старцев, благословивших его на великое дело: оправдать, защитить и прославить веру отцов.

XI.

Основой церковной жизни является *смирение*, сознание себя только как *немогущего орудия* воли Божией, отказ от своей воли и разума во имя воли и разума церкви, через которую действует Христос. Это смирение было у Соловьева с ранней юности. В одном из первых стихотворений он говорит:

Когда в свою сухую ниву

Я семя истины приял,

Оно взошло, и торопливо

Я жатву первую собрал.

Не я растил, не я лелеял,

Не я поил его дождем,

Не я над ним прохладой вял,

Иль ярким согревал лучом.

О нет, я терном и волчцами
Посев небесный подавлял.
Земных стремлений плевелами
Его теснил и заглушал.

—84—

Обратиться к церкви заставляет его сознание полного
бессилия нашей личной воли в борьбе с силой зла:

От пламени страстей, нечистых и жестоких,
От мира пленного и злобной суеты
Не исцелит нас, жар порывов одиноких.
Не унесет побег тоскующей мечты.
Не средь житейской мертвенной пустыни.
Не на распутьи праздных дум и слов
Открыт нам путь к утраченной святыне,
Напасть на след потерянных богов.

Не нужно их! в великой благостыне
Наш Бог земли своей не покидал.
И всем единый путь от низменной гордыни
К смиренной высоте открыл и указал.

И не колеблются Сионские твердыни.
Саронских чистых роз не вянет красота.
И над живой водой, в таинственной долине.
Святая лилия нетленна и чиста.

Эти символические образы «твердынь Сиона», «Саронских роз и лилий» связуют церковную деятельность Вл. Соловьева с его теософским знанием о Софии. «Да возможем уловить чистую голубицу Сиона и да соединятся розы с лилиями в долине Баронской». Единственной гордостью, которую позволял себе Соловьев, было сознание того, что все им творимое исходит не от него, а от высшего источника Божественной мудрости, обретенного им. На своей апологетической книге «Оправдание добра», где он обосновывает мораль на «Подвижнических словах Исаака Сирина», он надписал:

Родился я под знаком Водолея.

Читатель! приходи и смело воду пей.
Она – не от меня, ее нашел в скале я.
Из камня истины исходит сей ручей!

Чистым духом святоотеческого православия и горячею любовью к Богу полно написанное в этот период сочинение: Религиозные основы жизни. Эти основы жизни три: молитва, милостыня, пост. Первая глава «О молитве» кончается следующим переложением молитвы Господней:

«Отец наш небесный, родоначальник новой благой жизни в нас! Да святится имя Твое, т. е. истина, нашу

–85–

верую. Да приидет царствие Твое, – вся наша надежда. Да будет воля Твоя, единою любовью всех и все соединяющая, да будет она не только в мире покорных тебе духов, но и в нашей природе, самовольно от тебя отделившейся. А для сего возьми нашу плотскую жизнь и очисти ее Твоим животворящим Духом. Возьми наши права, и оправдай нас Своею истиною. Возьми все наши силы и всю нашу мудрость, ибо нам недостаточно их в борьбе против невидимого лукавства; Ты же верным путем Своим приведи нас к совершенству, ибо Твое есть царство, и сила, и слава во веки веков».

Но высшего расцвета гений Соловьева достиг в его фундаментальном труде «История и будущность Теократии». В символическом толковании Библии с оттенком Платонизма, Соловьев здесь непосредственно примыкает к Филону Александрийскому. В сочетании страстного религиозного чувства с железной мощью философско-исторических схем и построений, в понимании церкви, как развивающегося в историческом процессе Града Божия – Соловьев является прямым наследником Августина. Что же касается художественного стиля, то здесь Соловьев достиг неподражаемой высоты. Каждая строка этой религиозной поэмы, подобно Божественной комедии Данте, вылита из чистого золота. И это величественное здание Теократии осталось неконченным. И оно, как личная жизнь Соловьева, потерпело роковое крушение. Та же «роковая власть» и человеческая «немощь», разрушившие личную жизнь

Соловьева, не дали возрасти и любимому чаду его любви к Софии – Истории Теократии.

Если в «Религиозных основах жизни» Влад. Соловьев до конца остался верен началам святоотеческого православия, то уже в первой части Теократии православный идеал незаметно подменяется идеалом католическим, принявшим благовидную личину вселенской теократии. «История Теократии» не могла быть закончена, ибо будущая судьба ее неразрывно связывалась для Соловьева с делом католической Унии. Крушение Истории Теократии было в том, что вторая ее часть, вышедшая на французском языке под заглавием «Russie et l' Eglise universelle» явилась лишь *апологией католичества*. Основа философии и жизни Соловьева до такой степени коренятся в русско-

—86—

византийском православии, в подвижнических словах отцов Фиваиды, в платонизме византийского богословия, в радостном аскетизме русского народа, что подмена истинного церковного идеала соблазном католической теократии не может быть объяснена иначе, как вмешательством той самой «роковой власти», которая разрушила личную жизнь Соловьева.

Мы видели, что переоценка материального, природного начала, попытка сочетать «злую страсть» со «светлой любовью» разрушила личную жизнь Соловьева. Но что же такое католичество, как не та же самая попытка *обмирщения* религиозного идеала, забвение аскетической основы апостольского и святоотеческого предания и понимание Царствия Божия, как земной теократии? обожествление греховного человечества в лице римского первосвященника и обожествление греховной природы в чувственном мистическом культе?

Но прежде чем критиковать католические взгляды Соловьева, надо уяснить его отношение к России и православию.

Сергей Соловьев
(Окончание следует).

Пантелеимон [Успенский], иером. Из записок путешественника по Афону: (К вопросу об изучении творений преп. Симеона Нового Богослова) // Богословский вестник 1915. Т. 1 № 1. С. 87–121 (3-я пагин.)

–87–

Необозримое поле для исследования представляют собою неразработанные еще первоисточники богословской науки. Возьмем, например, область творений святоотеческих, являющихся основой подлинного православного богословия. Весьма многие отцы, особенно позднейшего периода, до сих пор не переведены на русский язык, и не только второстепенные и малоизвестные церковные писатели, но даже такие выдающиеся и глубоко оригинальные богословы и борцы за православие, как, например, св. Максим Исповедник, св. Григорий Палама и др. Мало того, в пыли древних библиотечных хранилищ можно найти много неизданных святоотеческих материалов и даже совершенно неизвестных ни нам, ни нашим учителям – католическим и протестантским богословам. Православному исследователю приходится идти по следам этих ученых, потому что самостоятельная разработка науки – дело весьма нелегкое и ответственное, требующее очень много труда, сил, времени и умения, а у них всего этого всегда почему-то оказывается больше, нежели у нас... У нас же в России совершенно почти не было и нет ни самостоятельной разработки богословской науки, ни самостоятельных изданий ее первоисточников... Поэтому православному богослову волей-неволей приходится обращаться к тем, от кого бы и не хотелось ему находиться в зависимости.

В интересах православной Церкви и ее богословия – не упускать, по крайней мере, тех драгоценных библиотечных сокровищ, которые находятся в руках православных.

–88–

В этом отношении первое место, несомненно, принадлежит библиотекам Афона. В течение многих веков скоплялись там те

древние рукописные и книжные материалы, которые доныне почти нерушимо хранятся в древних Афонских монастырях. Только в недавнее время одному англичанину Ламбросу удалось сделать и издать описание греческих Афонских рукописей. Я разумею издание его: *Catalogue of the greck manuscripts on mount Athos* (Volume I Cambridge, 1895. Volume II Cambridge, 1900), впервые поведавшее ученому миру о тех литературных богатствах, которые хранятся в библиотеках Афона. Несмотря на то, что это издание состоит из двух больших томов мелкой убористой печати, оно является еще далеко не достаточным, так как довольно кратко и неполно. В издание Ламброса не вошло, например, описание библиотек двух древнейших и богатейших на Афоне монастырей: Лавры св. Афанасия и Ватопеда. Эти идиоритмы, стоящие первыми в списке Афонских монастырей, ревниво оберегают свои литературные сокровища, весьма разборчиво и с трудом допуская к ним всяких исследователей.

Интересуясь творениями преп. Симеона Нового Богослова, глубокого мистика и оригинального богослова X–XI века, автор этих строк убедился, что в печати совершенно почти не существует подлинного текста творений названного отца. В патрологии Миня (ser. gr. t. CXX) имеется латинский перевод 33 Слов и 40 гимнов преп. Симеона, и только главы его, деятельные и богословские (и то не в полном составе), помещены здесь в подлиннике. Что касается русского перевода «Слов» Симеона, сделанного епископом Феофаном и изданного в двух выпусках (2-е изд. Москва, 1892 и 1890 гг.), то он представляет собою перевод не с подлинника, а с новогреческого перевода. Таким образом, занимающемуся творениями Симеона Нового Богослова предстоит или совершенно отказаться от серьезного изучения этого отца, или, чтобы дать мало-мальски научную постановку предмету, необходимо взяться за самостоятельное изыскание подлинных рукописных текстов творений Симеона. Все это побудило меня обратиться прежде всего на Афон, к его древним книгохранилищам, и искать в них рукописных материалов, касающихся

занимающего мое внимание св. отца. Идеи преп. Симеона имели несомненную связь с Афонским подвижничеством, особенно же с исихастским движением XIV века; и по каталогу Ламброса я убедился, что в Афонских библиотеках имеется весьма много рукописей с творениями Симеона Нового Богослова. Таким образом, в целях моей работы вполне основательно было обратиться именно на Афон.

Я не ошибся в своих расчетах: в библиотеках Афонских монастырей я действительно нашел и новогреческое издание творений Симеона, неизвестное мне дотоле (причем вторая часть этого издания дает и подлинный текст некоторых произведений Симеона), и весьма немало греческих рукописей с творениями Симеона, древних и новых, от XII века – вплоть почти до последнего времени. Чувствуя себя неопытным новичком в непривычной роли самостоятельного работника на научном поприще, я работал, разумеется, ощупью и сделал, конечно, еще весьма немного для всестороннего и полного освещения своего предмета, все же хотя что-нибудь сделал... Не имея ни времени, ни возможности заняться там же на Афоне переводом и детальным изучением рукописей (это дело моих дальнейших работ), я старался уяснить себе, по крайней мере, основные вопросы для изучения преп. Симеона Нового Богослова, а именно: имеется ли в греческих рукописях подлинный текст тех произведений Симеона, которые известны в переводах? Каково достоинство этих последних? И что есть еще нового в Афонских рукописях из творений Симеона, помимо известных мне по переводам писаний его? Интересуясь главным образом этими последними произведениями Симеона, я старался, где мог, фотографировать их и копировать, чтобы вывезти с собою в Россию.

Печатаемые здесь отрывки представляют собою не что иное, как конспективный отчет о результатах моих работ в библиотеках Афона. Записи о своих работах я вел в порядке тех монастырей, которые мне пришлось посетить на Афоне¹⁹⁰. В таком же порядке они предлагаются и в данном месте.

В Русском Пантелеимоновом монастыре (с которого я начал свои работы) я пользовался полной возможностью и удобством для изучения рукописей. Однако нельзя было не пожалеть о том, что я не мог иметь помощи и руководства в лице покойного, не так давно умершего, библиотекаря о. Матфея, известного знатока Афонских библиотек и руководителя всех приезжавших на Афон с целью исследования их. Отцом Матфеем собрано весьма много греческих рукописей в библиотеке названного русского монастыря и едва ли не более еще сделано точных копий с ценных рукописей, имеющихся в библиотеках греческих монастырей. В Пантелеимоновом монастыре я прежде всего нашел первое и второе греческое печатное издание творений преп. Симеона Нового Богослова *Τοῦ ὁσίου καὶ θεοθόρου πατρὸς ἡμῶν Συμεὼν τοῦ Νέου Θεολόγου τὰ εὐρισκόμενα διηρημένα εἰς δύο*. Первое издание напечатано в 1790 г. в Венеции, второе – в 1886 г. в Сире¹⁹¹. В первой части издание представляет собою сделанный Дионисием Загорецем новогреческий перевод жития преп. Симеона Нового Богослова (в сокращенном виде), 92 Слов его и 181 главы. Почти все содержащееся в первой части издания, за исключением вводных частей, переведено епископом Феофаном на русский язык и издано в двух выпусках. Экземпляр (первого) издания, по которому епископ сделал свой перевод, хранится в библиотеке Пантелеимонова монастыря, как видно из надписи библиотекаря в конце данной книги. Нельзя не обратить внимания на то, что в книге не осталось ни одной пометки или пометки. Удивительно, как приснопамятный святитель, работая на закате дней своих с весьма слабым зрением, мог показать такую аккуратность и добросовестность в обращении с книгами; у великих людей долг – прежде всего, они видны даже в мелочах. Вторая часть (гораздо меньшая) греческого издания творений преп. Симеона Нового Богослова предлагает в первоначальном греческом тексте гимны или, как они там названы, Слова св. отца в стихах, в количестве 55. В состав их входит 36 из 40 гимнов, известных в латинском переводе Понтана (напечатанном у Миня P. G. t CXX), все же

–91–

прочие известны только по разным греческим рукописям, из коих они собраны Дионисием Загореем. Второе издание творений Симеона решительно ничем не отличается от первого, иногда даже повторяет его опечатки. В позднейшем издании прибавлено только вначале плохое изображение преп. Симеона с краткой эпиграммой внизу.

Указанные издания довольно бедны (особенно второе) и, изобилуя опечатками, не могут, конечно, по исправности и аккуратности равняться с западноевропейскими изданиями. Как местные и частные издания они настолько малоизвестны, что историк Византийской литературы Крумбахер не видел ни того, ни другого издания, почему и считал гимны преп. Симеона Нового Богослова неизданными в подлинном тексте¹⁹². По этому вопросу некоторое время я был введен в заблуждение названным немецким ученым. Голлю, впрочем, почти единственному на западе исследователю преп. Симеона Нового Богослова, известны издания новогреческого перевода Дионисия Загорей. Экземпляр одного из этих изданий, по упоминанию Голля, имеется в Берлинской Королевской библиотеке¹⁹³. В России же, несомненно, нет нигде ни того, ни другого издания, даже в Императорской публичной библиотеке (по наведенной мною справке). Между тем на Афоне это печатное издание творений преп. Симеона Нового Богослова не только имеется в любой монастырской библиотеке, но даже доныне второе, позднейшее издание существует в продаже в Афонском городке Карее; там именно, в бедной книжной лавчонке, я за бесценок почти мог приобрести (и не в одном экземпляре) то, что является редкостью для Германии и чего нельзя найти у нас в России.

Из греческих же рукописей в русском Пантелеимоновом монастыре я пользовался следующими (укажу номера по общему счету¹⁹⁴ в каталоге Ламброна): №№ 5662,

—92—

5663, 5664, 5665, 5791, 5792, 6029, 6056, 6078, 6177, 6271, 6272 и др. Мало-мальски ценными в хронологическом отношении можно счесть только две из них (стоящие под №№ 6056 и 6078), как принадлежащие к XV и XVI веку. Но из

творений преп. Симеона Нового Богослова в последних находится только по одному Слову, и Слова эти известны в русском переводе. Все другие рукописи относятся к XVIII и даже XIX веку. Одни из них представляют собою новогреческий перевод Слов (и отчасти небольшое количество гимнов) преп. Симеона Нового Богослова, каковы №№ 5669, 5664 и 5665, а № № 5791 и 5792 являются даже простою копию первого печатного издания творений преп. Симеона с присовокуплением только в одной из этих рукописей (№ 5791) церковного чинопоследования на память преподобных Симеона Благоговейного и ученика его, Симеона Нового Богослова. Служба им отправляется, как помечено в рукописи, в субботу 4-й седмицы св. Четыредесятницы. Другие же кодексы являются копиями с более или менее древних списков, таковы №№ 5662, 6177, 6271 и 6272. Эти-то последние рукописи и оказались для меня наиболее ценными, как содержащие в себе первоначальный греческий текст творений преп. Симеона. Первый из указанных номеров (5662) включает в себе сборник 33 Слов Симеона Нового Богослова, тех самых, латинский перевод которых помещен у Миня. Одно из этих Слов ("Ὅτι πάντες ἄνθρωποι, οὗς ὁ Χριστὸς οὐκ ἐφώτισε и пр.)¹⁹⁵, как не имеющееся в русском переводе, скопировано для меня переписчиком-греком. Другого рода сборником является рукопись № 6272, откуда также сделан список одного Слова (Κεφάλαια τῆς θεωρίας τοῦ λόγου...), подразделенного на 8 отделов и в большей своей части также неизвестного в русском переводе.

Но в особенности важную услугу оказали мне две рукописи под № № 6271 и 6177. Первая из этих рукописей дала мне возможность иметь у себя копию с полного жития преп. Симеона Нового Богослова, составленного учеником

—93—

его — Никитою Стифатом. В подлинном греческом тексте и в полном виде оно доныне не издано. Издания жития Симеона, по словам Голля¹⁹⁶, можно ожидать от L. Petit (католического архиепископа в Афинах). В более древнейших списках это же самое житие преп. Симеона найдено мною в рукописях

Ватопеда (кодекс XIV века № 567 по местному рукописному каталогу), Лавры св. Афанасия (по обозначению на корешке № № 1/105 и К 126)¹⁹⁷ и Дионисиата (по Ламбросу № 3754). Но в этих монастырях я не имел ни возможности, ни удобства для копирования жития, а в русском монастыре я с удобством мог это сделать. В рукописи Пантелеимонова монастыря житие преп. Симеона занимает 95 листов большого (нормального) формата, но исписанных весьма крупною и четкою каллиграфиею. В других рукописях оно занимает либо немного меньше, либо немного больше листов, смотря по убористости письма и размеру листов. Если судить по началу и концу, то во всех кодексах житие совершенно тождественно. Новогреческий перевод жития, помещенный в печатных изданиях творений преп. Симеона, является не полною, дословною передачею подлинного текста жития, а перифразом со значительными сокращениями, так что равняется приблизительно $\frac{1}{3}$ этого текста. Однако же новогреческий переводчик почти все факты и чудеса из жизни св. отца передал, кажется, без опущения. Последних, т. е. чудес, настолько много сообщается в полном житии преп. Симеона Нового Богослова, что описание их занимает не менее трети всего жития. На русском языке житие преп. Симеона (переведенное не с подлинника, а с новогреческого перевода) издано Оптиной Козельской пустынью в виде отдельной брошюры в 64 страницы (Москва, 1856). Гораздо короче то житие, которое помещено в русском издании в начале I-го выпуска «Слов» преп. Симеона: это еще более сжатая передача важнейших фактов из жизни св. отца с опущением всех чудес его. В этом виде оно в три раза короче предыдущего.

—94—

Но еще большую услугу оказала мне вторая из двух вышеупомянутых рукописей, стоящая под № 6177. Благодаря ей я имел полную возможность ознакомиться с кодексом Патмосской библиотеки XIV века, стоящим в каталоге Саккелиона под № 427¹⁹⁸, потому что первая есть не что иное, как точная копия с последнего. Патмосская же рукопись почти вся целиком (за исключением каких-либо 2-х листов) посвящена

либо творениям преп. Симеона Нового Богослова, либо разным отзывам о нем и его произведениях. Пользуясь рукописной копией Патмосского кодекса, я сделал список двух Слов Симеона: одного (λόγος ἄσκητικὸς...) совершенно неизвестного мне, а другого (περὶ ἐξομολογήσεως...), хотя изданного Голлем, но по другим западноевропейским кодексам. Затем оттуда же мною списана схолия Никиты Стифата на книгу божественных гимнов преп. Симеона и из самих гимнов – введение в прозаической форме, и три гимна (10, 15 и 21) в стихах, из коих первые два существуют только в латинском переводе, а последнего вовсе нет в печати. Здесь необходимо заметить, что Патмосская рукопись в целом своем виде обладала, очевидно, наибольшим собранием гимнов преп. Симеона Нового Богослова, какое только существует. В Афонских рукописях мне приходилось встречать небольшие собрания гимнов в количестве 11, 14, не более. В Патмосском же кодексе, по имеющемуся в нем оглавлению, насчитывается 58 гимнов, помимо введения. Но, к сожалению, мы не имеем конца кодекса, который утрачен: рукопись прерывается при начале 35-го гимна, или Слова. Однако из последних 23-х или 24-х гимнов совершенно утраченными можно считать только два: 53-й и 54-й, коих нет ни в греческом печатном издании творений Симеона, ни в латинском переводе гимнов, помещенном у Миня. Все же прочие гимны, как сохранившиеся, так и не сохранившиеся в Патмосской рукописи, имеются в греческом печатном издании, исключая, как выше сказано, введения и трех вышеобозначенных (10, 15 и 21), скопированных мною, гимнов.

Говоря о занятиях в русском Пантелеимоновом монастыре, в котором мне гораздо удобнее было заниматься, нежели в греческих монастырях, я должен указать еще на работу по сличению первоначального текста некоторых из Слов преп. Симеона с новогреческим и русским переводом их, в чем рукописи монастыря также оказали мне немалую услугу. В этом отношении для меня особенно пригодны были рукописи под № 6271 и 6272, как написанные прекрасным, четким и даже редким по красоте каллиграфическим почерком. О

новогреческом переводе «Слов» преп. Симеона Нового Богослова, сделанном Дионисием Загореем, следует сказать, что выраженное устаревшими и непривычными нам формами и оборотами классической речи передается здесь в более привычных, отвечающих новейшему складу речи выражениях и формах, что отличает вообще новогреческое наречие от древнеэллинской речи, сглаживающее особенности последней и приближающее ее к формам новых языков. Но сказать этого было бы еще недостаточно. Новогреческий перевод Дионисия, желая сделать Слова преп. Симеона удобопонятными и популярными, является нередко более пространным, чем подлинник; он как бы разжевывает предлагаемую св. отцом духовную пищу, делает ее совершенно удобоприемлемою, удобопонятною для обычного (невысокого в духовном отношении) человеческого сознания. В этих целях переводчик поясняет иногда св. отца вставленными им словами и выражениями (например: неизреченное богатство, т. е., добавляет переводчик, божественная благодать; еще: ум Христов, или, поясняет он же, дух Христов и благодать Святого Духа и пр.). От этого перевод по местам получает вид толкования. Вышесказанным объясняется и то обстоятельство, что Загорей, желая точно выразить мысль преп. Симеона, весьма часто употребляет такое, например, выражение, как «воплощенное домостроительство». Между тем, в первоначальном тексте мне весьма редко (чуть ли не один раз)¹⁹⁹ встречалось выражение ἡ ἔνσαρκος οἰκονομία; вместо этого выражения в подлиннике творений

—96—

Симеона употребляется или σάρκωσις, или, гораздо чаще, просто οἰκονομία, хотя преп. Симеон, действительно, везде здесь понимает именно домостроительство воплощения. Таким образом, в конце концов следует заключить, что мысль о «воплощенном домостроительстве» есть излюбленная мысль преп. Симеона, а самое это выражение есть, скорее, излюбленное выражение его переводчика.

На основании всего вышесказанного о новогреческом переводе, последний должен быть признан наиболее

отвечающим целям распространения и популяризации идей преп. Симеона Нового Богослова, но для научного пользования он нуждается в проверке и сличении с подлинником, так как, желая быть наиболее удобопонятным, он далеко не везде может отвечать требованиям научной точности. Тем не менее, никакой речи здесь не может быть о «переработке в смысле позднейшей церковной и монашеской практики», в каких словах отзывается о новогреческом переводе Голль²⁰⁰. Правда, в печатном издании (1-м и 2-м) в 16 и 43 Слове я заметил, например, замену слова μοναχός, употребленного в подлиннике, словом χριστιανός; но, во-первых, это, скорее, редакция издателя, так как в рукописном новогреческом переводе стоит μοναχός, а не χριστιανός (см. рукопись № 5663, лист 342), а во-вторых, если бы даже издатель в рукописных материалах и не имел основания для сделанной им замены слова (хотя утверждать это у нас нет данных), то в данном случае он все же действовал не под чьим иным влиянием, как того же преп. Симеона Нового Богослова, который сильно вооружается против вкоренившегося в христианском обществе заблуждения, по коему для мирян почитают достаточным только именоваться христианами, а выполнять обязанности христианина считают исключительным делом и занятием монахов и священников. Таким образом, и в данном случае высказанное Голлем обвинение новогреческому переводчику в переработке им идей пр. Симеона должно быть отклонено.

Что касается русского перевода «Слов» преп. Симеона Нового Богослова, сделанного с новогреческого епископом

—97—

Феофаном, то о нем нужно сказать, что покойный святитель не имел в виду чисто научных целей, и потому перевод его не везде является буквальным, точным, допуская по местам то добавления, то сокращения новогреческого переводного текста Слов преп. Симеона. Вообще епископ Феофан в своих переводах везде отдавал предпочтение ясности мысли перед буквальною точностью. Простой удобопонятный, только несколько славянизированный язык и склад речи переводчика-святителя действительно делают его перевод Слов Симеона

Нового Богослова весьма ценным по доступности и удобовразумительности решительно для всякого читателя. Однако и здесь также не может быть речи об искажении или извращении смысла слов Симеона. Редкий духовной опыт епископа-затворника ручается за то, что он более верно и точно понимал идеи нашего св. отца, чем кто бы то ни было.

Перехожу далее к описанию своих занятий в греческих монастырях, библиотеки которых сравнительно малы, за исключением трех монастырей (Лавры св. Афанасия, Ивера и Ватопеда), и потому небогаты сравнительно рукописным материалом количественно, однако далеко не качественно. В греческих монастырях я не мог, понятно, пользоваться теми удобствами для занятий, что в русском Пантелеимоновом монастыре. Но и здесь в некоторых монастырях мне оказано было полное доверие и возможные услуги, так что я мог брать из библиотек рукописи на руки и заниматься ими в своем частном помещении сколько хотел. В данном случае я с благодарностью вспоминаю четыре монастыря: Дионисиат, Ксеноф, Ивер и Ксиропотам, в которых мне приходилось проживать не только днями, но и неделями. О результатах своих работ, прежде всего, в этих монастырях я и буду говорить теперь.

В Дионисиате я ознакомился с тремя рукописями, числящимися в каталоге Ламброса под №№ 3750, 3754 и 3803. Начну с последней (она XV века, старая, обветшавшая, на плохой бумаге, без начала и конца, не везде одинаково разборчива), которая мало заинтересовала меня, так как в ней не содержится, кажется, ничего нового из творений преп. Симеона Нового Богослова по сравнению

—98—

с тем, что существует в русском переводе. На протяжении всей рукописи в разных местах ее я нашел до 9 Слов преп. Симеона и два раза встретил извлечение из глав его, один раз в количестве 19 и в другой — в количестве 53 глав. Гораздо более ценною оказалась для меня вторая, средняя рукопись, вся целиком посвященная Симеону Новому Богослову. Ей я и уделил несравненно более внимания и времени. Рукопись эта

(№ 3754, XVII века, на плотной гладкой бумаге, прекрасно сохранившаяся, исписанная красивым, четким и убоистым почерком) хотя и позднего сравнительно происхождения, но богата содержанием: она заключает в себе первоначальный подлинный текст: 1) жития преп. Симеона Нового Богослова, 2) Слов его в количестве 57 и 3) гимнов в числе 14. Житие занимает здесь 74 листа; впервые в подлиннике я увидел его именно здесь. Среди Слов преп. Симеона я нашел четыре (17, 18, 20 и 55), неизвестных доселе в печати ни в подлиннике, ни в переводе, почему три из них и сфотографировал; последнее (55) Слово скопировано по рукописи Пантелеимонова монастыря (№ 5662). Прочие Слова отмечены мною в записной книге в том виде, какое из них какому отвечает в новогреческом печатном издании (или, что то же, – в русском издании Феофановского перевода в 2-х выпусках) и отчасти в издании 12 Слов преп. Симеона, принадлежащем Оптиной пустыне²⁰¹. Наконец, о 14 гимнах, или Словах в стихах, помещенных в конце рукописи, следует заметить, что все они напечатаны во второй части вышеописанного греческого издания творений преп. Симеона Нового Богослова. Кроме них, в рукописи есть еще четыре отрывка в стихах без заглавия (один из них занимает чуть ли не 5 листов). Быть может, они входят в состав гимнов, напечатанных полностью, а быть может, являются и самостоятельными, чего я не могу пока решить

–99–

определенно. Три из них я успел сфотографировать на всякий случай.

Наконец, последняя из указанных мною Дионисиатских рукописей (по порядку она первая № 3750, бумажная, хорошо сохранившаяся, написана весьма редким, разборчивым письмом) по времени превосходит две другие уже описанные, так как принадлежит XIV веку, но творениям преп. Симеона в ней уделено не более 60 листов, в коих помещены главы св. отца. Последние не имеют здесь счета, но разделены только на три рубрики: 1) κεφάλαια πρακτικά καὶ θεολογικά (лист 294); 2) ἑτέρα κεφάλαια γνωστικά καὶ θεολογικά (л. 312) и 3) ἑτέρα κεφάλαια πρακτικά (л. 321–353). Все эти главы взяты, очевидно,

в виде ближайшего извлечения из одной Ксенофской рукописи, от которой Дионисиатская разнится тем, что опускает из нее некоторые (хотя и весьма немногие) главы, не ведет счета глав и переставляет последнюю (третью по Ксенофской рукописи) рубрику глав на место второй и обратно.

Сделанная сейчас ссылка на рукопись Ксенофского монастыря побуждает непосредственно обратиться к описанию ее. Эта рукопись в каталоге Ламбреса находится под № 738, она также принадлежит XIV веку, хорошо сохранилась, написана весьма мелким, но четким почерком, так что читается почти без труда. В описываемом кодексе я встретил наибольшее, какое только пришлось мне видеть на Афоне, собрание глав преп. Симеона Нового Богослова. Главы здесь поделены на сотни. Первая сотня носит название: κεφάλαια πρακτικὰ καὶ θεολογικὰ ἑκατόν (стр. 503). Вторая сотня надписана: τοῦ αὐτοῦ κεφάλαια ἑτέρα: θεολογικὰ καὶ πρακτικὰ (стр. 522), коих также сто. Помимо этих двух сотен, в третьем отделе, озаглавленном: τοῦ αὐτοῦ ἑτέρα κεφάλαια, γνωστικὰ τε καὶ θεολογικὰ (стр. 544), находится 25 только глав, не обозначенных счетом. Из первой сотни в новогреческом и русском переводе я не нашел до 40 глав (1–9, 30–36, 70–79, 82, 87–100), из второй – четырех (42, 85, 98 и 99) и из последних 25-ти не нашел трех глав (4, 6 и 25). Почти все помеченные главы либо сфотографированы, либо списаны мною в записную книжку. Указанную редакцию глав Симеона Нового Богослова можно считать самой полною и, пожалуй, первоначальную.

–100–

Она принадлежит или непосредственно самому автору – преп. Симеону, или первому собирателю творений св. отца – ученику его, Никите Стифату, от которого также остались главы, разделенные на три сотницы (см. Migne PG. t. CXX. Добротолюбия 5 т.). Из первоначальной полной редакции глав преп. Симеона и делались, очевидно, переписчиками извлечения. Одним из таковых извлечений и является только что описанное в Дионисиатской рукописи. Оно, вероятно, одно из ранних, так как содержит в себе наибольшее количество глав. Другие переписчики, опуская те или иные главы,

предлагали свои извлечения, более краткие и более пространные. Таких извлечений можно найти в рукописях весьма немало. В печатном виде и в первоначальном тексте у Миня извлечено из полной редакции до 120-ти глав (если не считать помещенных среди них и не принадлежащих Симеону Новому Богослову глав Симеона Благоговейного, по счету они почти последние 120–151 и начало 152), а в новогреческом и русском переводном издании мы имеем свыше 180 глав, взятых из той же полной редакции.

Непосредственно за главами (на стр. 550) в той же Ксенофской рукописи помещено Слово преп. Симеона «Об умном делании души и хранении сердца» (περὶ τῆς νοεραῖς ἐργασίας τῆς ψυχῆς καὶ περὶ φυλακῆς καρδίας), неизвестное, кажется, в новогреческом и русском переводе, но в большей своей части, как видно, скомпилированное автором из многих святоотеческих выдержек. За этим Словом находится еще одно Слово Симеона Нового Богослова «О трех образах внимания и молитвы», надписанное здесь как μέθοδος τῆς ἱεραῖς προσευχῆς καὶ προσοχῆς – (стр. 560–567). Первое из этих Слов скопировано мною при помощи фотографии.

Из других рукописей Ксенофа можно упомянуть №№ 733, 740 и др. Обе эти рукописи принадлежат XVII веку. Первая из них на 1-й стр. надписывается: Βιβλίον ὀνομαζόμενον κατάνυξις, περιέχον λόγους διαφόρους etc... συγγραφέντας δὲ παρὰ Συμεὼν τοῦ μεταφραστοῦ καὶ νέου θεολόγου (?!). Подобных рукописей, называемых κατάνυξις²⁰², в библио-

–101–

теках Афона я встречал довольно много; о них я буду говорить при описании своих занятий в Ксиропотаме. Здесь же скажу еще несколько слов о последней рукописи, в которой между прочим в виде 10 отдела (рукопись не имеет ни счета листов ни счета страниц) помещена статья: ἐκ τῆς τοῦ Συμεὼν ἱστορίας περὶ πίστεως, τοῦ νέου θεολόγου. Статья эта, обнимающая до 20 листов, представляет нечто вроде трактата о семи таинствах, написанного на новогреческом или вернее, пожалуй, современном рукописи диалекте. Немного выше приведенного здесь заглавия статьи в нескольких строках

кратко изложено, очевидно, содержание ее. Вот оно: "Ὅτι ἐπὶ τὰ μυστήρια εἰσὶ τῆς πίστεως... Ἐπὶ εἰσὶ καὶ οἱ στῦλοι τῆς πίστεως: ἀπόστολοι, προφῆται etc... Ἐπὶ δὲ εἰσὶν αἱ τοῦ πνεύματος ἐνέργειαι: πνεῦμα σοφίας, πνεῦμα συνέσεως etc. Ясно, что все эти признаки исключают для указанной статьи авторство Симеона Нового Богослова. Она скорее должна быть приписана Симеону, митрополиту Солунскому. Самая приписка τοῦ νέου θεολόγου, поставленная не у места, далеко от своего определяемого, сделана, по-видимому, после и, вероятно, внесена в оригинал этой рукописи постороннею рукою.

Весьма радушный прием оказала мне Иверская обитель, библиотека которой, согласно описанию Ламброса, обладает весьма значительным собранием рукописей, достигающим чуть ли не до 1500 экземпляров. Время моего пребывания в Ивере совпало с ремонтом и приведением вообще в порядок монастырской библиотеки. Ввиду этого, некоторых рукописей библиотекарь не мог мне сразу найти. Таким образом, из числа 7–8 кодексов, которые я собирался просмотреть, отметив их у себя по каталогу Ламброса, мне удалось видеть не все, а только четыре или пять. Из этих же последних для моих целей заслуживают описания только два, и в особенности – один из них. Это рукописи под №№ 4464 и 5457. Первая из них (XIV века, бумажная, ветхая, потемневшая и не вполне разборчивая) из творений Симеона Нового Богослова содержит в себе одно известное в печати Слово,

–102–

некоторые отрывки и затем πνευματικὰ ζητήματα καὶ λύσεις πλήρεις δι κρίσεως καὶ ὠφελείας (см. листы 96–100). Вот эти-то «духовные вопрошения и решения» и привлекли мое внимание к рукописи, так как они совершенно неизвестны в печати. Копию с них я имею у себя в виде пяти фотографических снимков. В данном случае долг побуждает меня принести благодарность русскому Пантелеимонову монастырю и его фотографу, услугами которого я мог пользоваться не только в стенах самого монастыря, но и за пределами его: в Дионисиате, Ксенофе, Ивере, Пантократоре, Ксиропотаме и пр.

Гораздо более интересного для меня материала дала мне другая рукопись, за № 5457, относящаяся по времени к 1530 году. Она представляет собою бумажный кодекс малого размера (в 16-ю долю листа), но довольно толстый, изрядно обветшавший, растрепанный, сильно изъеденный по краям молью, исписанный крупно, но не везде одинаково разборчиво. Листы и страницы в рукописи не обозначены счетом, но зато в начале ее находится довольно подробное оглавление (πίναξ), показывающее, что рукопись содержит в себе 247 отделов, или заголовков разных творений из разных отцов. Из них более 70 (35–109 и др.) указывают на творения преп. Симеона Нового Богослова. Первоначально из этих последних помещено 43 небольших статейки (обыкновенно в 2–3 страницы, редко в 1, 4 или 6 страниц), каждая с особым заглавием, указывающим на ту или иную характерную идею св. отца. Более близкое ознакомление с этим материалом привело меня к заключению, что это не что иное, как небольшие, но удачные выборки из Слов преп. Симеона, сделанные с сокращением. Возможно допустить, что в иных случаях переписчик взятое им пространное рассуждение св. отца заменял своим кратким, но более или менее точным перифразом. Как бы то ни было, отрывки эти оказались для меня не безынтересными, в особенности некоторые из них, быть может, заимствованные из неуцелевших или неизвестных доселе Слов и других творений Симеона Нового Богослова. Отрывки эти изложены часто в виде вопросов и ответов. Шесть таких статей отчасти сфотографированы, отчасти скопированы мною

–103–

от руки, таковы, например: τίνος χάριν ἀσθενῆς ὁ ἄνθρωπος, καὶ τὶ ἐστὶ χριστιανός; еще: τὶ ἐστὶν τὸ Κύριε, ἐλέησον; или еще: ὅτι τῶν χριστιανῶν πολιτεία καὶ ἐλαφρὰ καὶ βαρεῖα καὶ εὐκόλος καὶ δύσκολος и др. За этими мелкими отрывками следуют целые Слова преп. Симеона: три Богословских Слова, Слово «О трех образах внимания и молитвы» и многие др., среди коих попадаются иногда и неполные Слова, озаглавленные обычно: ἐκ τοῦ λόγου, τοῦ περὶ и пр. Среди Слов встречаются иногда стихи, т. е. гимны преп. Симеона, и извлечения ἐκ τῶν κεφαλαίων

αὐτοῦ. В этой, как бы второй, части содержится свыше 30 отдельных более или менее крупных произведений св. отца (см. в оглавлении отдели 79–109). Все они, несомненно, подлинныя произведения Симеона Нового Богослова и почти все известные, за исключением одного только Слова περὶ μετανοίας καὶ τίνα εἰσὶν ἃ ὀφείλει ποιεῖν ὁ ἄρτι ἐξομολογούμενος (см. рп, т.е. 108 отдели), сфотографированного для меня в пяти снимках.

Полными удобствами для занятий я пользовался еще в одном греческом монастыре – Ксиропотаме, давшем мне приют в то самое время, когда в Пантелеимоновом монастыре, по причине имябожнического движения, не было никакой возможности спокойно отдаться занятиям. В небогатой рукописями Ксиропотамской библиотеке я нашел только два кодекса тождественного содержания, имеющих некоторое отношение к поставленной мною цели. Это рукописи под №№ 2514 и 2521, обе бумажные и довольно хорошо сохранившиеся. Первая из них принадлежит XVI веку и легко читается, как написанная очень крупным и четким письмом. Вторая более древняя – XIV века, исписана сравнительно мелким почерком и для чтения требует труда и усилия. Обе эти рукописи (первая – исключительно, а вторая – во второй, значительно большей части) содержат в себе книгу, так называемую κατάνυξις, о которой я имел уже случай однажды упомянуть. По каталогу Ламброса в разных библиотеках Афона значится целых девять рукописей, носящих это название. Кроме того, я могу указать и еще одну такую рукопись, которую видел в Лаврской библиотеке (не вошедшей, как известно, в описание Ламброса). Почти во всех этих рукописях κατάνυξις состоит из 32 Слов, изображающих в примерах

–104–

из Ветхого и Нового Завета ту или иную страсть и ту или иную добродетель. Все это изложено в покаянно-умилительной форме обращения к собственной душе. Почти во всех списках в начале оглавления книги автор сам называет себя Симеоном-монахом. Обычно оглавление начинается такими словами: Λόγοι διάφοροι περιέχοντες τὰς τῶν παθῶν πάντων κατηγορίας δι' ἐνιστορίων παραδειγμάτων τῆς τε παλαιᾶς καὶ νέας διαθήκης τῶν

ἀπὸ Ἀδὰμ καὶ καθεξῆς συγγραφέντες παρὰ Συμεὼν μοναχοῦ ἄνδρὸς καὶ παναθλίου ἁμαρτολοῦ, πρὸς τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν ἐκάστης κατηγορίας τὸν ταλανισμόν ἀναφέροντος ἐν κεφαλαίοις τριάκοντα καὶ δυσὶ καζῶς ὑποτέτακται (см., например, рукопись № 2521). Далее следует краткое оглавление самих этих 32-х Слов с указанием иногда начала каждого Слова.

Но кто же такой автор κατάνυξις'а? Какого Симеона нужно здесь разумеать? Ламброс в своем описании Афонских рукописей относит κατάνυξις к творениям преп. Симеона Нового Богослова и считает ошибочными те заметки в рукописях, в которых это произведение приписывается Симеону Метафрасту. Что же касается самих рукописей, то ни одна из них, кажется, не дает веских данных для того, чтобы сразу определить автора κατάνυξις'а. Как в самой древней из них, Ксиропотамской (№ 2521, принадлежащей 1342 году), так и во всех почти других автор смиренно называет себя только Симеоном-монахом и притом грешным и всенесчастливым (πανάθλιος). Но в некоторых рукописях существуют приписки или заметки (находящиеся обычно вверху над оглавлением книги) с указанием на автора. В одной из таких рукописей Слова κατάνυξις'а приписываются Симеону монаху Новому Богослову (см. рукопись Свято-Аннинского скита №96, XV века)²⁰³. Другая рукопись, смешивая в одно два разных лица, автором κατάνυξις'а называет Симеона Метафраста и Нового

—105—

Богослова (?!) (это упомянутая уже однажды Ксенофская № 733, XVII века). Третья отрицает авторство как Нового Богослова, так и Матафраста, но на голословных основаниях (Есфигменская рукопись № 2134, XV века). Четвертая, наконец, относит κατάνυξις Симеону Фессалоникскому Новому Богослову (?!) (Лаврская № Λ 50, XVI века). Само собою понятно, что эти сбивчивые заметки не могут иметь никакого значения для определения автора κατάνυξις'а, тем более что почти все они, по-видимому, сделаны постороннею позднейшею рукою. Таким образом, приходится искать других более твердых оснований.

Мне думается, что автором κατάνυξις'а может быть одно из двух лиц: или Симеон Новый Богослов, или Симеон Метафраст,

и нет нужды предполагать здесь какое-либо иное неизвестное лицо, так как, во-первых, и Симеон Новый Богослов, и Симеон Метафраст могли назвать себя в смиренной форме просто Симеоном-монахом (хотя первый и был, как известно, игуменом), а во-вторых, и у того, и другого отца существуют весьма многие творения, по содержанию своему близко соприкасающиеся с характером κατάνυξις'а. Однако первоначально, признаюсь, я всецело почти поверил в авторство Симеона Нового Богослова. Основания для такого мнения могут быть приведены следующие: 1) мнение Ламброта; 2) в одной рукописи Синодальной библиотеки № 395 (XVI–XVII вв.) существуют четыре Слова, взятых из числа 32 Слов κατάνυξις'а, которые отнесены в каталоге архим. Владимира к Симеону Новому Богослову, хотя в самой рукописи Слова эти приписаны, кажется, просто Симеону-монаху; 3) среди Слов преп. Симеона Нового Богослова есть два, надписанных между прочим: περὶ δακρύων καὶ κατανύξεως – о слезах и сокрушении, или умилении (конец 2-го Слова в Дионисиатской рукописи № 3754, в русском переводе – конец 69-го Слова), περὶ μετανοίας καὶ κατανύξεως – о покаянии и умилении (6 Слово Оптинского издания или 75 Феофановского перевода); 4) излюбленными темами преп. Симеона являются: покаяние, плач, слезы, сокрушение, умиление – все это, очевидно, входит и в содержание κατάνυξις'а, последнее (32) Слово которого прямо даже надписывается λόγος θρηνητικός; 5) наконец, преп. Симеон Новый Богослов

–106–

нередко, по крайней мере, в гимнах, называет себя πανάθλιος, как и автор κατάνυξις'а. Все эти данные заставили меня настолько заинтересоваться κατάνυξις'ом, что с обеих Ксиропотамских рукописей я сделал по несколько снимков (с оглавления и с первых страниц). Но через некоторое время моя уверенность в авторстве Симеона Нового Богослова если не совершенно рухнула, то сильно поколебалась.

Дело в том, что случайно почти я узнал от одного грека-монаха, что существует печатное издание κατάνυξις'а, которое вскоре же было приобретено мною на Карее. В этом не новом

издании (ἐν Ἀθήναις 1873), выпущенном с одобрения Синода Греческой Церкви, κατάνυξις, напечатанный в подлинном тексте, выдается за произведение Симеона Метафраста. На обороте первого листа книги отпечатан циркуляр Греческого Синода, из которого видно, что Симеон Метафраст автором κατάνυξις'а является, по мнению издателя (некоего иеромонаха Паисия), каковое мнение издателя Синод хотя и отказывается определенно подтвердить, но весьма одобряет и рекомендует самую изданную им книгу, как способствующую утверждению читателя в вере, благочестии и нравственности. Понятно, что издатель κατάνυξις'а не выдал бы его так смело за произведение Симеона Метафраста, если бы не имел хотя некоторых данных²⁰⁴. Помимо этого первого основания, в настоящее время в пользу авторства Метафраста я могу указать еще на известные Метафрастовы молитвы пред причащением и др. (см. обычный и более полный молитвослов), а также на стихи его (например, «Плач по алфавиту»), которые проникнуты чрезвычайно глубоким покаянным чувством сокрушения и умиления. В этом отношении едва ли возможно отыскать другие более силь-

–107–

ные молитвы. Таким образом, κατάνυξις, быть может, еще ближе подходит к творениям Симеона Метафраста, нежели Симеона Нового Богослова. А затем я должен упомянуть еще о том, что греки-афониты, начитанные в святоотеческой литературе, с которыми мне пришлось беседовать, склонны были автором κατάνυξις'а считать скорее первое лицо, чем последнее.

В издании Миня κατάνυξις'а нет ни среди творений первого отца, ни в числе творений второго. Мало того, Слова κατάνυξις'а не упоминаются даже в качестве неизданного рукописного материала во вводных статьях к обоим Симеонам. Впрочем, быть может, в других изданиях удастся встретить хотя некоторые руководственные указания относительно этого произведения. Пока же вопрос об авторе κατάνυξις'а может быть решен только после детального изучения самого этого

произведения и после сличения его с творениями Симеона Метафраста и Симеона Нового Богослова.

Целых три рукописи, содержащих в себе κατάνυξις я видел еще в монастыре Кутлумуш. Рукописи эти значатся под № № 3174, 3203 и 3247. Первая из них позднейшего происхождения XVII века, а две другие – XVI века, причем в последней (№ 3247) на одном из начальных белых листов находится заметка: τῆς παρούσης βίβλου ὅνομα ἐστὶ κατάνυξις τοῦ ἁγίου Συμεὼν τοῦ νέου θεολόγου; кроме того, в той же рукописи на корешке наклеен ярлык с такою надписью: βιβλ: Συμεὼν τοῦ νέου Θεολόγου λόγοι κατανυκτικοί, εἰσὶ δὲ ἅπαντες 32. В упомянутом монастыре я имел самое краткое пребывание, так как, кроме указанных трех рукописей, нашел здесь только одну рукопись, имеющую отношение к моей цели. Рукопись эта (№ 3083, малого размера), правда, заслуживает внимания по своей древности; она XII века, пергаментная, мелкого, но довольно четкого письма; однако из творений Симеона Нового Богослова здесь находится одно только Слово его, помещенное в начале рукописи, и так как первые листы рукописи оборваны по краям, потемнели от времени, и письмо на них сильно стерлось, то я только из середины и конца Слова мог догадаться, что это не что иное, как Слово преп. Симеона «О трех образах внимания и молитвы».

–108–

Мне предстоит еще дать краткое описание своих занятий в двух важнейших монастырях на Афоне: Лавре св. Афанасия и Ватопеде, библиотеки которых, говорят, весьма богаты, но печатных каталогов их, к сожалению, совершенно не существует. По этой причине и по другим препятствиям, какие обычно встречают здесь исследователи, нет возможности заниматься в этих монастырях с полным удобством. Я благодарен упомянутым обителям уже за то, что кое-как допущен был в их библиотеки, однако должен сказать, что и мне далеко не пришлось здесь встретить того доверия, какое оказано было мне в других монастырях; поэтому и занятия мои были здесь непродолжительны: в Лавре и Ватопеде я работал всего по 3–4 часа.

В богатой владениями и древностями Лавре Афонской я не нашел, однако, богатого материала для изучения творений преп. Симеона Нового Богослова. Опишу кратко те рукописи, какие я видел здесь. Кодекс № К/101 (как значится на ярлыке его) принадлежит, как я думаю, XIV–XV веку²⁰⁵, написан на плотной, но пожелтевшей от времени бумаге, письмо его четкое, однако в строках незаметно ясного деления на Слова. Значительнейшая часть рукописи занята «Лествицей» преп. Иоанна Лествичника, причем в конце сочинения представлено наглядное изображение восходящей и нисходящей лестницы добродетелей. Во второй части рукописи содержатся: 1) лист 249 об. – два гимна Симеона Нового Богослова, известные в печати (19 и 6 по греческому изданию), 2) лист 255 – стихи Симеона Метафраста: «Плач по алфавиту» и, наконец, 3) лист 257–259 – Διδασκαλία εἰς μοναχοῦς ἄρτι ἀποταξαμένους κόσμῳ etc... Συμεὼν τοῦ νέου θεολόγου. Слово это отвечает 71 Слову во 2-м выпуске русского перевода. Другой кодекс, № 1/105, бумажный, разного содержания, содержит в себе между прочим Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Συμεὼν τοῦ νέου θεολόγου (см. лист 299). Житие преп. Симеона занимает здесь около

–109–

105 листов, т. е. более, нежели во всех других ранее упомянутых кодексах; это потому, что настоящая рукопись написана довольно растянутым почерком. На последнем, 410 листе в обычной приписке к концу книги я нашел дату рукописи: ἡ βίβλος αὕτη etc... ἐγράφη δὲ ἐν ἔτῃ αχμ (т. е. 1640 г.) ἐν μηνὶ ὀκτωβρίῳ ιε. Третья рукопись, бумажная, № 57ω, как принадлежащая, очевидно, к позднему времени (XVII–XVIII веку) и писанная мелким, неразборчивым и разнообразным почерком, со всевозможными недописками и пропусками, мало заслуживает внимания. Из творений Симеона Нового Богослова она содержит в себе 33 Слова (см. листы 48–192), тех самых, что находятся в одной из рукописей Пантелеимонова монастыря (№ 5662), о коей кратко упомянуто в своем месте. Два следующих кодекса (№ № К. 126 и К/110), которые я успел только весьма бегло просмотреть, ни по времени, ни по

внутренним достоинствам не превосходят предыдущей рукописи; по содержанию они также подобны ей, так как заключают в себе Слова преп. Симеона, выбранные из вышеупомянутого сборника 33 Слов. Первая из этих рукописей отличается от второй тем, что содержит в себе еще житие Симеона Нового Богослова (см. листы 424–522). Наконец, я должен указать еще на экземпляр κατάνυξις'а, который видел в Лаврской библиотеке (№ Λ 50). Рукопись, большая часть которой занята этим сочинением, в конце датирована 1599 годом и содержит в себе κατάνυξις не в полном виде, а только 26 из обычных 32-х Слов его: здесь опущены те Слова (8, 15, 19, 20, 21 и 22), которые тождественны по содержанию с предшествующими им и представляют продолжение последних. Кроме указанных рукописей, в библиотеке Лавры Афонской, быть может, существуют и другие, имеющие отношение к моей цели, во всяком случае, я не могу поручиться за то, что их нет. Как бы то ни было, я доволен и тем, что хотя нечто видел здесь, потому что далеко не всем желающим, как мне известно, удастся здесь добиться и того, чего я мог добиться.

И в библиотеке Ватопеда мне также пришлось работать только несколько часов среди дня. Но я видел там две

–110–

самые ценные, можно сказать, рукописи на Афоне, касающиеся творений Симеона Нового Богослова, которые сразу были показаны мне любезным и терпеливым старцем-библиотекарем (терпеливым, говорю, потому, что он ни на минуту не оставлял меня одного в библиотеке). Одна из них особенно ценна по времени написания, другая – по содержанию. В местном рукописном каталоге под № 566 значится кодекс пергаментный XII века, in folio, содержащий в себе 3 Богословских и 15 Нравственных Слов Симеона Нового Богослова. Этот кодекс действительно носит на себе не только следы XII века, но даже и раннейшей эпохи, во всяком случае, от времени преп. Симеона его отделяет, думаю, никак не более одного века. Из всех рукописей, пересмотренных мною на Афоне, этот кодекс резко отличается своею наибольшею давностью: он написан в два столбца на плотном пергаменте

довольно большого размера, густыми чернилами вроде мастики, немного стершимися по местам; письмо его минускульное с примесью унциальных форм, крупное, редкое, четкое; ясного разделения на Слова в строках мало заметно, сокращения встречаются редко, придыхания имеют угловатую форму, и подписная йота пишется рядом со своею гласною. Одним словом, это минускулы среднего периода, вероятно, конца XI – начала XII века. В начале 2-го листа читается: Τοῦ ὁσίου καὶ... (стерто) πατρὸς ἡμῶν Συμεὼν τοῦ νέου, πρεσβυτέρου καὶ ἡγουμένου μονῆς τοῦ ἁγίου Μάρμαντος τῆς ξυλοκέρκου. Это начало оглавления, оканчивающегося на 4-м листе. На 5-м листе начинается самый текст 1-го Богословского Слова. Заставка здесь имеет вид буквы П, обнимающей не два, а один только столбец (еще признак XI–XII веков). В заголовке Слова, помещенном внутри самой заставки, написано унциалами: Τοῦ ὁσίου καὶ μεγάλου πατρὸς ἡμῶν Συμεὼν etc. На листе 32, где за окончанием трех Богословских Слов следуют Нравственные Слова, заголовок первого из этих Слов начинается совершенно также. Отсюда ясно, что и в начале кодекса, на 2 листе, где одно слово стерто, преп. Симеон назван именно великим (всматриваясь в это место, можно догадаться, что здесь написано было не какое другое слово, например: θεοφόρου, а именно μεγάλου). Первое Нравственное Слово озаглавлено:

–111–

Μερικὴ τίς φυσιολογία περὶ τῆς τοῦ κόσμου κτίσεως καὶ τῆς πλάσεως τοῦ Ἀδάμ. Это не что иное, как 45-е (самое большое) Слово по новогреческому и русскому изданию. Только в подлинном тексте оно снабжено особым введением (занимающим около листа), отсутствующим в переводах. Как этому, так и дальнейшим Словам предшествует довольно подробное изложение содержания в пунктах²⁰⁶. За указанным первым Словом следуют еще 12 Слов, которые в упомянутых переводных изданиях помещены в качестве Слов: 26-го, 52, 84, 63, 83, 78, 58, 80, 57, 82, 34 и 85. Таким образом, рукопись не имеет конца: Нравственных Слов в ней должно быть 15, а она обрывается в начале 13-го Слова, на 302 листе. Об этом приходится пожалеть, особенно ввиду того, что, быть может, в

конце рукописи находилась точная дата ее. К сожалению, во время пребывания в Ватопеде я не имел возможности сделать фотографических снимков с этой интересной рукописи.

На основании вышеприведенного описания кодекса можно заключить, что творения Симеона Нового Богослова вскоре же после смерти его приобрели настолько высокое уважение, что преп. Симеона стали называть «великим отцом» (это видно из трижды встречающейся в рукописи однообразной надписи), однако наименование богослова тогда еще не было, очевидно, усвоено преп. Симеону, его просто называли Симеоном Новым в отличие от других Симеонов: Столпника, Метафраста и пр. (это также можно наблюдать в надписях описываемого кодекса, см., например, листы: 2, 5, 31 и др.). Несколько позднее в XIII или XIV веке преп. Симеон получил весьма почетное и редкое (в исключительном употреблении) наименование Богослова. На первом, например, листе другой Ватопедской рукописи XIV века № 567 (которую я непосредственно за этим описываю) преп. Симеон назван уже Богословом, но без прибавления «Новый»; также в одной из рукописей Пантелеимонова монастыря (№ 6271, лист 1, копирующей, очевидно, в этом месте Ватопедскую), равно как и в одной Ксенофской рукописи (№ 721,

–112–

см. отд. 5: διάλογος σχολαστικοῦ τινος πρὸς Συμεώνην τὸν ἁγίον καὶ θεολόγον. Но уже из Ватопедской рукописи XIV века (лист 52) и из всех позднейших рукописных кодексов, содержащих в себе житие или творения преп. Симеона, видно, что св. отцу усвоено было название не просто Богослова, но именно Нового Богослова, которое, образовавшись, быть может, из соединения раннейшего и позднейшего наименования²⁰⁷, так навсегда и утвердилось за преп. Симеоном, как указывающее, с одной стороны, на высокое уважение Церкви к его богословствованию, так, с другой стороны, и ясно отличающее Симеона Нового Богослова от других лиц, носящих, во-первых, одно и то же имя, а, во-вторых, пользующихся тем же высоким титулом Богослова (в последнем случае разумеются св. ап. Иоанн Богослов и св. Григорий Богослов). Однако некоторые

рукописи вместе с этим сохранили за преп. Симеоном и вышеуказанное название «великого отца», отчего мы читаем в них: τοῦ ὁσίου καὶ μεγάλου πατρὸς ἡμῶν Συμεῶν τοῦ νέου θεολόγου. Таковы: Ватопедская рукопись XIV века (№ 567, см. листы 173 об. и 175), Иверская (№ 5457, см. отд. оθ, т. е. 79)²⁰⁸ и две рукописи Пантелеимонова монастыря (№ 6271, лист 95 об. и № 6272, начальный лист рукописи без счета и оборот 1-го листа). Все эти рукописи в указанных местах копируют, несомненно, древнейшую Ватопедскую рукопись XII века (№ 566)²⁰⁹, прибавляя только от себя наименование Богослова, усвоенное преп. Симеоном позднее и в их время всегда уже употребляемое в приложении к этому св. отцу. При этом высоком и исключительном титуле было излишним уже именовать Симеона «великим»,

—113—

почему определение это постепенно и утратилось. Оно сохранилось и упрочилось, как нам известно, преимущественно за теми отцами, которые не получили другого более специального названия, указывающего на их выдающееся и высокое значение в Церкви, таковы: св. Василий Великий, преп. Макарий Великий, папа Лев Великий и др.

Однако пора мне от истории наименования «Нового Богослова» обратиться к описанию второй Ватопедской рукописи XIV века, стоящей в рукописном каталоге монастыря под № 567, той самой, на которую непосредственно пред этим я неоднократно ссылался уже. Описываемый кодекс написан на плотной, гладкой бумаге in 4°, но плохими чернилами (либо жидкими, либо выцветшими от времени), письмо его мелкое, убористое, не вполне разборчивое и со значительными сокращениями. Рукопись эта, довольно толстая, в первой своей половине содержит житие и Слова Симеона Нового Богослова, а во второй (начиная с листа 389 и до конца) — творения преп. Макария Египетского. Я занялся, разумеется, первую часть рукописи, где и встретил редкий по обилию материал для своей цели. В начале кодекса находится житие преп. Симеона, надписанное Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Συμεῶν τοῦ θεολόγου, ἡγουμένου τῆς ζηροκέρκου μονῆς (лист 1-й) и

занимающее здесь наименьшее количество листов – всего 51, тогда как в других уже описанных кодексах оно занимает около ста листов и даже немного более. На основании этого уже можно судить о том, насколько мелко и убогисто письмо рукописи. Однако это именно есть наидревнейший из виденных мною списков жития преп. Симеона Нового Богослова. Отсюда, я думаю, его копировали многие из позднейших Афонских рукописей. За житием следуют Слова Симеона Нового Богослова, которых я насчитал в рукописи до 73 или 74. Первые 40 Слов обозначены счетом, начиная от первого и т. д., но за 12-м Словом сразу следует 29, а затем снова счет ведется без перерыва, кончая 57 Словом, за которым (лист 173 об.) следуют три Богословских Слова и девять Нравственных, взятых из вышеописанной древнейшей рукописи этого же монастыря. Наконец, за этими Словами помещено без обозна-

–114–

чения счета, если я не сбился в счете, еще 22 Слова, которые в двух местах прерываются главами Симеона Нового Богослова. Что касается Слов, то хотя я и бегло по заглавиям только успел просмотреть их, однако мог заметить среди них только четыре совершенно неизвестных печатно. Три из них (начинающиеся на листах 314 об., 319 об. и 323) сфотографированы для меня не отсюда, а с Дионисиатской рукописи, и одно (на листе 354) – с Иверской. Что же касается глав преп. Симеона Нового Богослова, то одни из них, главы Деятельные и Богословские (лист 364–377), не имеющие счета, представляют извлечение из более полной редакции (которую я видел в Ксенофе), а другие – τοῦ αὐτοῦ κεφάλαια ἑκάτον – (лист 348 об.–354), где не только нет счета, но и подразделения на отделы заметны не часто, представляют собою не что иное, как то Слово, которое в одной из рукописей Пантелеимонова монастыря (№ 6177, стр. 29–58) надписано как λόγος ᾠσκητικὸς παλυμερὲς ἡθικὸς, откуда оно и списано для меня. Торопясь освободить от своего присутствия утомленного библиотекаря, я позабыл, к сожалению, взглянуть на конец рукописи, почему и не могу сказать, есть ли в ней точная дата или нет; однако я не

сомневаюсь, что описанный кодекс верно отнесен в монастырском каталоге к XIV веку.

Руководствуясь описанием Ламброса, я побывал с научной целью еще в двух монастырях: обители св. Павла и Есфигмене, но поездки мои в эти монастыри окончились неудачей. В первом из названных монастырей при недавно бывшем пожаре сгорела вся библиотека: это немалый урон для обители. Но я лично в данном случае немного потерял, так как в библиотеке Свято-Павловского монастыря по каталогу Ламброса для предмета своих занятий я нашел только две рукописи весьма позднего происхождения (XVIII и XIX веков). Одна из них содержит в себе Слова Симеона Нового Богослова, а в другой находится между прочим ἀκολουθία – чинопоследование преп. Симеону; на последнее мне собственно и хотелось взглянуть. Но впоследствии я нашел не только рукописное чинопоследование преп. Симеону Новому Богослову (вместе с Симеоном Благоговейным в одной из рукописей Пантелеимонова монастыря: № 5791, о которой было уже

–115–

упомянуто мною), но и приобрел для себя на Афоне печатную службу особо одному Симеону Новому Богослову, составленную на греческом языке Никодимом Святогорцем²¹⁰ (автором «Невидимой брани», переведенной еп. Феофаном) и изданную еще в 1877 году (ἐν Ἑρμούπολει Σύρου). Это печатное чинопоследование совершенно отлично от вышеуказанного рукописного. Любезностью одного просвещенного афонита печатная служба преп. Симеону предложена мне в переводе на славянский язык.

Относительно же монастыря Есфигмена я должен несколько пожалеть, что не мог ознакомиться с находящеюся в нем пергаментною рукописью XIII века (№ 2075). Насколько возможно судить по описанию Ламброса, я едва ли бы нашел в помещенных здесь Словах и главах Симеона Нового Богослова что-либо новое, особенно после того, что пришлось мне пересмотреть в разных кодексах Афонских монастырей. Все же я весьма сожалею о том, что не увидел этой древнейшей сравнительно рукописи с творениями преп. Симеона Нового

Богослова. Есфигменский монастырь я оставил с чувством сожаления и недовольства, как по указанной причине, так и потому, что на свою просьбу я встретил здесь со стороны игумена совершенно неожиданный, но решительный отказ под благовидным предлогом. Подобным отказом встречают здесь, говорили мне, всех русских исследователей, желающих проникнуть в библиотеку, участь коих и мне пришлось разделить. Я надеялся добиться своей цели, благодаря личному свиданию и беседе с игуменом. Но не получил даже и желаемой аудиенции, ни благодаря рекомендательной грамоте от Патриарха и Афонского Кинота, ни благодаря неоднократным и усиленным просьбам за меня гостинника. Из разговора с последним я понял, что причиною столь холодного и осторожного отношения игумена к русским послужил, очевидно, недобросовестный поступок одного из посетителей монастырской библиотеки, обманувшего доверие к нему обители. Ввиду

—116—

этого я не решаюсь обвинять ни монастырь, ни его начальника за столь нелюбезный прием. К тому же, благодаря Бога за все прежние удачи даже и там, где совсем, по-видимому, нельзя было ожидать того, я считаю настоящий случай необходимым и полезным для себя уроком.

Занимаясь изучением творений преп. Симеона Нового Богослова, я не мог, разумеется, не интересоваться и изображением св. отца, каковое и надеялся найти на Афоне, если не в древнем, то хотя в каком-либо оригинале. Действительно, желаемое изображение я нашел в соборном храме монастыря Пантократора, где оно находится на стене притвора с левой стороны: преп. Симеон Новый Богослов изображен здесь в рост, в схиме, с крестом в правой руке и со свитком в левой. На последнем выписано классическое место из творений преп. Симеона:

Ἄφες κόσμον ἅπαντα καὶ τοὺς ἐν κόσμῳ,
Μόνον προσλαβοῦ τὸ μακάριον πένθος,
Θρήνησον μόνον²¹¹ τὰ κακῶς σοιπραχθέντα²¹².

Это начало 19 Слова, т. е. гимна, во 2-й части греческого издания; в латинском переводе гимнов это 5 глава. Я имею у себя фотографический снимок с этого изображения. По описанию печатного Афонского путеводителя²¹³ роспись Пантократорского собора была одною из древнейших на Афоне до возобновления ее во второй половине прошлого столетия, после чего она немало потеряла в археологическом отношении. Как бы то ни было, все же можно думать, что в Пантократорском изображении преп. Симеона Нового Богослова мы, быть может, имеем древний, только возобновленный оригинал. На одной не старинной иконе, находящейся в Успенском параклисе Пантелеимонова монастыря, изображены все свв. Симеоны (подобные иконы встречаются на Афоне нередко), между ними
—117—

я нашел и Симеона Нового Богослова. Эта последняя икона поправляет Пантократорское изображение в том отношении, что преп. Симеон Новый Богослов изображен здесь не с крестом в правой руке, как изображают обычно мучеников, а с жезлом (простым), что более отвечает действительности: преп. Симеон, как известно, был игуменом. Кроме этих двух оригиналов мне пришлось видеть еще две-три иконы с изображением того же св. отца, но несколько, правда, не замечательных ни в археологическом, ни в каком-либо другом отношении.

Свои заметки я закончу кратким изложением результатов своих работ на Афоне, каковые представлю по пунктам.

I. Прежде всего, я нашел и приобрел на Афоне греческое печатное издание творений Симеона Нового Богослова. Не видя этого издания в России, я не мог, конечно, иметь о нем и точного представления.

II. При помощи переписчика-грека я добыл себе копию с первоначального полного текста жития преп. Симеона, составленного учеником его Никитою Стифатом.

III. Относительно Слов Симеона Нового Богослова, изданных в новогреческом и русском переводе (в количестве 92), я могу сказать, что почти для всех этих Слов видел в Афонских библиотеках первоначальный греческий текст,

который в некоторых случаях и пытался сличать с новогреческим и русским переводом.

IV. Что касается Слов, не изданных ни в подлинном тексте, ни в переводе, то из них найдено мною и скопировано (частью – при помощи фотографии, частью – при помощи тахиграфии переписчика) следующих восемь:

1) Περί μεθόδων τοῦ ποιηροῦ, ὧν ὑποβάλλει τοῖς κουφοτέροις καὶ φιλοπρωτεύουσιν, ὁπότεν ὁ ποιμὴν ἐξ ἀνθρώπων γένηται. Καὶ ὅτι χρὴ τοὺς μὲν ἀναξίως ἐπιπιδῶντας τῇ ἀρχῇ πάσῃ κωλύειν σπουδῇ, τοὺς δὲ πνευματικούς καὶ ἀγίους συνωθεῖν ἐπὶ τοῦτο καὶ συνεργεῖν. Καὶ πρὸς τῷ τέλει πρὸς τὸν ποιμένα.

2) Περί τοῦ ὅτι οὐ χρὴ ἐπὶ μόνοις τοῖς λόγοις καὶ ταῖς ὑποσχέσεσιν θαρρεῖν τῶν ἀνθρώπων, ἀλλ' ἐκ τῶν ἔργων τὸ πιστὸν βεβεοῦσθαι τῶν λόγων αὐτῶν. Καὶ οἷά τις ἐστὶν ἡ τῶν ἀληθινῶν διδασκάλων διάθεσις καὶ ἀγάπη πρὸς τοὺς μαθητευομένους αὐτοῖς,

–118–

καὶ ὅποια τὰ πλάγχνα καὶ ἡ φροντὶς αὐτῶν, καὶ ὅπως ὑπὲρ αὐτῶν ἐντυγχάνουσι τῷ Θεῷ.

3) Περί μνήμης θανάτου, καὶ οἷον ἀγαθὸν τέλος δέδωκεν ὁ τρισόλβιος αὐτοῦ ἀδελφὸς Ἀντώνιος, καὶ πρὸς τοῖ τέλει ἐπιτάφιος πρὸς αὐτόν.

4) Περί μετανοίας καὶ τίνα εἰσιν ἃ ὀφείλει ποιεῖν ὁ ἄρτι ἐξομολογούμενος.

5) Λόγος ἀσκητικὸς πολυμερὴς ἠθικός.

6) Ὅτι πάντες ἄνθρωποι, οὓς ὁ Χριστὸς οὐκ ἐφώτισε, τυφλοὶ εἰσι, καὶ ἀδύνατον αὐτοὺς ἔργα φωτὸς ἐργάσασθαι, ἢ τὴν ὁδὸν τῆς ζωῆς ὀρθῆς περιπατῆσαι. Διὸ σκοπεῖν καὶ ἑαυτοῖς προσέχειν ὀφείλομεν, εἰ ἐν ἀληθείᾳ τὴν πρὸς οὐρανοὺς ὁδὸν ὁδεύωμεν, ἥτις ἐστὶν αἱ ἐντολαὶ τοῦ θεοῦ, καὶ ὅτι οἱ ἐν τοῖς μικροῖς ἁμαρτήμασιν ἡττώμενοι δοῦλοι εἰσὶ καὶ τῶν μεγάλων, διὰ ποίων δὲ πράξεων δύναται τις ῥυσθῆναι τῶν παθῶν.

7) Πνευματικὰ ζητήματα καὶ λύσεις, πλήρεις διακρίσεως καὶ ὠφελείας.

8) Λόγος ὠφελείας μεστὸς, περὶ τῆς νοερᾶς ἐργασίας τῆς ψυχῆς; καὶ περὶ φυλακῆς καρδίας.

Данные относительно действительной принадлежности этих Слов преп. Симеону Новому Богослову у меня имеются

следующие. Первые пять Слов только по заглавиям и с указанием начала упомянуты Алляцием в качестве рукописного материала, виденного им в западных библиотеках и известного ему именно как творения Симеона Нового Богослова (Migne PG. t. CXX Symeon Iunior, Notitia, coll. 290–300, см. №№ XVIII, XIX, XXI, LXIII и LXIV). Шестое затем Слово находится в сборнике 33-х Слов Симеона Нового Богослова, имеющих в весьма многих греческих списках. Латинский перевод этого именно сборника Слов помещен в издании Миня (см. среди них oratio XXIX); все эти Слова существуют также в новогреческом и русском переводе, исключая одного только этого (29-го) Слова. Что касается «Духовных вопросов и ответов»²¹⁴ (в данном случае они стоят под числом семь),

–119–

то с именем Симеона Нового Богослова они имеются в одной из рукописей Синодальной библиотеки (см. каталог архим. Владимира № 424, листы 22–25). Быть может, и у Алляция разумеются именно эти вопросы и ответы там, где среди творений Симеона Нового Богослова упоминаются некие Quaestiones et responsiones (Migne ibid, col. 307 A). Наконец, только относительно последнего (8-го) Слова я не могу пока привести никаких доказательств его подлинности. Впрочем, Алляций указывает между прочим еще Symeonis Iunioris Theologi historicum opus ex variis auctoribus collectum (ibid). А это именно Слово почти все состоит из выдержек, принадлежащих разным отцам, что сразу можно видеть в рукописи по надписям на полях и по кавычкам в начале весьма многих строк.

V. Кроме того, у меня имеются копии с некоторых отрывков, принадлежащих Симеону Новому Богослову, а также копии с таких Слов его, из которых одно (περί ἐξομολογήσεως) списано на случай, как известное в печати только по западным спискам, другое (μέθοδος θαυμαστή – «О трех образах внимания и молитвы») – как напечатанное в русском переводе не совсем в полном виде, третье (κεφάλαια τῆς θεωρίας τοῦ λόγου) – как известное в русском переводе только в меньшей своей части, четвертое, наконец, – на новогреческом наречии, сомнительное

и не имеющее начала (первые слова его: καθὼς οἱ ἀπόστολοι ἐκείνοι etc.).

VI. О гимнах преп. Симеона Нового Богослова я должен сказать, что они, как напечатанные в первоначальном виде и в весьма значительном количестве, только дополнены мною из рукописной копии Патмосского кодекса четырьмя гимнами, один из которых совершенно неизвестен в печати, а три (один из них – Ἀρχὴ τῶν θείων ὕμνων – в прозе) напечатаны только в латинском переводе. Кроме того, оттуда же мною взято предисловие к гимнам Никиты Стифата. К сказанному следует заметить,

–120–

что в списке гимнов, приведенном Алляцием, мы видим точное оглавление гимнов, содержащихся в Патмосском кодексе (Migne PG. t. CXX, coll. 300–305). Помимо их, у Алляция не названо более ни одного гимна. А в тех каталогах западных библиотек, которые отмечают в рукописях число гимнов Симеона Нового Богослова, их указывается там значительно меньшее количество (см., например, каталог Баварской библиотеки Hardt'a, cod. 177 и 526).

VII. Относительно глав преп. Симеона Нового Богослова повторю, что я нашел в одной из Афонских рукописей наиболее полную и первоначальную, как думаю, редакцию их (всего в количестве 225), разделенную на три отдела. Совершенно те же по количеству и по названию главы Симеона Нового Богослова указаны в одной из рукописей XIV века в Парижской национальной библиотеке (см. каталог Н. Омонт'a, t. II, № 1610), равно и в рукописи XVI века, находящейся в Синодальной библиотеке (см. каталог архим. Владимира № 424)²¹⁵. Также и из перечислений Алляция не трудно видеть, что никаких других глав Симеона Нового Богослова не существует (см. Migne PG. t. CXX, coll. 306B–307A). Недостающие против изданных главы по возможности так или иначе скопированы мною.

VIII. Для полноты следует указать еще на церковное чинопоследование преп. Симеону Новому Богослову и на изображение святого, также добытых мною на Афоне.

Таковы результаты моих работ на Афоне по части ознакомления с материалами, касающимися преп. Симеона Нового Богослова. После общего изучения вопроса, мне предстоит более детальная кропотливая разработка добытых на Афоне рукописных и фотографических копий с греческих рукописей, которая, быть может, заставит меня по некоторым вопросам думать иначе и исправить свои недочеты.

Кроме ознакомления по специальному предмету моей ра-
—121—

боты, путешествие по св. Горе и пребывание в славянских²¹⁶ и греческих монастырях дало мне еще знакомство с бытом этих монастырей и познакомило с приемами и формами богослужения на православном Востоке, поскольку Афон в известной степени может считаться его представителем.

Иеромонах Пантелеймон

**Россейкин Ф.М. Окружное послание Фотия,
патриарха Константинопольского // Богословский
вестник 1915. Т. 1. № 1. С. 122–157 (3-я пагин.)**

–122–

I

Прочно укреплявшаяся духовная связь Бориса с Царьградом потерпела временный разрыв. Желая сделать церковный союз Болгарии с К-полем возможно более тесным, греки не дали ей не только автокефального архиепископа или митрополита, но даже простого епископа²¹⁷. Справедливо усматривая в создававшейся глубокой церковной зависимости серьезную политическую опасность для своего государства и надеясь, – как оказалось позднее, вполне напрасно, – на бóльшую податливость Рима, Борис решил поставить свою церковь в союз с папой²¹⁸. Это

–123–

решение поддерживалось и желанием сохранить дружественные отношения с немцами. В 866 г. Борис отправил два посольства, одно к Людовику Немецкому с просьбой о присылке проповедников²¹⁹, другое, в августе месяце²²⁰, состоявшее из Петра, родственника князя, Иоанна и Мартина²²¹, к папе Николаю. Князь просил папу прислать епископов для устройства болгарской церкви и дать ответы на длинный ряд недоуменных вопросов касательно веры, церковной дисциплины, религиозного и государственно-общественного быта.

С великою радостью принял папа посольство и поспешил направить в Болгарию двух епископов, Павла Популонского и Формоза Портуенского²²², снабдив их своими знаменитыми *Responsa ad consulta Bulgarorum*²²³. Вопросы бол-

–124–

гар не имели формы письма от них или их князя к папе, а представляли список беспорядочно собранных недоуменных пунктов, из которых одни (напр. 17) предъявлялись от лица князя, другие просто от болгар, может быть, от имени

посольства. «Ответы» Николая воспроизводят форму и порядок вопросов.

Все вопросы имеют свой источник в моменте перехода болгарского народа от язычества к христианству и отражают затруднения этого переходного состояния для малокультурного народа. Вопросы распадаются на две основных группы: церковно-обрядовую, и юридическо-каноническую. С одной стороны, болгары хотят знать, в чем состоит сущность христианской веры, правильное совершение таинств, молитв, точное соблюдение праздников, постов и милостыни. С другой, новая религия требует от них целого переворота в их правовых воззрениях и судебных обычаях, и болгары ищут указаний, как им поступать при судебном разборе преступлений против государя и государства, против личности и собственности граждан, какими правилами руководиться при заключении международных союзов. В отдельную группу, в виду их особого интереса, можно собрать вопросы, связанные с конкретными историческими поводами и отношениями той эпохи. Из них можно получить некоторые сведения о том, как протекала работа христианской миссии в Болгари, от каких остатков язычества требовалось освободиться болгарам; какие меры были приняты против языческой оппозиции, составившей заговор на князя; можно судить, как относились болгары и папа к некоторым из греческих проповедников и, наконец, выяснить, как папа решал наиболее интересный и важный в данный момент вопрос о возможности учреждения в Болгарии самостоятельной патриархии в связи с будущими отношениями болгарской церкви к Риму.

Пока Николай начинает с предупреждения вопрошате-
—125—

лям, что он ограничится в ответах лишь немногим; подробнее научат их всему его посланцы, которые принесут с собой книги божественного закона.

Заявленное их князем желание знать закон христианский прекрасно и похвально; но чтобы изъяснить его подробно, пришлось бы написать множество книг; говоря же кратко, он

состоит в вере и добрых делах (Евр.11:6; Иак.2:20), чем и можно достигнуть вечного спасения (вопр. 1).

Из таинств болгары спрашивают о крещении, причащении и браке. Христианин должен, внушает папа, относиться к своему восприемнику при крещении как к отцу, и эти отношения настолько выше кровного родства, насколько дух выше тела. Брачный союз между восприемником и крестником безусловно невозможен (2). Крещение, по правилам церкви, должно совершаться дважды в году, на Пасху и Пятидесятницу; но у болгар пусть оно совершается всегда (69). Это таинство не подлежит повторению, кем бы оно ни было совершено, лишь бы было совершено правильно, т.е. во имя Св. Троицы (16) или Иисуса Христа (ссылка на Деян.2:38 и 19:5), что, по св. Амвросию, одно и тоже (104)²²⁴. К причащению следует приступать натощак; но разрешается причащать тех, у кого течет кровь изо рта или носа, как не запретил и Господь прикоснуться к Себе кровоточивой жене (65). – При заключении брака свадебные обряды не имеют важности²²⁵; для законности брака необходимо лишь согласие брачующихся, без ко-

–126–

торого обряды теряют всякое значение (3). О степенях родства, соблюдаемых при браке, сведения даст посылаемый к болгарам епископ (39). – Женщина имеет право входить в храм и непосредственно после родов (68). Для мужа воспрещаются брачные отношения на всё время кормления матерью ребенка, и дурно делают те матери, которые не хотят кормить сами (64).

В христианские праздники, которые папа и перечисляет, нужно оставлять мирские работы, чтобы всецело отдать себя делам благочестия, молитве, духовным песнопениям, воспоминаниям о святых, милостыне и т.д. (11). Но хранить субботу свойственно только иудеям и для христиан непозволительно (10). Нельзя в праздники отправлять суд и тем более приговаривать к смертной казни (12); не следует, без настоящей нужды, выступать в поход, – не потому, что те или другие дни имеют какие-либо особые свойства, а потому, что в праздники нужно усиленное молиться; надежда наша в

Боге, а не в наблюдении времен и дней (34; 37). Святость воскресного дня требует воздержания от жен (63).

На вопрос о постах папа отвечает, что он не хочет налагать на болгар, еще неопытных и юных в вере, тяжелого ига и требует лишь необходимого. Пусть они хранят четыре поста, пятницу каждой недели и навечерия больших праздников. Для желающих не запрещается поститься и в другое время (4). Среда преимущественно предназначается для печали, в воспоминание о предательстве Иуды; но мясо есть в среду можно. Пост в пятницу отменяется в большие праздники, которые и перечислены (5). Если греки почему-то запрещают мыться по средам и пятницам в бане, то папа, руководясь примером своего предшественника Григория В., не видит нужды запрещать; кто же хочет мыться ради изнеженности и наслаждения, тому баня предосудительна и во всякое время (6). – Несколько вопросов болгары посвятили Великому посту. Нужно ли причащаться постом еженедельно? Это желательно, отвечает папа, но только для достойных (9). Можно ли отправлять суд, идти на войну? Суд не разрешается, как и в праздники (45). Что касается войны, этого измышления дьявола, то, если нет крайней нужды, не нуж-

–127–

но воевать не только в четыредесятницу, но и никогда. Вынужденная же необходимостью, война допустима для защиты не столько лично себя, сколько родины и отеческих законов (46). Допустимы ли Великим постом охота и игры? Охота и не имеет смысла, раз нельзя есть мясо, и неуместна, если в дни поста требуется особое внимание к духовным подвигам, – не говоря уже о том, что, по свидетельству священной истории, охотой и вообще занимались лишь заслуживающие порицания люди (44). От игр лучше бы воздерживаться и во всякое время; только из внимания к слабости вопрошающих папа не хочет требовать этого (47). Устраивать свадьбы постом нельзя (48); что же касается сожительства с женою, то суждение о допустимости этого папа передает будущему епископу болгар и священникам, которые лучше могут знать нравы отдельных лиц

(50). В непостные дни не следует есть раньше третьего (т.е. 9) часа дня (60).

На вопрос, сколько раз следует молиться в течение дня, папа отвечает, что молиться нужно всегда. Если бы молитву прервало приближение неприятеля, ее следует окончить, хотя бы в другом месте, так как место для молитвы у христиан, в противоположность иудеям и самарянам, не имеет значения (74). Болгары заявляли, что в походах они не могут совершать молитв в нужной полноте и точности. По мнению папы, именно здесь, пред лицом опасности, и следует усерднее молиться, ибо отцы наши одерживали победы не оружием, а молитвой (38). От греков болгары слышали, что в церкви нужно стоять непременно со сложенными на груди руками, и не делать этого – великий грех. Если папа не ошибается, такого постановления в церкви не существует. Сложение рук – выражение смирения; но выражать его можно по-разному, и не складывать рук не будет грехом, если только кто-либо не отказывается упорно делать то, что делают все (54). В церкви женщинам следует стоять с покрытой головой, мужчинам с открытой (1Кор.11:5; 7), и греки правильно запрещают мужчинам входить в церковь в льняных повязках (58; 66). Во время засухи позволительно налагать общий пост и молиться о дожде; но лучше делать это с совета епископа, без которого вы – как без головы

–128–

(56). По отношению к милостыне нужно держаться заповеди: всякому просящему у тебя дай (101).

Папа разрешает ношение и целование креста во всякое время, не исключая четырехдесятницы, но только для людей чистых (7; 8); миряне могут изображать крест и на обеденных столах (53).

На вопрос, каких животных и птиц можно употреблять в пищу, папа отвечает, что всяких²²⁶ (43); нельзя осуждать даже тех, кто вкушает животных, убитых без пролития крови (90). Можно есть животное, убитое евнухом, и по каким соображениям греки запрещают это, папа не понимает (57); но не следует есть убитое язычником (91).

Ответы папы на вопросы юридического характера²²⁷ очень кратки и просты: нужно поступать с теми или другими преступниками по законам, сборник которых папой вручен епископу, не забывая однако христианского милосердия и прощения. На принципиальный вопрос болгар, позволительно ли вообще судить кого-либо за уголовные проступки, папа отвечает утвердительно: если бы никто не хотел грешить, никто никого не должен был бы и судить; но раз грешат, то и судятся (1Тим.1:9–10). Однако дела клириков светскому суду не подлежат (83).

Из преступлений государственного характера вопросы болгар касаются заговора на жизнь князя (19), бегства из отечества в другую страну (20)²²⁸ и ответственности в этих случаях пограничной стражи (25), отказа идти на войну (23), неисправности в приготовлениях к походу (40) и дезертирство (22). Из вин уголовных упомянуто убийство в его разных видах: отцеубийство (24), убийство род-

–129–

ственника (26), товарища (27): виновный судится вообще по законам; но если он скроется в церкви, то подлежит суду епископа или священника. Невольный убийца подлежит церковному суду (30); самоубийца лишается церковного погребения (98), как совершивший смертный грех. По законам судится похититель животных (31) и людей (32), оскотитель (52), отравитель (85), лжесвидетель (84), прелюбодей (28) и кровосмеситель (29). Прелюбодей, прибегнувший к церкви, судится епископом по канонам, а кровосмешение вообще лучше предоставлять церковному суду. Жену, замыслившую на мужа или осудившую его, следует простить; развод возможен лишь по прелюбодеянию (96). То же соблюдать и о рабе (97); беглый раб прощается (21). Нельзя принуждать вдовицу насильно принять монашество (87). Принадлежащее церкви право убежища не наруσιμο и скрывшийся в церкви преступник не может быть выведен оттуда насильно. Если некогда убежище в языческом храме Ромула освобождало даже разбойников от наказания, то тем более христианский храм должен давать отпущение грехов прибегнувшим к нему (95). Прекрасный ответ

дал папа Николай на вопрос болгар о допустимости применявшихся у них судебных пыток²²⁹: пытки не допускаются ни божеским, ни человеческим законом; признание может быть только добровольным. Может случиться, что подвергнутый пыткам окажется невинным, и судьям придется краснеть за свою несправедливость. Возможно и еще худшее: не стерпев мучений, пытаемый может сказать, что он сделал то, чего в действительности никогда не делал; на кого падет тогда тяжесть столь великого греха, как не на судей?

По вопросу о международных союзах папа настойчиво советует поддерживать с соседями мир (80), особенно с христианскими народами (81). С язычниками союзы вообще недопустимы; но их можно заключать в целях распространения христианства (82).

В историческом отношении наиболее интересна третья группа вопросов.

–130–

Болгары говорили, что к ним приходят из разных стран много христиан, греки, армяне и другие, и учат по-разному (*malta et varia loquuntur*); всех ли нужно слушать или нет?²³⁰ Верования римской церкви, внушает папа, всегда были без пятна и порока, потому что она основана Петром, исповедание которого получило божественное одобрение. Этой-то вере и научат болгар посылаемые к ним папой книги и проповедники. При оценке же миссионеров, о которых говорят болгары, нужно вообще помнить, что важно не то, кто проповедует, а что проповедуется (Фил.1:15–18). Частнее всему научит их епископ; но как теперь, так и на будущее время за решением всех сомнительных и важнейших дел следует обращаться в Рим (106). Проповедующего несогласно с апостольским учением слушать нельзя (Гал.1:8); но судить об этом дело не мирян (105). По словам болгар, какой-то грек, выдав себя за священника, крестил многих; открыв обман, болгары отрезали ему уши и нос и выгнали из страны (14; 15; 16). Равным образом, совершал крещение какой-то еврей, неизвестно даже, крещеный или нет (104). Нужно ли перекрещивать крещеных ими? Папа отвечает, что крещение, если оно совершено

правильно, не подлежит повторению. В частности относительно грека он порицает болгар за жестокость (14). На основании сказанного о нем вовсе еще не ясно, действительно ли он не был священником. Но пусть он выдал себя за того, кем не был: во 1-х, это послужило для спасения многих; во 2-х, он не сделал чего-либо неугодного Богу и верующим, тем более что, видя непросвещенную страну, мог вдохновиться на дело проповеди, в котором чувствовал на себе милосердную помощь Божию; в 3-х, ведь и Давид, для своего спасения, притворялся безумным; в 4-х, совершая крещение, грек не преступал права, принадлежащего ему

–131–

и как мирянину²³¹; в 5-х, если он и виновен в притворстве, то заслуживает похвалы за обращение многих. Во всяком случае, примененное к нему наказание безмерно жестоко, и болгары должны принести покаяние. На вопрос о женатых священниках папа отвечал, что хотя они заслуживают великого порицания (за вступление в брак), но отвергать их нельзя, «ибо и Господь не изверг Иуду из числа апостолов, хотя тот был лживым учеником» (70). Таинства, совершенные священником, уличенным или обвиняемым в любодеянии, сохраняют силу (71).

Болгары просили папу прислать им собрание гражданских законов (13), пенитенциал (эпитимийник, 75) и миссал (76). Папа книги посылает, но они останутся в руках епископа; среди болгар нет людей, умеющих пользоваться сборником законов, а пенитенциал и служебник вообще не должны попадать в руки мирянам. Книги, полученные болгарам от арабов, подлежат уничтожению как вредные и богохульные (103).

Бывали случаи, что крещеные болгары возвращались в язычество; как поступать с отступником? Пусть его увещает сначала восприемник, потом вся церковь; если не послушается, подлежит наказанию со стороны светской власти, долг которой хранить веру от ущерба (18). Язычников, отказывающихся принять христианство, нужно склонять убеждениями; если не пожелают креститься, порвать с ними всякое общение, но насилием обращать их нельзя (41; 102). Папа не одобрил

жестокою расправу Бориса с мятежниками, поднявшими против него бунт за введение христианства, в котором они видели недобрый закон: губить невинных детей вместе с казненными отцами не следовало (17). Мятежников, искавших покаяния, но не принимавшихся пришлыми священниками, очевидно, греками, папа велит принять (78).

Языческие обычаи и суеверия у болгар были, конечно, еще очень сильны, и ряд вопросов посвящен им. Бол-

–132–

гары сообщали, что прежде у них был обычай пред битвами наблюдать дни и часы, производить заклинания, игры, волхования и гадания (*dies et horas observare, et incantationes, et joca, et carmina et nonnulla auguria exercere*). Вместо всего этого папа учит их готовиться к битвам молитвой, причащением и делами христианской любви (35). В битвах знаменем пусть служит не конский хвост, как было раньше, а крест Христов (38). Обычай клясться на мече должен быть заменен клятвой именем Бога и Евангелием (67). Не хорош обычай, что князь болгар ест за столом один и никто, даже жена, не может сидеть с ним; прочие же едят на полу (*in sellis residentes*); древние благочестивые цари разделяли трапезу с своими друзьями и слугами, а Господь наш, Царь царей, возлежал даже с мытарями и грешниками (42). Еще до принятия христианства болгары нашли какой-то камень, от которого больные брали частицу и иногда получали пользу, иногда нет. Папа решительно запрещает пользоваться камнем (62), как и предохранительными повязками²³², какие носили для здоровья на шее²³³ (79). Запрещается двоеженство; кто имеет две жены, вторую должен отпустить (51). Приданое за женами – золото, серебро, волов, коней и пр. брать можно (89). Разрешается приносить церкци первые плоды и начатки трудов (*primitias rerum*) (89). На больной для крещеных болгар вопрос, могут ли они молиться за умерших в язычестве родителей, папа отвечает отрицательно: молиться нельзя, так как те умерли в смертном грехе²³⁴ (33).

Непосредственная цель посольства Бориса отразилась в вопросах о патриаршестве. Могут ли болгары иметь своего

–133–

патриарха? Папа отказывается от решительного ответа, до возвращения своих посланных. Пока болгары будут иметь епископа; когда же христианство у них возрастет и по отдельным церквам будут поставлены епископы, тогда среди последних будет избран один и поставлен если не патриархом, то архиепископом (72). Кем поставляется патриарх? Там, где патриаршество или архиепископия учреждается впервые, поставление делается лицом высшего сана, в Болгарии напр. естественнее всего – папой. Посылаемый теперь епископ, с расширением церкви, может получить привилегии архиепископства и будет сам ставить епископов. После его смерти, епископы рукоположат себе архиепископа сами; но последний взойдет на кафедру, лишь получив палиум от папы (73). – Сколько истинных патриархов? Патриархами считаться должны лишь те, которые предстоятельствуя в церквах, основанных апостолами, именно, в римской, александрийской и антиохийской. К-польский и иерусалимский предстоятели, хотя называются патриархами, но не имеют того авторитета, как первые (92). Ибо к-польскую кафедру, разъясняет папа, не основал никто из апостолов, и Никейский собор, самый славный из всех, не упомянул о ней; скорее по благоволению императоров, чем с достаточным основанием, ее епископ назван патриархом. Иерусалимский епископ, хотя и должен, согласно древнему обычаю и Никейскому собору, почитаться патриархом, но в Никее он был назван епископом не Иерусалима, а Элии. Ибо истинный Иерусалим, который есть мать наша, находится на небе; земной же был разрушен имп. Адрианом и перенесен, под именем Элии, на другое место, так что место креста Господня, прежде находившееся за городом, теперь внутри города²³⁵. Второе

–134–

место после римского принадлежит александрийскому патриарху²³⁶ (93).

В заключение папа повторяет, что подробные наставления даст епископ, которому он, в случае нужды, преподаст и новые

указания. Господь же Бог да приведет к совершению дело их спасения.

«Ответы» папы Николая написаны незадолго до печального столкновения латинского духовенства с греческими миссионерами в Болгарии, т.е. можно сказать, накануне разрыва церквей, и всё же в них, к чести папы, нельзя усмотреть следов какой-либо враждебности с его стороны к грекам и восточному обряду. В своих суждениях о странных, даже суеверных мнениях, слышанных болгарами от греков, папа в общем очень осторожен. Он мог предполагать, что болгары или плохо поняли греков²³⁷, или мнение слышано ими от каких-нибудь частных лиц, к официальной миссии никакого отношения не имеющих, и потому последняя за них вовсе не ответственна.

—135—

В одном случае утверждение греков²³⁸ хотя и кажется папе весьма нелепым и пустым, но он воздерживается от окончательного приговора о нем, так как не слышал доводов, приводимых в его пользу; в другом случае он поддерживает греческих миссионеров, а грека, выдавшего себя за священника, берет под свою горячую защиту²³⁹. В общем, папа беспристрастен²⁴⁰ и нигде не называет греков схизматиками, несмотря на свои натянутые отношения с Фотием. Но только в одном, и для папы самом главном пункте, беспристрастие ему изменяет, — в вопросе о приматстве. Папа никак не хочет

—136—

признать за К-полем второго места и во что бы то ни стало хочет поставить его почти на последнее, вопреки твердо установившемуся на востоке и ясно признанному на западе строю. Во всяком случае, судя по письму, нельзя было бы ожидать того, что случилось в Болгарии. Получается впечатление, что агенты папы действовали или на основании тайного параграфа своих инструкций, или, что правдоподобнее, проявили в пользу папства ревность не по разуму на собственный страх. Риму оставалось или осудить их выступление, или его санкционировать. Он сделал, как увидим, последнее.

II.

В середине ноября 866 г. Павел Популонский и Формоз Портуенский, сопровождаемые посольством Доната, Льва и Марина, отбыли с «Ответами» папы Николая в Болгарию²⁴¹. Здесь Павел и Формоз нашли радушную встречу и получили для себя полную свободу действий, которой широко и воспользовались в интересах Рима. Они проповедуют по всей стране, крестят болгар и вводят латинский церковный обряд в согласии с инструкциями Николая²⁴². Поставив целью утвердить безраздельное влияние Рима на болгарскую церковь, они побудили Бориса изгнать из Болгарии всех иноземных проповедников²⁴³. В первую очередь изгнали греков. Не удовольствовавшись этим, латинская миссия постаралась искоренить только что насажденный в Болгарии восточный обряд. Между прочим она внушала отвращение к женатым священникам, объявила недействительным миропомазание, совершаемое священниками, а не епископами, и повторила это таинство над болгарам там, где оно было совершено греческими священниками. Вместе с тем было введено чтение символа с Filioque.

–137–

Если удаление иноземных проповедников объясняется довольно естественным желанием освободиться от соперников²⁴⁴, то враждебное выступление латинских миссионеров против восточного обряда требует известного оправдания. Общим руководством для миссии служила, конечно, практика римской церкви. К середине IX в. celibat низшего духовенства и Filioque начали упрочиваться в Риме; епископское миропомазание укоренилось там еще ранее. Нет ничего удивительного, если миссия ввела тот обряд, какой в Риме был господствующим, и если бы она этим ограничилась, то осталась бы вне упреков. Но, вводя свой обряд, она позволила себе сделать отрицательную оценку обряда восточной церкви. Правда, и здесь в пункте о женатых священниках миссия могла сослаться на мнение папы Николая, как оно выражено в его «Ответах». Зато в вопросе о миропомазании она поступила, по-видимому, самостоятельно²⁴⁵

и решила повторить таинство, признав совершенное греками недействительным. Имела ли она на это какое-либо право?

В ее оправдание ссылаются²⁴⁶ на то, что миропомазание было повторено не потому, что оно совершено было по восточному обряду, а потому, что его совершали ставленники Фотия. Фотий же, по суду Рима, был давно осужден, и его священство признано недействительным; отсюда можно было сделать вывод, что и рукоположенное им духовенство лишено иерархических полномочий и есть просто те же миряне. Такой именно вывод и сделали будто бы римские миссионеры²⁴⁷.

–138–

Объяснять указанным путем выступление миссионеров представлялось бы, по-видимому, тем естественнее, что имеются прямые свидетельства о том, будто миссия отвергла миротворчество Фотиево и изгнала священников, как ставленников осужденного патриарха. Папа Адриан II, в переписке с патр. Игнатием после собора 869 г. и возвращения Болгарии под юрисдикцию К-поля, определенно высказался, что греческие священники и епископы подверглись изгнанию из Болгарии потому, что они были сообщники и сослужители (κοινωνοὶ καὶ συμμέτοχοι) Фотия и не могли священствовать не только в Болгарии, но и нигде²⁴⁸. Равным образом, Митрофан Смирнский говорит, что миссионеры папы Николая отвергли миротворчество Фотия²⁴⁹. И, тем не менее, приводимое объяснение не приемлемо.

Латинские миссионеры прежде всего должны были руководиться взглядами и инструкциями пославшей их римской кафедры. Между тем о папе Николае никак нельзя утверждать, что он рассматривал всё византийское духовенство, стоявшее в несомненном общении с Фотием, как подлежащее отлучению или отлученное. Уже посылая своих легатов на к-польский собор 861 г., Николай показал, что он ведет борьбу только с Фотием, но не с к-польским клиром; о том же говорит его письмо к цареградскому клиру от 13 ноября 866 г. Если принять во внимание тот тон, в каком папа говорит о греческом духовенстве в своих *Eesponsa ad consulta Bulgarorum*, то нужно признать, что взгляд папы остался тот же. Папа не мог не знать,

кем послана в Болгарию греческая миссия, и это не мешает ему относиться к греческому духовенству мягко,

–139–

почти покровительственно. В таком случае, и Павел с Формозом не могли получить из Рима инструкций, канонически враждебных греческой миссии²⁵⁰.

Но пусть Николай мог посмотреть на греческое духовенство в Болгарии как на схизматическое. Это не значило бы, что он отвергает и совершенные им таинства. По другому поводу, в деле епископа Ивы Реймского, папа заявлял, что осуждение, наложенное на епископа, не лишает действительности совершенных им таинств²⁵¹. В сущности, та же самая точка зрения была проведена Римом и на к-польском соборе 869 года. Осудив Фотия и низложив его сторонников и ставленников, собор не пытался поставить вопроса о недействительности таинств, в свое время совершенных низложенной иерархией, исключая священство.

Если бы миссия Павла и Формоза, действительно, рассматривала греческое духовенство как находящееся под запрещением или отлучением, она отнюдь не могла ограничиться отвержением совершенного греками миропомазания, но обязана была провести и, конечно, провела бы последовательно свой взгляд до конца. Это значило бы, что отвергнуто было бы не только миропомазание, но и все прочие таинства, исключая, разумеется, крещение. Ничего подобного латиняне не сделали. Ни откуда не известно, чтобы было повторено священство²⁵², объявлены недействительными освященные евхаристические дары, отвергнуто церковное благословение браков, имевшее, нужно думать, место хотя бы в высших, боярских семействах болгар²⁵³.

Всё сказанное вынуждает отнести с полным доверием к свидетельству самого Фотия в его Окружном послании. Непосредственный участник описываемых собы-

–140–

тий, прекрасно в них осведомленный, он совершенно определенно говорит нам, что миропомазание было повторено латинянами не по каким-либо другим мотивам, а только потому,

что оно было совершено греческими *священниками*, а не епископами²⁵⁴, т.е. по восточному обряду и в противоречии с западной практикой²⁵⁵.

Наконец, довольно ясное свидетельство о том, что мера латинян была направлена не лично против Фотия, а против восточной церкви, можно извлекать из упомянутой выше переписки между Адрианом и Игнатием. Несмотря на краткость отрывка, из него ясно видно, что Игнатий высказывает сожаление или упрек за изгнание греческих пресвитеров и епископов из Болгарии. Если бы Игнатий усматривал в действиях Павла и Формоза только личное выступление против Фотия, для него не было бы никаких оснований жалеть и упрекать; напротив, он, столько пострадавший при Фотие и упорно отказывавший признать его законным патриархом, мог испытывать только чувство полного удовлетворения при известии о болгарских событиях. Но он сожалеет или упрекает. Ясно, что Игнатий, еще после собора 869 г., смотрит на выступление латинской миссии как на меру, направленную против греческой церкви.

Вывод из сказанного может быть только один: латинские миссионеры, в своей ревности не по разуму, позволили себе отвергнуть и оскорбить многовековой обряд восточной церкви.

Ясно и то, какой смысл могло иметь заявление папы Адриана и Митрофана Смирнского: оно является объяснением *post factum*. Так как римская церковь не осудила деятельности своих миссионеров, другими словами, одобрила и приняла на себя ответственность за нее, то Риму

–141–

не оставалось ничего другого, как объяснить их выступление отношением Рима к Фотию. Адриан высказал эту точку зрения к-польскому патриарху, а Митрофан, выступая бóльшим игнатианином, чем сам Игнатий, повторил, не отдавая себе ясного отчета в событиях и интересах родной церкви²⁵⁶.

Легко понять, какое впечатление произвело в К-поле известие о болгарских событиях. Византийское правительство не могло не быть раздражено крушением своих политических планов; патриарх терял обширную область, готовую

подчиниться его юрисдикции, и честь обращения к христианству целого народа; вся восточная церковь, наконец, терпела унижение своего авторитета, раз ее освященные веками обычаи отвергались вплоть до отрицания действительности ее таинств.

Выступление представителей латинской церкви требовало ответа со стороны Востока. Этот ответ и был дан Фотием²⁵⁷.

–142–

Неоднократно в своих письмах в К-поль папа Николай подчеркивал мысль, что насколько твердо римская церковь хранила верность вселенскому православию и преданию апостолов и Отцов, настолько часто восточная уклонялась в ереси и расколы. Теперь представлялся повод и требовалось обстоятельствами показать, что римская обрядовая практика и даже вероучение, насколько, по крайней мере, они выразились в выступлениях миссии, не совпадают с общецерковными и даже подлежат суду церкви. Самый этот шаг, направленный к обличению Рима, не представлялся неслыханной новостью. Еще Трулльский собор ставил Риму на вид его уклонение от общецерковной практики и пытался обязать его вернуться к ней²⁵⁸. Фотий хорошо это знал, – и он сознательно становится на ту точку зрения, что не он принимает на себя роль судьи и осуждает римские нововведения, а судит и осуждает голос церкви, выраженный в постановлениях прежних соборов. В каких-либо новых постановлениях, относительно латинских миссионеров, нет нужды: к ним применяются давно известные церковные нормы.

По-видимому, болгарские события развивались очень быстро. Уже в декабре легаты могли быть на месте. Медлить с открытием своей деятельности им не было нужды; приступив к делу, они должны были тотчас же заявить свои отношения к грекам, а последним оставалось поспешить с жалобой в К-поль. Принесенные ими известия были настолько неприятны для Византии, что правительство и патриарх должны были отозваться на них немедленно. Фотий, может быть, в самом конце 866 или же в начале 867 г., спешно созывает частный собор и, на основании существующих канонов, осуждает латинские раз-

–143–

ности в обрядах и Filioque, защищая практику восточной церкви. Сознвая однако важность предпринятого им шага и желая, с одной стороны, придать бóльшую авторитетность своему решению, а с другой, предупредить весь Восток от западных уклонений, он задумывает созвать в К-поле большой собор с участием представителей восточных патриархов.

С вопросом о латинских нововведениях Фотий связал и другой вопрос – касательно личности папы Николая. Резкий приговор Николая по личному делу не мог не настроить Фотия враждебно к папе. Притязания Николая на верховный авторитет во вселенской церкви, властно заявляемые как на западе, так и на востоке, вызывали на протест и отпор. Протестующие голоса, как мы видели, раздавались и на западе. Но там, в силу местных условий и обстоятельств, они уже ослабевали. Очередь высказаться осталась за Востоком. В руках Фотия находились документы, содержавшие жалобы на тиранию Николая и призыв к защите²⁵⁹. Эти документы могли послужить материалом для суждения о личности и деятельности папы, и Фотий решил предложить их на рассмотрение собору. Такая мера должна была показать папе, что восточная церковь не признаёт за ним верховного авторитета и, вопреки провозглашенному в Риме принципу, что римская кафедра не судится никем, считает ее подлежащей суду собора патриархов. Вероятно, Фотий мог заранее предвидеть, что собор отнесется сочувственно к жалобам на Николая; в таком случае, нужно думать, что он имел целью поставить Николая в то же униженное положение в глазах Востока, в какое поставил его Николай пред Западом²⁶⁰.

–144–

В виде приглашения на собор, Фотий и разослал патриархам свое Окружное послание²⁶¹, составленное им, может быть, по поручению собора. Содержание документа ярко освещает положение переживавшегося момента. Исчислив, в виде исторического вступления, победы православия в борьбе с ересями и отметив успех христианской миссии среди болгар, Фотий сообщает о деятельности в Болгарии латинских

миссионеров, перечисляет введенные ими обрядовые и догматические новшества, дает последним отрицательную оценку на основании церковного предания и канонов, доводит до сведения о состоявшемся приговоре к-польского собора и приглашает патриархов на новый собор, где между прочим будут предложены к обсуждению жалобы на папу Николая. Но Окружное послание представляется важным не только по своему содержанию: в нем заслуживает внимания и его тон.

«Злой дух, видимо, не насытился злом, – начинает Фотий свое вступление; – еще нет конца измышлениям и ухищрениям, какие он искони пытался поднять против человеческого рода. Но как до пришествия Господа во плоти, вводя в обман бесчисленными хитростями, увлекал человека в противоестественные и противозаконные дела, благодаря чему державно укрепил над ним свою тираническую власть, так и после не перестал бесчисленными заблуждениями и приманками обольщать (ὕποκελίξειν) и увлекать верящих ему. Отсюда Симоны, Маркионы, Монтаны и Манесы; отсюда возросло разнообразное и многовидное богоборство ересей; отсюда Арий, Македоний и Несторий, Евтихий и Диоскор и прочий сонм нечестия, против которых были созваны семь святых и вселенских соборов и составлялись поместные собрания святых и богоносных мужей, мечем Духа с корнем отсекая злые порождения и очистившие ниву церкви для произрастания» (§ 1).

Соборное осуждение ересей давало надежду, что больше не появится новых лжеучений и не найдется защитников

–145–

для старых. На этих надеждах успокаивался благочестивый ум, особенно по отношению к царствующему городу, где силою Божией совершилось много чудного и многие языки познали Бога и Творца. Город этот во все концы вселенной источает потоки православия и благочестия, и напоенные ими души, ранее иссушенные нечестием и заблуждениями, теперь приносят обильный плод. Так жители Армении, оставив монофизитство, исповедуют правую веру (2). «Даже и болгарский народ, варварский и христоненавистный, склонился

к такой кротости и богопознанию, что, оставив демонские и отеческие жертвы и отвергнув заблуждение еллинского суеверия, неожиданно привился к вере христианской» (3). «Но вот злое, завистливое и безбожное намерение и дело! Такой рассказ, предполагающий добрая вести, изменяется в скорбный, и веселие и радость обращаются в печаль и слезы. Этот народ еще и двух лет не чтит правую христианскую веру, как люди нечестивые и достойные отвращения – *δυσσεβεῖς καὶ ἁποτρόπαιοι* (в самом деле, как не назвал бы их человек благочестивый?), люди, вышедшие из мрака (ибо они порождение западной страны), эти люди (о, как мне рассказать остальное!) обрушились на новоутвержденный и новоназванный в благочестии народ как гром, землетрясение или обильный град, – точнее же сказать, как дикий вепрь вторглись в виноградник Господень, возлюбленный и новонасажденный, и губили, опустошая ногами и зубами, т.е. стезями постыдного поведения и извращением догматов, – в своей дерзости они дошли и до этого! Ибо они замыслили отвлечь их от правых и чистых догматов и непорочной христианской веры и развратить их»²⁶² (4).

Следует перечисление допускаемых миссионерами неправильностей, которых указано пять.

Во 1-х, они склонили болгар к посту в субботу; а
–146–

«известно, что и малое нарушение предания ведет к полному пренебрежению учения. Во 2-х, отделив первую неделю четырехдесятницы от остального поста, они увлекли их к ядению молока, сыра и пресыщению подобными вещами. В 3-х, расширяя им путь к отступлениям и совращая с прямой и царской стези, они склонили гнушаться и отвращаться живущих в законном браке пресвитеров, истинных иереев Божиих²⁶³, и так поступили те, кто многих девиц сделали женами без мужа, и жен воспитательницами детей, которым не суждено видеть отца»²⁶⁴. Этим они сеяли семена манихейства (5). В 4-х, «миропомазанных пресвитерами они не убоялись помазать вторично (*ἀναμυρίζειν*), провозглашая себя епископами и рассказывая небывалое (*τερατεύομενοι*), будто пресвитерское

помазание бесполезно и недействительно». Кто слышал о таком безумии – повторять миропомазание, обращая божественное таинство в пустяки (εἰς λῆρον) и посмешище? Они говорят, что «нельзя священникам помазывать миром, что это предоставлено законом только архиереям. Откуда закон? Кто законодатель? Который из апостолов? отцов? соборов?» Если священник не может запечатлевать миром крещаемого, то может ли он тогда крестить и вообще священнодействовать? Если же он крестит, то должен иметь право и запечатлевать крещаемых, как имеет право освящать их таинством евхаристии. «Ты отнимаешь у него право запечатлевать? Тогда не давай ему ни служить дару, ни совершенствовать в нем кого-либо, чтобы твой священник, украшаясь пустым именем, показал тебя главой общего с ним чина и епископом» (6–7).

Не ограничившись указанными отступлениями, миссионеры
–147–

достигли самой вершины нечестия: дерзнули исказить извращением смысла и привнесением слов св. символ, непоколебимо утвержденный вселенскими соборами, утверждая неслыханное (о, ухищрение лукавого!), что Дух Св. исходит не только от Отца, но и от Сына (8).

Пункт о исхождении Духа, как наиболее важный, и подвергнут у Фотия подробному рассмотрению. Фотий выдвигает против Filioque доводы двух категорий: чисто логического характера, по методу *reductio ad absurdum*²⁶⁵, и в ссылках на Свящ. Писание и предание²⁶⁶.

Доводы логического характера могут быть сведены к четырем группам. Первую и основную группу возражений Фотий выводит из идеи единоначальности Св. Троицы. Учением о исхождении Духа от Отца и Сына, по мнению Фотия, отвергается принцип единоначальности (μοναρχία) Св. Троицы, что ведет к искажению догматов как о единстве Божиим, так и о Лице Св. Духа. Filioque вводит, как думает Фотий, в Троицу два начала: для Сына и Духа – Отца, и еще для Духа – Сына; этим единоначалие (μοναρχία) Троицы разрешается непосредственно в двубожие (9), а в дальнейших выводах – и в многобожие. Именно: если Отец является причиной (рождает) Сына, и Сын

(вместе с Отцом) есть причина (изводить) Духа, то почему и Духу не произвести новое, четвертое лицо, а этому четвертому – пятое и т.д., вплоть до языческого многобожия (19). – По отношению к Лицу Св. Духа получаются два следующих неприемлемых вывода: 1-й, если Дух, а только Он один, возводится к двум началам, то Он должен иметь и начало многоначальное – τὸ πολύαρχον ἔχειν ἀρχήν (13): 2-й, возводимый к двум причинам (εἰς δύο αἰτίας ἀναφερόμενον), Дух должен быть сложным – τὸ σύνθετον (18).

Вторая группа возражений вытекает из анализа качественной стороны исхождения Духа от Отца. Если это исхождение совершенно – ἐκπόρευσις τελεία, (а оно совершенно, ибо Бог совершенный от Бога совершенного), то исхожде-

–148–

ние от Сына излишне и напрасно – περὶ τὸν καὶ μάταιον (9). – Если исхождение от Отца служит к бытию Духа и вполне достаточно, чтобы обусловить это бытие, то что привнесет Духу Его исхождение от Сына (20)? – Исхождение Духа от Сына может быть или тождественным с исхождением от Отца, или ему противоположным. Но в первом случае обобщились бы личные свойства, благодаря которым Троица только и познается как Троица (и произошло бы слияние Лиц); во втором же пред нами оживают ереси Манеса и Маркиона (17).

Третья группа возражений построена на том, что Filioque нарушает количественную гармонию личных свойств трех Ипостасей и этим ставит Лица в неодинаковую близость друг к другу. Личное свойство Сына – рождение от Отца; свойство Духа – исхождение от Отца; если же говорят, что Дух исходит и от Сына, то тогда Дух будет отличаться от Отца бóльшим числом личных свойств, чем Сын²⁶⁷, и следовательно, будет отстоять от существа Отца далее, чем Сын, что ведет к ереси Македония (11). С другой стороны, признавать общее свойство между Отцом и Сыном (исхождение от них Духа) и в отношении к этому свойству устранять Духа от общения с Ними неизбежно значит ограничивать сродство Духа с Отцом и Сыном по существу, так как Отец и Сын имеют между собою общение именно по существу, а не по личным свойствам (14).

Четвертую группу возражений Фотий выводит из противоположения общих и личных свойств в Троице. Свойства, которыми характеризуются Лица, или общие, принадлежащие всем Лицам (как-то: Божественность, царствование, творчество, вседержительство, пресущественность, простота, неизобразимость и т.д.), или личные, принадлежащие только тому или другому из Лиц. Исхождение Духа от Отца и Сына не может быть отнесено ни к общим, ни к личным свойствам. Если изведение Духа есть общее свойство, то оно должно принадлежать и Самому Духу, т.е.

–149–

Дух должен исходить и от Самого Себя, быть и причиной и произведением этой причины (αἴτιον ἑμα καὶ αἰτιατόν); – этого не измышляли и языческие мифы (12). Но пусть изведение Духа есть личное свойство одного из Трех Лиц. Тогда является вопрос: которого же? Если скажут, что это свойство Отца, то они должны отказаться от своего нового учения. Если – Сына, то почему они не открыли во всей полноте свое богоборство, что они не только признают за Сыном изведение Духа, но отнимают таковое у Отца? Этим путем они могут прийти до каких угодно искажений и могут суесловить, что не Сын родился от Отца, но Отец от Сына (21). Но если исхождение Духа не может быть признано ни общим, ни личным свойством, тогда («да простит нас Бог и да обратится хула на их головы») в Троице и вовсе нет исхождения Св. Духа (22). Если же, наконец, признать возможным, что одно свойство может принадлежать двум Лицам, то почему не признать, что Сын рождается не только от Отца, но и от Духа (10)?

Доводы из Св. Писания и предания Фотием только намечены, но не раскрыты²⁶⁸. На первом месте поставлены слова И. Христа.

«Господь и Бог наш говорит: Дух, иже от Отца исходит (Ин.15:26); а отцы этого нового нечестия говорят: Дух, иже от Сына исходит». Эта беспримерная хула восстает против Евангелия, свв. соборов и Отцов – Афанасия, Григория Богослова, Василия Великого и Иоанна Златоустого, кратко

говоря, против всех пророков, апостолов, иерархов, мучеников и против слов Самого Владыки (16).

К сказанному можно бы прибавить очень многое; но, по условиям письма, приходится ограничиться элементарным очерком предмета, отлагая частнейшие опровержения и обстоятельное раскрытие учения до общего собрания (23).

«Вот нечестие, которое вместе с прочими неправильностями (ἁθεμίτων) сеяли в болгарском народе эти епископы

–150–

мрака (ибо они величали себя епископами)». Известие об этом поразило патриарха смертельным ударом в самое сердце, как если бы у кого-либо на глазах змеи и звери терзали его собственных детей. Кто понес заботы и труды рождения, для тех тяжкая скорбь при потере детей естественна. Чем выше была радость при обращении болгар от древнего заблуждения, тем глубже настоящая скорбь. Но скорбя, патриарх не успокоится, пока не вернет падших в скинию Господню (24–26).

«А этих новых предтеч отступления (τῆς ἀποστασίας προδρόμους), слуг антихриста (τοὺς θεραπευτὰς τοῦ ἀντικειμένου – antichristi administros), виновников бесчисленных смертей, – эту язву общественную, этих людей, раздравших юный и новонасажденный в благочестии народ великими распрями, этих обольстителей и богоборов мы осудили соборным и божественным определением; и не вновь ныне определяем над ними приговор, но обнародуем и доводим до общего сведения осуждение, ранее определенное им соборными и апостольскими постановлениями» (27). Людям свойственно от природы вразумляться не прошлыми наказаниями, а настоящими; согласие же последних наказаний с первыми упрочивает первые. «Таким образом, мы отлучили тех людей, пребывающих в их многообразном заблуждении, от всего стада христианского» (28).

Канонические основания постановления таковы.

Пост в субботу запрещен 64 апост. правилом²⁶⁹ и 55 правилом «св. вселенского шестого собора» (28, 29:30)²⁷⁰. На тех, кто гнушается женатых пресвитеров и не принимает

совершенной ими евхаристии, 4 правилом Гангрского собора положена клятва, подтвержденная и шестым все-

–151–

ленским собором²⁷¹ (31). Нарушение первой недели Великого поста и вторичное миропомазание не нуждается в правилах для осуждения; достаточно одного рассказа об этом нечестии (32). Да и одной хулы на Св. Духа, точнее же, на всю Св. Троицу, достаточно, чтобы подвергнуть их многим анафемам (33).

Доводя о настоящем до сведения патриархов, Фотий убеждает и просит их быть поборниками ему в искоренении нечестивых и безбожных учений, в согласии с отеческим преданием. Пусть они пришлют достойных местоблюстителей, чтобы общим судом уничтожить гангрену нечестия, а виновников развращения болгар предать огню, определенному в слове Божиим для всех отлученных (34). Тогда явится надежда вернуть болгар к преданной им вере. (Вера же Христова одерживает непрерывные победы). Не одни болгары отказались от язычества; то же сделал знаменитый, жестокий и кровожадный Рос. Гордый победами над соседними народами, он поднял руку на римскую империю; но теперь, крестившись, вместо прежних грабежей и насилий, стал союзником империи, принял епископа и усердно хранит христианское служение (35). В виду начавшегося обращения язычников, по милости Бога, который всем хочет спастись (1Тим.2:4), и при содействии патриархов, стадо Христово увеличится еще более и исполнится сказанное: все познают Меня от малого до великого (Иер.30:34; Евр.8:11), и во всю землю изыде вещание апостольского учения (Пс.18:4; Рим.10:18)²⁷².

Пусть патриархи вручат своим представителям полную власть, чтобы они могли правомочно судить как по настоящему делу, так и по другим, которые предстоит рассмотреть собору. «Так, из пределов Италии до нас дошло одно соборное письмо, полное несказанных жалоб;

–152–

жители Италии жалуются на своего епископа (папу) и, много укоряя, тысячекратно заклинают не смотреть равнодушно на их

жалкую гибель, на угнетение столь тяжелой тиранией, на нарушение законов священства и извращение всех постановлений церкви. Это и раньше разглашалось во всеуслышание бежавшими оттуда монахами и пресвитерами (то были Василий, Зосима, Митрофан и с ними другие, которые оплакивали эту тиранию и со слезами призывали к отмщению церквей); теперь же, как я выше сказал, оттуда получены из различных мест разные письма, полные бесконечного трагического плача. Их копии, по желанию и просьбе писавших (ибо они со страшными клятвами и увещаниями умоляли разослать копии всем архиепископским и апостольским кафедрам, как покажет их чтение), мы присоединили к настоящему нашему письму, чтобы и относительно этого, когда соберется св. и вселенский о Господе собор, общим решением было утверждено угодное Богу и согласное с соборными правилами, и чтобы глубокий мир объял церкви Христовы» (37).

«Мы приглашаем сюда не только ваше блаженство, но и представителей прочих архиепископских и апостольских престолов; из них одни уже прибыли, а другие ожидаются в скором времени» (38). Фотий просит не медлить с прибытием, ставя на вид, что если вследствие замедления совершится что-либо не как должно (οὐ κατὰ τὸ δέον), то вина падет на самого замедлившего (39).

В заключительной части послания Фотий убеждает патриарха принять меры к тому, чтобы подведомственные ему церкви признали достоинство седьмого вселенского собора и причислили его к первым шести. Из Александрии дошел слух, что там не все знают седьмой собор, и если принимают его определение, то не считают его вселенским. Между тем на нем присутствовали представители всех патриархов²⁷³. Причина непринятия собора заключается в том, что его актов нельзя было препроводить в занятые арабами страны. Но не принимать его значит, во 1-х, оскорблять церковь Христову пренебрежением к такому собору и нарушением ее союза и единомыслия в столь важ-

–153–

ном деле; и во 2-х, – давать право иконоборцам говорить, что они осуждены не вселенским собором, а судом одной кафедры (40–44).

Послание заканчивается молитвенным пожеланием, чтобы Христос Бог, *первый и великий Архиерей*, вознес предстоятеля александрийской церкви превыше окружающих его варварских народов и сподобил его райских селений (45).

При оценке Окружного послания необходимо рассматривать его с трех сторон: со стороны повода, содержания и общего тона изложения. Оцениваемый со стороны повода, документ, как указано выше, представляется вполне естественным и его появление совершенно неизбежным. По своему главному содержанию, послание является основательным опровержением латинских новшеств. Для восточной церкви аргументы, выдвинутые Фотием, в основе своей сохранили свое значение навсегда. Ссылка на 64 ап. пр. и 55 пр. Трул. собора по вопросу о посте в субботу и на 4 пр. Гангр. соб. и 13 пр. Трул. соб. по вопросу о браке пресвитеров имеют для Востока непререкаемый авторитет; ослабление поста в первую неделю четырехдесятницы и повторение совершенного пресвитерами миропомазания так же представлялись вполне очевидными нарушениями древней церковной практики. Наконец, если по вопросу о исхождении Св. Духа Фотий мало привел доказательств из Св. Писания и Отцов, уделив большее внимание своим диалектическим построениям, то это не потому, конечно, чтобы он затруднялся в подборе доводов²⁷⁴. Главный аргумент (Ин.15:26) Фотий всё же указал и затем наметил, где нужно искать раскрытия правильного, вселенского учения о Св. Духе. От подробного исследования вопроса он уклонился, не находя уместным делать это в письме и, может быть, предполагая свято-отеческое учение для адресатов послания более или менее известным²⁷⁵. Пока же он считал нужным подробнее изложить собственные сообра-

–154–

жения, логического характера, какие далеко не всякому могли придти в голову²⁷⁶ и с которыми, тем не менее, латинским полемистам пришлось считаться²⁷⁷.

При оценке общего тона послания, нужно признать, что обнаруживая в основе беспристрастное отношение к латинянам, оно в своем изложении не сохраняет должного спокойствия. Послание всюду имеет в виду только латинских миссионеров в Болгарии, порицает их выступления

–155–

и их судит; оно воздерживается распространять канонические проступки миссионеров на всю латинскую церковь и, в этом смысле, беспристрастно. Но подбор выражений, какими характеризуются миссионеры, и эпитеты, какими определяются введения ими церковно-обрядовые формы, не могут быть не названы очень резкими. Чем серьезнее и запутаннее междуцерковный конфликт, тем бóльшая сдержанность и осторожность требовались бы от церковного деятеля. Пусть в описываемом случае такая сдержанность была бессильна изменить конечный результат конфликта; пусть оскорбления, нанесенные греческой церкви, были глубоки и достаточно вопиющи, чтобы взволновать патриарха; тем не менее, более сдержанный тон выступления, не повредив делу, поставил бы автора послания вне законных упреков в стремительности и страстности²⁷⁸.

В сфере развития личного мировоззрения Фотия Окружное послание обозначает крутой перелом в его взглядах на основы междуцерковных отношений и на местный обряд. Некогда в своей апологии он горячо защищал право каждой поместной церкви создавать собственный церковный обычай, при ее обязанности твердо держаться вселенского вероучения и общеобязательных норм церковного строя и порядка. Теперь, вынужденный к тому натиском латинской обрядности, патриарх резко меняет свой взгляд на местный обычай и осуждает обрядовые формы, введенные латинскими миссионерами в Болгарии. Правда, Фотий остается на почве признанных на востоке канонов и имеет в виду только латинских миссионеров, а не всю западную церковь.

–156–

Тем не менее, если бы в описываемое время можно было предвидеть, какими опасностями для междуцерковного мира

грозит в будущем обрядовый ригоризм, то очень возможно, что он воздержался бы от ссылок на каноны и от своей суровой требовательности по обрядовым вопросам. Он мог ограничиться защитой восточного обряда, не нападая на западный.

Иное дело – учение о исхождении Св. Духа. Вопрос догматического характера требовал особого внимания и, заметив погрешность в вероучении, патриарх не мог ее не осудить. И он осудил. Но опять-таки, если бы для него было ясно, что здесь дело идет о нарождающейся догматической погрешности всей западной церкви, он мог бы повременить с собственным судом. При нормальных условиях догматический спор был бы перенесен на вселенский собор. Но признавал ли ясно Фотий смысл момента, этого не видно. При том же крайне натянутые в данный момент политические и церковные отношения между Римом и К-полем исключали всякую возможность совместного мирного разрешения вопроса. Позднее, когда такая возможность явилась, ни та, ни другая сторона даже не поставили вопроса на обсуждение. На к-польском соборе 869 г. патр. Игнатий и папа Адриан II, занявшись судом над Фотием, обошли спорные пункты полным молчанием, как будто бы их не существовало. Не обсуждали их и на соборе 879 г., и церковные разногласия продолжали укрепляться в жизни и сознании обеих церквей, уничтожая общую почву для взаимного понимания и подготавливая окончательный церковный разрыв.

Как бы то ни было, в истории междущерковных отношений за Окружным посланием остается значение первого официального документа²⁷⁹, который указал на догмати-

–157–

ческое уклонение западной церкви от вселенского вероучения и наметил догматическое обоснование для будущего церковного разрыва²⁸⁰.

Виноградов Н.И., свящ. О каком «народе» и «племени» говорит пророк Аггей во 2 главе 12–14 ст. своей книги?²⁸¹ // Богословский вестник 1915. Т. 1. № 1. С. 158–175. (3-я пагин.).

–158–

Ваше Преосвященство, Глубокочтимые Наставники и все Ученое Собрание!

Приступая с разрешения Совета родной мне Академии к переработке своего кандидатского сочинения для представления его на соискание степени магистра, я – должно сознаться – льстил себя надеждой, что мой труд, по выходе его из печати, будет первым по времени в нашей отечественной литературе трудом, посвященным более или менее обстоятельному исследованию книги пр. Аггея. Но этой надежде не суждено было осуществиться, так как в то время, когда моя работа находилась в стадии рукописи и в этом виде была представлена на рассмотрение Совета Академии, появилась диссертация г. Поповича, также посвященная исследованию писания первого слепого пророка.

Для всякого, кто может представить себе положение, в котором я оказался благодаря указанному обстоятельству, будет понятно, с каким интересом принимался я за чтение книги, предупредившей своим появлением приматство моей работы. Я уже заранее примирился с мыслью, что при общности некоторых источников и пособий, бывших в распоряжении моем и г. Поповича, синопсизм между нами неизбежен. Но как далеко идет этот си-

–159–

нопсизм? Но простирается ли он и на решение тех вопросов, встречающихся исследователю книги пр. Аггея, над которыми я. долго думал, прежде чем прийти к какому-либо определенному выводу, и ответ на которое был, так сказать, выстрадан мной, представлял как бы часть моего существа и вменялся мне моим авторским самосознанием в нечто такое,

что придает известную ценность моей работе? Вот что особенно занимало мою мысль, когда я начинал читать книгу г. Поповича.

Но если я принимался за чтение этой книги с некоторым трепетом за участь своей работы, то, кончив чтение, я был вполне спокоен, так как то, в чем полагалось мною особенное достоинство моего труда, имеющего быть сейчас предметом обсуждения, не было потеряно, и между прочим те взгляды, которые были выбраны мной из целой серии других по данному вопросу, остались для меня непоколебимыми, несмотря на сокрушительную, по-видимому, критику их в диссертации г. Поповича.

Чтобы не быть голословным, я остановлюсь на вопросе, который возникает при изъяснении ст. с 12–14 второй гл. книги пр. Аггея и решение которого, принятое мной, совершенно отвергается г. Поповичем.

В указанном месте названной пророческой книги читаем, что Аггей, получивший повеление от Бога спросить священников «о законе» (11 ст.), обращается к иудейским пастырям и говорит: *«Если бы кто нес освященное мясо в поле одежды своей, и полою своей коснулся хлеба, или чего-либо вареного, или вина, или елея, или какой-нибудь пищи; сделается ли это священным! И отвечали священники, и сказали: нет. Потом сказал Аггей: а если прикоснется ко всему этому кто-либо осквернившийся от прикосновения к мертвецу; сделается ли это нечистым? И отвечали священники, и сказали: будет нечистым. Тогда отвечал Аггей, и сказал: таков этот народ, таково это племя предо Мною, говорит Господь, и таковы все дела рук их! И что они приносят там, все нечисто».*

Несомненно, в приведенных словах мы имеем перед собой притчу или аналогию, в которой иносказательно дается нравственная характеристика «этого народа», «этого племени». Но какого именно народа, какого племени?

–160–

Очевидно, исходя из того положения, что как до, так и после произнесения притчи пророк обращался со своим словом к иудеям и только их одних, а не кого другого касался в своих

речах, древние и новые экзегеты единогласно признают, что и в притче Аггей имеет в виду своих единоплеменников, уподобляя их то поле, в которую, по благоговению к святыне, было принято для потребления жертвенное мясо, то осквернившееся от прикосновения к мертвецу. Приступая с этой мыслью к истолкованию притчи, экзегеты, конечно, должны были выяснить, что общего между иудеями и теми предметами, с которыми они сравниваются у пророка. Но тут для комментаторов Аггея возникало затруднение следующего рода. Как соединить несоединимое? Как согласить, что иудеи в одно и то же время – чисты, святы, подобно полю, в которой находилось священное мясо, и нечисты, находятся в состоянии величайшего осквернения, как מְחַיֵּי הַמֵּת как прикоснувшийся к мертвецу? – Экзегеты находят следующий выход из этого затруднения. Одни из них, например, Св. Кирилл Александрийский, проводили параллель между иудеями и полем, оставляя в стороне сравнение «этого племени» с מְחַיֵּי הַמֵּת ; другие, как блаж. Иероним, Феодор Мопсуэц., останавливались, напротив, только на выяснении сходства между единоплеменниками Аггея и прикоснувшимся к мертвецу; наконец, третьи, напр., Kohler Reinke, Keil и André в своем комментарии на пророческую притчу старались представить полное сходство между иудеями и теми символами, под которыми они выступают в притче.

Но не говоря уже об односторонности в настоящем случае толковников двух первых групп и иногда крайней искусственности, с которой выясняется смысл пророческого иносказания экзегетами последней группы, все комментарии, имеющие в своей основе мысль о том, что в притче речь идет о «сынах переселения», т. е. о возвратившихся в свое отечество из Вавилонского плена евреях, среди которых действовал Аггей, несостоятельны в виду, главным образом, следующих соображений. – Во второй своей речи (2, 1–9), произнесенной в седьмой месяц, второго года Дария, Аггей в качестве одобрения иудеев, строивших храм и приходивших в уныние от его жал-

–161–

кого вида, возвещает, что среди переселенцев, занятых сооружением святилища «пребывает» (5 ст.) дух Божий. Но дух Божий пребывает лишь среди людей, нравственно чистых (ср. Быт.6, 8; слав.), а между тем если в притче говорится об иудеях, то нравственное состояние их рисуется в противоположном виде; здесь они отождествляются с וְהָאֲשֵׁרִי, с осквернившимся от прикосновения мертвецу, и, следовательно, обличаются в сильнейшей степени осквернения, исключаящей, по Закону Моисея (Числ.19:13 и дал.), всякое общение человека с Богом.

Правда, притча была произнесена Аггеем двумя месяцами позднее второй речи, в которой иудеи представляются достойными присутствия среди них духа Божия. Но нет никаких оснований предполагать, что в течение этого двухмесячного периода нравственный облик иудеев изменился в худшую сторону, так что в девятый месяц они заслуживали строгого обличения пророка. По крайней мере «современник Аггея, прор. Захария, начавший свою деятельность в качестве стража дома Израилева «в восьмом месяце, во второй год Дария» (Зах. 1:1), ничего не говорит в первой своей речи о нравственной испорченности иудеев; он только предостерегает своих слушателей от вступления на ложный путь, которым некогда шли отцы их, получившие за это должное возмездие (Зах.1:6). Но, главное – трудно предположить, что слепопленные иудеи, так недавно прошедшие тяжелую школу испытаний в плену Вавилонском за измену своему призванию – быть народом святым (Втор.26:19; 28:9 и мн. др.), снова совершили «злое пред очами Господа» (Суд.6:1) и, нарушив Закон Божий, тем самым навлекли на себя строгое обличение пророка. Наоборот, номизм, стремление исполнить закон во всей его точности, чтобы в будущем застраховать себя от горьких уроков прошлого, является отличительной чертой освобожденных по указу Кира иудеев, среди которых проходила деятельность пророка Аггея.

Таким обр., нужно признать, что обличение пророческой притчи направляется не по адресу иудеев а против какого-то другого народа, а какого именно – правильный, по нашему

мнению, ответ на это дает Rothstein, который находит, что в интересующем нас месте книги пр. Аггея гово-

–162–

рится о самарянах, предлагавших возвратившимся в отечество вавилонским пленникам свое участие в деле построения второго иерусалимского храма. Предложение это было отвергнуто иудеями, благодаря настоянию пр. Аггея, который на примерах, приводимых им в притче, выяснил своим единоплеменникам, что они должны держаться в стороне от самарян – нравственно нечистой нации, общение которой со святым народом Божиим не может содействовать ее духовному оздоровлению, подобно тому, как ни хлеб, ни вино, ни тому подобные вещи не становятся святыми от прикосновения к поле, имевшей в себе жертвенное мясо; между тем самим иудеям это общение грозит нравственной порчей, потому что, будучи нечисты, самаряне могут передать свою нечистоту и «сынам переселения», как и осквернившийся от прикосновения к мертвецу передает свою нечистоту или скверну предметам, с ним соприкасающимся.

Таков, по мнению Rothstein'a, смысл притчи, сказанной Аггеем. И в своей работе, когда она была еще в рукописи, мы приняли с некоторыми изменениями и добавлениями предложенное Rothstein'ом объяснение пророческого иносказания, как принял его и проф. Рыбинский, с которым нельзя не согласиться, что только при отнесении притчи к самарянам делается понятным гневный тон речи пророка, наименование «этого племени» – презрительным словом זִי, сравнение его с שִׁחֵן־וְשִׁי, и вообще устраняются все недоумения, возникающие в том случае, если согласно, традиционному взгляду полагать, что обличение, содержащееся во 2-й гл. 13–14 ст. книги Аггея имеет в виду иудеев²⁸².

Эти соображения были в наших глазах достаточно сильными для того, чтобы мы могли удержать раз принятое понимание пророческой притчи и в своем печатном труде, т. е. после ознакомления с диссертацией г. Поповича, в которой данное Rothstein'ом объяснение отдела с 10–14 ст. 2-й гл. книги Аггея признается «безусловно неприемлемым»²⁸³.

В подлежащей суду настоящего собрания книге мы не считались с этим мнением г. Поповича, потому что более

–163–

или менее обстоятельный разбор возражений, делаемых названным автором Rothstein'y, не согласовался с планом нашего исследования и, кроме того, был затруднителен для нас по причине уже начавшегося печатания нашей работы. Но теперь, мы полагаем нравственно-обязательным для себя, воспользовавшись предоставленным словом, высказаться против убедительности тех данных, на основании которых г. Попович, говоря, «что традиционное понимание 10–14 ст. 2-й гл. Аггея не свободно пока от обвинения в некоторой искусственности»²⁸⁴, отвергает, «не менее искусственный», по его словам, взгляд Rothstein'a на смысл пророческого иносказания, «даже в той значительно смятенной со стороны аргументации форме, в какой он принят В.П. Рыбинским», и предпочитает держаться мнения André, которое можно назвать опытом истолкования интересующей нас притчи «в традиционном направлении».

Rothstein, действительно, допускает искусственность, но лишь там, по нашему мнению, где он старается доказать, что книга пр. Аггея обязана своим настоящим видом какому-то корректору или редактору (Hersteller), который, ошибочно полагая, что обличение пророческой притчи направлено против иудеев, задался целью представить в более выгодном свете нравственное состояние последних и для этого сделал в первоначальном тексте книги целый ряд исправлений и добавлений²⁸⁵. – Уже самая сложность работы, которую предпринял корректор и которую в целях изменения суровой нравственной характеристики, данной пророком (2:14), можно было бы исполнить более легким способом, говорит, как мы отмечаем в своей книге, против Rothsteina. Что же касается суждений этого исследователя, непосредственно посвященных истолкованию пророческой притчи, то здесь мы не видим никаких законных оснований для того, чтобы безусловно не соглашаться с ним, как делает это г. Попович. Наш отечественный исследователь, по-видимому, употребляет

против Rothstein'a собственное оружие последнего. Rothstein, говоря о первоначальном состоянии текста книги пр. Аггея, посвящает целый ряд

–164–

страниц обоснованию той мысли, что отдел с 15–19 ст. 2-й гл. этой книги был перенесен на занимаемое им теперь место позднейшей рукой, а раньше находился после 15-го ст. первой гл. И названный автор утверждает это с тем, чтобы обезопасить свое понимание пророческой притчи со стороны слова יוֹלֵךְ (= и ныне, теперь), которым начинается отдел, непосредственно примыкающий к пророческому иносказанию, и которое говорит о самой тесной связи по содержанию между притчей и дальнейшей речью пророка²⁸⁶, а вместе с тем дает основание думать, что Аггей сравнивал с יוֹלֵךְ וְנִשְׁבַּח וְנִשְׁבַּח и обличал в нечистоте не самарян, а иудеев, о которых, несомненно, говорится в отделе, обнимающем собою с 15–19 ст. второй главы.

Г. Попович также полагает, что как ситуация отдела (15–19 ст.), непосредственно следующего за притчей, так и слово יוֹלֵךְ, начинающее этот отдел, свидетельствуют о ближайшем отношении последнего к пророческому иносказанию, в котором, таким образом, речь идет об иудеях, потому что к ним именно Аггей обращается со своим словом в стихах с 15–19-й²⁸⁷.

Но само по себе непосредственное следование одного отдела за другим еще не дает права утверждать, что в этих отделах говорится об одних и тех же лицах или предметах, а значение 15 יוֹלֵךְ-го стиха может истолковано в том смысле, что слово это, связывающее последующее с предыдущим, действительно показывает, что лица, с которыми говорит пророк в стт. с 10–19, одни и те же, только сначала (стт. 10–14) он в присутствии иудеев беседует со священниками, предлагая им разрешить два известные вопроса, а потом (ст. 15–19) в присутствии священников обращается с речью к иудеям. Люди же, о которых говорит Аггей в ст. с 10–14, т. е. в притче, могут быть и не иудеями²⁸⁸.

Приведем пример, который, по нашему мнению, особенно красноречиво свидетельствует о том, что יוֹלֵךְ вовсе не служит показателем тождественности лиц или предметов,

о которых говорится в отделах или предложениях, соединяемых этим словом. «Ревекка, читаем мы в 27-й гл. книги Бытия (стт. 6–9): *сказала (меньшему) сыну своему Иакову: вот, я слышала, как отец твой говорил брату твоему Исаву: принеси мне дичи, и приготовь мне кушанье: я поем и благословлю тебя пред лицом Господним, пред смертью моею. Теперь (в подл. – יולן), сын мой, послушайся слов моих в том, что я прикажу тебе. Пойди в стадо, и возьми оттуда два козленка*» и т. д. Если бы употребленное здесь יולן говорило о том, о чем это слово, стоящее в Аг.2:15, говорит Rothstein'у и Поповичу, то нужно было бы думать, что Ревекка, давая известное поручение Иакову, и раньше вела речь о своем младшем сыне. Однако, контекст ясно показывает, что жена Исаака, прежде чем сделать Иакова исполнителем своего замысла, говорит с ним об Исаве. Таким образом, мы решительно против того, чтобы вместе с Rothstein'ом и солидарным с ним в данном случае Поповичем видеть в יולן слово, препятствующее понимать притчу в отношении к самарянам, и находим, что для нашего отечественного исследователя это слово не может служить сколько-нибудь грозным оружием против оспариваемого им взгляда на смысл пророческого иносказания. Другое дело, конечно, что Аггей говорит о самарянах символически или, по словам Поповича, «в таких общих, в смысле обозначения народности, выражениях, что создавалась в виду 15 יולן-го ст., возможность понять отдел 10–14 ст. только в приложении к иудеям»²⁸⁹. Однако, и это возражение, направленное по адресу Rothstein'а, – не из сильных. О значении 15 יולן-го ст. мы уже сказали, а иносказательная речь пророка о самарянах без ясного указания на них вполне допустима, если принять во внимание, что и Исайя, например, пророчествует о «пустыне приморской» (21, 1–10), «О Думе» (11–12 ст.), о пустыне и сухой земле (35, 1 и дал.), о неплодной, нераждающей (54, 1 и дал.), не обозначая народности, к которой относится каждое из этих пророчеств. При чем, излишнее опасение вместе с г. Поповичем думать, что лаконичность и прикровенность, несвойственные пророку

–166–

других случаях и весьма неуместные в речи о народности, которая точно не обозначена, делали бы пророка непонятным для слушателей²⁹⁰. И прежде всего – о несвойственных будто бы Аггею лаконичности и прикровенности. Не сам ли Попович говорит, что все речи пророка отличаются краткостью²⁹¹, и в частности, при чтении 2, 21 и отдает предпочтение масоретскому тексту, как «более соответствующему своим лаконизмом характеру предполагаемой во второй пол. 21-го ст. справки»?²⁹². Что же касается прикровенности также будто бы несвойственной Аггею, то мы недоумеваем, как можно утверждать это исследователю, знающему, что у Аггея есть пророчества (не говорим уже об отдельных словах и выражениях), которые именно в виду своей прикровенности понимаются экзегетами весьма различно и которые для своего объяснения потребовали со стороны самого г. П-ча не один десяток страниц его книги. Если бы в этих пророчествах все было ясно, понятно, если бы они не были прикровенны, то не представлялось бы нужды останавливаться на них, входить в критическую оценку разных мнений по поводу их, и только после долгого ряда соображений приходить к тому или другому выводу.

Затем, весьма возможно предполагать, что отмечаемые у Аггея нашим исследователем лаконичность и прикровенность находили для себя оправдание в современной пророку жизни, которая служила, так сказать, комментарием к словам Аггея и последнему поэтому можно было «без всяких пояснительных примечаний», столь желательных г. Поповичу, говорить о самарянах и перейти от речи о них к речи об иудеях без риска быть непонятым своими слушателями.

По мнению г. Поповича, понимание Rothstein'ом ст. с 10–14 2-й гл. книги Аггея вызывает несколько недоуменных вопросов. Так, непонятно, почему пророк обращается к священникам, когда весьма важный вопрос об участии самарян в храмоздании касался всей иудейской

–167–

общины? Но достаточно признать отдел с 15–19 ст. непосредственным продолжением речи пророка, начатой иносказанием, и тогда контекст покажет, что Аггей беседовал со священниками не наедине, а в присутствии народа, и след, иудейская община, была в курсе решения выдвинутого современностью вопроса. Далее, П-ч говорит, что если с Rothstein'ом понимать 10–14 ст. в отношении ко «врагам Иуды и Вениамина», т. е. к самарянам, то остается «невыясненным и, можно сказать, невыяснимым» вопрос: почему из несомненно сложной истории отказа самарянам пророк «счел нужным зафиксировать письменно лишь один эпизод»²⁹³? – По нашему мнению, вопрос этот решается весьма легко. Естественно предположить, что не каждый день и даже не каждый месяц самаряне посылали депутацию к иудеям с предложением своего участия в построении храма, поэтому и пророк, отзывавшийся лишь на то, к чему давала повод современная жизнь, упоминает в своей книге только о том случае из истории отказа самарянам, который произошел во время его очень непродолжительной, обнимающей всего около четырех месяцев, деятельности.

Одним из аргументов, которые приводит Rothstein в пользу своего понимания пророческой притчи, служит то, что Аггей называет обличаемую им народность словом יִשְׂרָאֵל, а это слово является у свящ. писателей техническим термином для обозначения язычников, каковыми и были, в сущности, самаряне. – Против этого г. П-ч возражает, что «свящ. ветхозаветные писатели пользуются (термином יִשְׂרָאֵל) и для обозначения Богоизбранного народа и при том не только в речах обличительного характера (ср. Исх.1:4)... но и в выражениях, подчеркивающих исключительность отношений Иеговы к Израилю»²⁹⁴. Так, в Пс.32 (мас. 33), 12 говорится: *блажен народ (יִשְׂרָאֵל), у которого Господь 'נִינּוּ есть Бог, племя (יִשְׂרָאֵל), которое Он избрал в наследие Себе*. Затем, Аврааму Бог возвещает: *Я произведу от тебя великий народ (יִשְׂרָאֵל) (Быт.12:2)*. – Эти два – и только два – примера, приводимые г. П-чем мы находим совершенно не-

–168–

удачными, и вот почему. Последний пример взят из древнейшей ветхозаветной письменности, из Пятикнижия. Но есть ли в нем строгое разграничение между терминами זי' и УД? Мы думаем, что поставленный вопрос может иметь лишь отрицательный ответ, п. ч. если народ, имеющий произойти по обетованию Божию, от Авраама, в книге Бытия называется זי' то содомляне, имя которых можно считать синонимом людей нечестивых, в той же св. книге обозначаются через 19:4) УД). Равным образом, и в кн. Числ, также входящей в состав Пятикнижия, термин УД полагается и к Израилю (21; 4, 5, 6; 22:6), даже во время его тягчайшего нравственного падения (25, 1:4) и к языческим народам: народу Сигона, Царя Амморейского, народу Ога, Царя Васанского (стт. 23:33). Во Втор.19:1 язычники называются זי', а в 20, 1 они же обозначаются термином УД. Все это показывает, что זי' и УД, употребляемые в Пятикнижии, не имеют того специального значения, которое эти термины приобрели провидимому в позднейшей Св. Письменности, и след. место из книги Бытия, на которое ссылается П-ч, ничего не говорит в его пользу. Также бездоказательным является второй пример, заимствованный нашим исследователем из Пс.32(33):12, п. ч. если здесь мы читаем: *«Блажен народ (זי'), у которого Господь есть Бог»*, то автор Пс.143 (мас. 144), повторяет почти буквально это выражение, с тем лишь различием, что вместо זי' он употребляет 15) УД ст.). Отсюда мы приходим к мысли, что и ко времени составления, по крайней мере, некоторых псалмов термины УД и זי' все еще продолжают оставаться синонимами, заменяющими друг друга, и, как можно думать, на основании 10 ст. пс. 32-го, употреблявшимися в одной и той же фразе во избежание тавтологии или соблюдения стихотворного ритма.

Дальнейшим пунктом разногласия между Rothst. и П-чем служит то, что тогда как, по словам первого из этих исследователей, обличение пророческой притчи приложимо лишь к самарянам, а не иудеям, которые имея среди себя, Духа Божия были, следовательно, свободны от обвинения в нечистоте, по мнению второго – высказываемая пророком

мысль о высочайшей степени душевной нечистоты – греховности народа, исключаящей общение по-
–169–

следнего с Иеговой, может относиться и к Израилю, который «в периоды глубокого упадка религиозно-нравственной жизни»²⁹⁵ находился в состоянии крайнего отчуждения от Иеговы, уподоблялся язычникам, за что и подвергался громовым обличениям пророков.

Но и в этом случае, мы стоим на стороне Rothstein'a, а не Поповича. Ведь нужно еще доказать, что современные Аггею палестинские иудеи находились в состоянии глубокого религиозно-нравственного падения, почему они и сравниваются пророком с *וְלֹא־יָדָעוּ*, а жертвы их объявляются нечистыми. Доказать же этого нельзя. Правда, на совести после пленных иудеев лежал один великий грех, это – равнодушие к построению храма. Однако, грех этот имел некоторые смягчающие обстоятельства. Дело в том, что не по своей только вине возвратившийся из плена Израиль прекратил энергично начатое им сооружение святилища, а по проискам самарян, которые, получив отказ на предложение своих услуг в построении дома Божия, стали, по выражению св. историка *ослаблять руки народа Иудейского и препятствовать ему в построении* (храма; Ездр.4:4). Поэтому, не отрицая известной доли вины за самими строителями второго храма, которые не могли вооружиться мужеством для борьбы с препятствиями к осуществлению задуманного и уже начатого ими святого дела, нужно признать, что грех, совершенный в этом случае Израилем, не ставил его на одном уровне с языческими народами. И след., у пророка не было оснований обличать своих единоплеменников в величайшей степени осквернения, в какой находились иногда евреи в былое время, когда они делали *«злое пред очами Господа и служили Ваалам и Астартам, и богам Арамейским, и богам Сидонским, и богам Моавитским, и богам Филистимским, а Господа оставили и не служили Ему»* (Суд.10:6).

Таким образом, мы находим представленные возражения г. Поповича против понимания Rothstein'ом Аг. 2, 10–14 ст.

неубедительными. А потому и после ознакомления с прочтенным трудом нашего отечественного исследователя остаемся при том решении возбуждаемого иносказа-

–170–

нием пророка вопроса, какое даем в своей книге, т. е. мы утверждаем, что в своей притче Аггей под образом пола, имевшей в себе жертвенное мясо, понимает иудеев, а под образом осквернившегося от прикосновения к мертвецу – самарян, и хочет сказать следующее. Как пола, в которую было положено жертвенное мясо, не освящает своим прикосновением ни хлеба, ни вина, ни чего-либо подобного, так и «этот народ», народ избранный, святой, т. е. иудеи (почему пророк употребляет термин УД) – должны оставить надежду на то, что они могут сделать святым обществом самарян, допустив их ко общению с собой при построении храма. Из такого общения может произойти лишь обратный и совершенно не желательный для теократического народа результат; а именно – как прикоснувшийся к мертвецу – и потому оскверненный передает свое осквернение всему, с чем он соприкасается, так и , «это племя», т. е. самаряне – полуязычествующая нация или, по терминологии пророка, – זר' будучи допущены иудеями к участию в построении святилища, передадут свою нечистоту Израилю и осквернят его.

Нам думается, что данное понимание пророческой притчи гораздо проще и естественнее, чем предложенное г. Поповичем, который, разделяя взгляд André, разъясняет следующим образом смысл Аггеева иносказания. Пола одежды это – Иерусалим с находящимся в нем жертвенником. Как ни хлеб, ни вино, ни т. под. предметы не делаются священными от того, что к ним прикоснулась пола, в которой находилось жертвенное мясо, так и земля, населенная иудеями, освященная присутствием на ней жертвенника, не может передать свою святость тому, что на ней произрастает. Потому-то и земледельческие труды иудеев, лишённые освящения и благословения Божия, не имеют успеха; потому-то переселенцы и терпят голод. Больше того – на всех делах иудеев тяготеет явное проклятие. Почему? Потому что среди иудеев находится

труп, от прикосновения к которому они оскверняются и передают свою скверну всем делам рук своих, даже жертвам; этот труп есть храм, лежащий по нерадению сынов переселения в развалинах. И до тех пор переселенцы будут терпеть невзгоды, до тех пор труды их не будут

–171–

иметь желаемого успеха, пока они не употребят всех сил к удалению трупа, пока не будет сооружено святилище²⁹⁶.

Останавливаясь на таком понимании притчи, г. П-ч, как видим, держится «традиционного отнесения речи пророка в 10–14 ст. к иудеям»²⁹⁷, хотя сам же признает, что «традиционное понимание 10–14 ст. несвободно пока от обвинения в некоторой искусственности»²⁹⁸. – Но и помимо этого «представляется странным», говорим мы в своей книге по адресу André, «каким образом пророк, желавший побудить своих единоплеменников к скорейшему сооружению святилища, мог сравнивать последнее с трупом? Не могла ли у иудеев при таком сравнении явиться мысль: не лучше ли быть как можно дальше от храма, чем входить во время постройки в непосредственное соприкосновение с этим трупом и, таким образом, оскверняться? Притом Сион, даже со стоявшими на нем развалинами храма, не переставал быть в глазах иудеев Святой Горой (Дан.9:16). Почему же, спрашивается, разрушенный храм, этот «труп», не осквернял Св. Гору, не лишал ее святости, тогда как только прикасавшийся к трупам осквернял все, к чему он прикасался и даже «святилища Господа» (Числ.19:22, 20)?²⁹⁹ Наконец, если принять взгляд П-ча, заимствованный им у André, то нужно согласиться с тем, что иудеи по возвращении из плена на родину около 20 лет находились в соприкосновении с трупом и были нечисты, как *וְהָיוּ טְמֵאִים*. Но в таком случае, почему же пророк в первой своей речи не обличает их в этом, и как мог пребывать среди переселенцев дух Божий в 21-й день седьмого месяца, в момент произнесения Аггеем второй речи, когда труп еще не был удален, т. е. храм все еще был не окончен постройкой? – Все эти вопросы, совершенно неразрешимые с точки зрения

André и П-ча, побуждают нас признать объяснение притчи, предложенное этими исследователями, не

–172–

только не свободным от обвинения в некоторой искусственности, а прямо – несостоятельным. Но понимание пророческого иносказания Rothstein'ом стоит в тесной связи с истолкованием у этого исследователя последней речи пророка Аггея, в которой богодухновенный оратор обращается к современному ему представителю гражданской власти в иудейской общине, к Зоровавелю, и возвещает ему особенное покровительство Божие во время имеющего произойти по воле Иеговы потрясения неба, земли и языческих царств. Задаваясь вопросом, почему Зоровавель получил лично ему адресованное откровение Божие в тот же день, когда пророк вел свою беседу со священниками и внушал им отклонить предложение самарян, Rothstein говорит, что отрицательный ответ иереев лица, предлагавшие свои услуги в построении храма, должны были услышать от правителя иудеи, Зоровавеля, которому, поэтому, и грозила опасность сделаться жертвой интриг оскорбленных отказом самарян. Чтобы ободрить Зоровавеля, пророк и возвещает ему от имени Божия: *«в тот день, говорит Господь Саваоф (когда потрясу Я небо и землю; 21 ст.), Я возьму тебя, Зоровавель сын Салафиилев; раб Мой, говорит Господь и буду держать тебя, как печать; ибо Я избрал тебя, говорит Господь»* (28 ст.).

Отказав Rothstein'у в правильности его взгляда на смысл пророческого иносказания, г. Попович естественно, отвергает и то, что говорит названный исследователь в объяснение мотивов, побудивших Аггея выступить со своей речью пред Зоровавелем. – В оправдание своего несогласия с Rothstein'ом г. Попович приводит на этот раз, между прочим, следующие соображения. Во-первых, он не допускает, чтобы вражда самарян *«могла сосредоточиться на одном только Зоровавеле»*³⁰⁰, который поэтому и нуждался в особенном ободрении пророка. Но Rothstein, по изложению его взгляда Поповичем же, вовсе и не утверждает, что свои враждебный чувства самаряне должны были проявить *только* к Зоровавелю,

он говорит *прежде всего* к Зоровавелю. И опасения «правителя Иудеи» были в этом случае вполне основательны, так что, действительно, явля-

–173–

лась необходимость укрепить, ободрить его. Ведь в тот век интриг и фаворизма самаряне легко могли овладеть вниманием персидских владык, под властью которых находилась, между прочим, и Палестина, и внушить им мысль, что иудеи – народ «мятежный и вредный для царей» (Ездр.4:15). А это, в свою очередь, должно было рождать и рождало в сознании повелителей Персии вопрос: «к чему допускать размножение вредного, в ущерб царям» (22 ст.)? Должно прекратить рост вредного. И такое решение по отношению к иудеям могло иметь то последствие, что Зоровавель, как персидский наместник, не оказавший надлежащего попечения об интересах своего владыки, и как представитель своего народа, ответственный за все действия последнего, направленные против целостности Персидской монархии, рисковал, благодаря козням самарян, потерять свою должность; и это – в лучшем случае. Потому-то Аггей и обращается к правителю Иудеи с особенным словом ободрения, имеющим мессианский смысл.

Вся сила этого ободрения заключалась, по мнению Rothstein'a в том, что Зоровавелю возвещалось *к нему лично* относящееся пророчество. – Против этого П-ч возражает, что «существование у Зоровавеля мессианских чаяний, относимым им лично к себе, является ничем не обоснованным предположением»³⁰¹. Но если современники Зоровавеля, по словам самого же П-ча, не отделяли это пророчество от названного правителя Иудеи, хотя и не относили только к нему³⁰², то почему же сам Зоровавель не мог отнести этого пророчества к себе? Тем более, что пророк Аггей, как пр. Захария, говоря о мессианских временах, представляют их уже как бы начавшимися; причем центральная фигура этих времен, – мессианский царь, – прямо отождествляется с Зоровавелем³⁰³, почему последний, как утверждают некоторые исследователи³⁰⁴, считался у современников Мессиею.

–174–

Наконец, г. П-чу представляется неясным, если держаться точки зрения, Rothstein'a, «почему пророк, ободряя Зоровавеля, которому угрожали лишь козни самарян и в крайнем случае – репрессии со стороны персидской администрации, обещает ему от имени Иеговы безопасность во время потрясения царств, падения тронов и т. п., словом, при обстоятельствах, которые менее всего представлялись угрожающими Зоровавелю во время разрыва с самарянами»³⁰⁵.

Это недоумение нашего исследователя мы понимаем в том смысле, что, если следовать Rothstein'у, то получается несоответствие между обстоятельствами, при которых Зоровавель нуждался в помощи и при которых эта помощь, по пророческому слову, будет ему оказана. Правитель Иудеи опасался лишь козней самарян, а ему обещается покровительство во время великих политических переворотов. – Если, однако, иметь в виду основную мысль Rothstein'a, а не отдельные положения, которые, действительно, можно оспаривать, то и представленное недоумение прекрасно разрешается у самого г. Поповича, который говорит: «для Зоровавеля и его современников был вполне утешителен уже самый факт обетования особого покровительства Божия, независимо от формы осуществления этого обетования»³⁰⁶. Таким образом, наш отечественный исследователь сам дает ответ на то, что ему «представляется неясным» с точки зрения Rothstein'a.

Здесь мы кончаем свое слово, цель которого состояла вовсе не в том, чтобы умалить достоинство диссертации г. Поповича. Нет; мы, со своей стороны, приветствуем исследование названного автора, как труд, выдающийся главным образом – по обилию и основательности сведений, касающихся критико-текстуальной стороны книги пр. Аггея. И лишь вполне понятное желание отстоять принятый в нашей книге взгляд на смысл Аг.2:10–14, и тем самым хотя отчасти показать, что наш труд имеет нечто особенное в сравнении с книгой г. Поповича, только это желание побудило нас

–175–

сказать о несостоятельности возражений против отнесения пророческой притчи к самарянам.

Наше настоящее слово не имело бы своего естественного конца, если бы мы, вопреки завету апостола: «воздадите всем должная» (Рим.13:7), не отдали должного тем лицам, которым мы были обязаны советом, руководством и вообще помощью при составлении своей диссертации. Поэтому, исполняя настоятельное повеление нашего сердца, мы обращаемся с выражением искренней благодарности прежде всего, – к нашему наставнику и главному руководителю Д.В. Рождественскому и к о. Варфоломею, указаниями которого мы пользовались при окончательной отделке своего исследования для печати.

**Кузнецов Н. Д. Вселенская идея празднования
Рождества Христова и современные споры о
рождественском молебне // Богословский вестник
1915. Т. 1. № 1. С. 176–234 (3-я пагин.).**

–176–

Споры по поводу рождественского молебна в газете Колокол. Идея великих христианских праздников и их богослужения. Смысл богослужения на Рождество. История установления молебна на первый день Рождества. Содержание его в отношении к вселенской идее празднования Рождества. Некоторые другие недостатки современного русского богослужения и их вредное влияние. Пренебрежение стихирами и церковными напевами. Ослабление торжественности богослужения Пасхальной недели. Отсутствие новогоднего богослужения 1 января.

I.

В течение декабря 1914 года возник вопрос о том молебне, который почти уже сто лет совершается после литургии в первый день Рождества Христова за избавление России от нашествия Наполеона.

Вопрос этот сделался предметом обсуждения в церковных кругах, в печати и даже в обществе. Петроградская газета Колокол 16 Декабря 1914 года прямо называет его злободневным и находит невозможным оставить его неисчерпанным до дна.

Поводом к возбуждению этого вопроса послужило неожиданное определение Св. Синода от 3 Декабря 1914 года, которым постановлено: «поручить Синодальным Конторам, епархиальным преосвященным, заведующему придворным духовенством и протопресвитеру военного и морского духовенства сделать распоряжение, чтобы в день Рождества Христова в текущем году, взамен совершаемого обычно в этот праздник, после Божественной литургии, благодарственного и молебного пения Господу Богу, по слу-

–177–

чаю воспоминаемого в означенный день избавления Церкви и Державы Российской от нашествия галлов и с ними двадесяти язык, было отправлено молебное пение о даровании победы Христолюбивому русскому воинству».³⁰⁷

Из содержания распоряжения Св. Синода ясно, что оно относится только ко дню Рождества в прошлом 1914 году и, по-видимому, нисколько не разрешает вопроса об обычном молебне на будущее время. Во всяком случае в определении Св. Синода нет никакого указания на отмену 25 Декабря молебна вообще. В нём, по обстоятельствам момента, обычный молебен лишь заменен, молебном о победе.

Несмотря на то, что определение Св. Синода касалось долголетней церковной службы, к которой многие привыкли и с которой у них соединились те или другие чувства, оно последовало в обычном порядке распоряжений по Ведомству Православного Исповедания, и мотивы его остались тайной. Поэтому не удивительно, что в общественных кругах появились разные толки, предположения и даже споры, которые редакция газеты Колокол легкомысленно поспешила уже назвать, «церковным разномыслием».³⁰⁸

Начало этому положено Архиепископом Харьковским Антонием его статьей в той же газете под сенсационным заглавием «От радости боюсь поверить». В распоряжении Св. Синода и, по-видимому, слишком поспешно архиепископ усмотрел исполнение его давнишнего желания о полной отмене молебна на первый день Рождества. Архиепископ утверждает, что он и несколько других архиереев, которых он, к сожалению, не называет, хлопотали об отмене этого молебна еще весной 1912 года, но без успеха.

При известии о распоряжении Св. Синода архиеп. Антония охватило чувство радости, потому что означенный молебен после литургии в первый день Рождества представляется ему «нецерковным», «противоуставным и унижающим нашу веру». Молебен этот отравлял для архиепископа радостный праздник Рождества Христова. Он называет

—178—

молебен «неблагоустроенным привеском и совершенно немелодичной мешаниной тропарей, стихир, многолетий и отрывков из панихиды».³⁰⁹

В такие дни, как Рождество, церковная служба, по замечанию архиеп. Антония, должна вся обращаться в бесконечный гимн нашему Искупителю и всякие службы, не связанные с событием праздника, отменяются. Между прочим архиепископ обращает внимание, что читаемые на молебне паремии о падении царя Вавилонского и Евангелие с предсказаниями Господа о падении Иерусалима и о Страшном суде применяются к нашествию Наполеона на Россию. На что это похоже, спрашивает архиепископ? «Можно и должно, справедливо замечает он, быть патриотом и благодарить Бога за спасение отечества, но вечное и всемирное умалять до временного и государственного – это не дело». Далее архиепископ протестует против явного нарушения устава, против чтения молитвы на молебне коленопреклоненно, так как устав отменяет поклоны и коленопреклонения на все святки, т. е. с 25 Декабря по день Богоявления.

Если не обращать внимание на свойственную архиепископу Антонию неосторожность выражений всячески поносить не нравящийся ему факт или несогласных с ним лиц, то в своем убеждении о необходимости отмены молебна в день Рождества архиепископ далеко не одинок как среди иерархов, из которых некоторые даже хлопотали об этом, так и среди мирян, к голосу которых сам архиепископ обыкновенно готов относиться пренебрежительно. Многим и между прочим нам лично не раз приходилось переживать сознание нарушения чистоты вселенского празднования в России дня рождения Спасителя и чувствовать умаление этого празднества в том молебне, который обязательно присоединен к литургии первого дня.

Но мирянам по современному представлению большинства русских иерархов подобает лишь молчание, какие бы непорядки и даже безобразия ни обнаруживались в церковном богослужении. Протест, а иногда даже и простое указание в этом отношении, сейчас же рассматриваются как покушение на власть иерархии. Поэтому голос мирян про-

тив нарушения чистоты церковной празднования дня рождения Спасителя едва-ли даже мог бы быть услышан.

Но вот, наконец-то, раздался открытый протест со стороны иерарха. Казалось бы его нужно очень приветствовать.

Но, нет, та же газета Колокол, которая обыкновенно готова защищать всё существующее, если только оно угодно высшему начальству, предоставила страницы для возражений на мнение архиеп. Антония, которое, вероятно, не встретило сочувствия в синодальных сферах.

Против архиеп. Антония прежде всего выступил постоянный сотрудник Колокола, придворный протоиерей А. Дернов, который вместе с издателем газеты г. Скворцовым, по-видимому, считают себя столпами Православия в России. По крайней мере таков тон их Писаний и таково отношение к людям несогласным с ними.

В противоположность архиеп. Антонию о. протоиерей озаглавил свою статью: «Можно ли поверить».³¹⁰ При чтении того, что написано архиеп. Антонием, протоиерей Дернов, как он сам рассказывает, пришел «не только в изумление, но даже в некоторый страх».

Если бы не было подписи под статьей архиеп. Антония, то о. протоиерей мог подумать, что редакция газеты допустила мистификацию, приписавши её епископу. Ведь, такие выражения, какие допущены в статье, поясняет о. Дернов, мы могли видеть только у тех писателей левого крыла, которые заведомо поставили себе целью унижить нашу русскую православную Церковь, её установления, её Богослужение. О. Дернов усматривает в статье архиеп. Антония не более не менее, как поношение учреждения той Церкви, которой он является служителем и представителем, и находит, что архиепископ говорит в унисон с новаторами, желающими высвободить общество из под влияния Церкви.

Да что с Вами почтенный о. протоиерей? Неужели Вы так и не заметили более чем 25-летнюю пастырскую деятельность архиеп. Антония, направленную именно к поддержанию связи

людей с Православною Церковью и возвращению в неё отпавших? Неужели вся эта деятельность

–180–

теряет в Ваших глазах всякое значение, если архиеп. высказал что-либо Вам не нравящееся или, правильнее, не понятное Вами?

Как Вы могли найти точки соприкосновения архиеп. Антония с теми, которые готовы поносить Церковь и освобождать людей от её влияния?

Единственным извинением Ваших заявлений может служить лишь то, что Ваш ум соблазнился неосторожными выражениями архиепископа, из-за которых Вы оказались уже неспособными увидеть суть статьи.

«Опытные и глубоковерующие кормчие и рядовые пастыри с долгою жизненною опытностью и несокрушимой верой в благодатную силу Церкви, пишет о. протоиерей, никогда не позволяют себе – подобно голосу неверующего хулителя Церкви – стремящегося уничтожить и искоренить всякое влияние на людей Матери нашей Святой Церкви, – выразиться о молебствии, которое в течение целого столетия возвеличивало в русской православной Церкви торжественность богослужения праздника Рождества Христова, воистину умиляло всех, кто только молился во время совершения этого богослужения, воочию всем, даже и иноверцам, которым только приходилось бывать за этим богослужением, показывало и делало понятным всю незначительность нашего церковного богослужения, – не позволяют себе выразиться об этом молебне, что он «нецерковный», «противоуставной» «унижающий нашу веру» и всегда кому то отравлявший радостный праздник Рождества Христова.

Ужели можно назвать так молебен, которое именно насаждало святыя чувства в молящихся, соединяло все слои общества нашего в едином чувстве глубокой благодарности к Богу за дарованное нам спасение Отечества в постигшую его тяжелую годину?

Тяжелое ныне время; и язык Церкви и её установлений стал для нас неясным. Прекрасный по всему своему строю и по

содержанию всех своих молитвословий молебен называется и «противоуставным» и «неблагоустроенным привеском» и... странно и даже страшно слушать такие слова из уст архиерея... «немелодичной мешаниной»...

В молебне на Рождество, разъясняет о. протоиерей, Цер-
-181-

ковь предлагает нам воспевать древние милости к нашему царству, явленные Господом и молить о возобновлении сих милостей... Почему же нельзя благодарить Бога за спасение отечества в день Рождества Христова, которым даруется эти блага и неужели эта благодарность будет умалением вечного и всемирного до временного и государственного»?... Ничуть не должно смущаться, по уверению о. Дернова, и положенным на молебне коленопреклонением, так как оно не есть коленопреклонение поста и покаяния, а – выражение благодарения.

Далее автор, восхваляя содержание молебна, усматривает в нём силу для народного единения и заключает, свою статью восклицанием: «И можно ли поверить, чтобы это умиленное и так глубоко поучительное богослужение навсегда отменили и лишили православных чад Русской Церкви *этого духовного в день Рождества Христова утешения и умиленного назидания к истинно-христианскому настроению и поведению*».

Но разве архиеп. Антоний требует полной отмены молебна? Он лишь признает несовместимость его с первым днем Рождества и, по-видимому, ничего не имеет против совершения его в другое время, с некоторым только изменением его содержания.

Во всем этом, как увидим, архиепископ глубоко прав и заслуживает большой благодарности со стороны церковного общества.

Архиепископ нигде не говорит, что благодарность за спасение отечества будет умалением вечного и всемирного до временного и государственного, как полагает о. Дернов. Он лишь справедливо отмечает, что события, описываемые в Библии, и указания Спасителя на обстоятельства приближения Божественного Суда имеют мировое знамение и их нельзя

относить к нашествию Наполеона. Неужели же о. протоиерей может думать иначе?

Что сказать затем о столь смелом приглашении о. протоиерея не смущаться положенным на молебне коленопреклонением?

По-видимому, он и не подозревает, что отмена поклонов в дни великих праздников находится в тесной связи с их вселенской идеей. Если бы о. Дернов обратил

—182—

внимание, напим., на 20 правило I Вселенского Собора, 90 Трулльского и 91 правило Василия Великого, явно содержащие в себе вселенское предание по данному вопросу, то, вероятно, он не стал бы придумывать своего соображения в обход этого предания и оправдывать явно, противоречащий ему порядок.

На споры о Рождественском молебне откликнулся и архиепископ Варшавский Николай. Им прислано в редакцию газеты Колокол мнение, высказанное архиепископом еще в 1896 г. с церковной кафедры в Америке.

Все соображения архиеп. Николая направлены против тех лиц его паствы, которые просили оставить этот молебен, так как он, по их мнению, не приносит никакой пользы и лишь вызывает нелюбезность к русским со стороны французов. По словам газеты, архиеп. Николай увидел в этом притязание со стороны мирян, которое свидетельствовало об их готовности одним взмахом пера зачеркнуть не только несколько страниц из родной истории, но даже наложить руку свою и на то, к чему никто из верующих не может касаться без страха и трепета, т. е. на дело чисто церковное. Конечно, архиепископ без особого труда опроверг это «притязание» мирян. Он просто сослался на слова одного русского иерарха, который поучал, что не благодарить Бога за избавление от врагов отечества под предлогом, что бывшие враги стали друзьями, было бы знаком непростительного человекоугодия. За приязнь их к нам мы обязаны и платить им взаимностью, но из-за этого забывать долг благодарности к Господу за Его милости к нам во время борьбы с ними значило бы предпочитать обязанности к людям обязанностям в отношении к Богу.

Вообще архиепископ Николай доказывает лишь, что не должно отказываться от молебна из за любезности или в угоду французам. Но всеми своими соображениями он нисколько не отвечает на суть вопроса, выдвинутого архиепископом Антонием о причинах несовместимости молебна с богослужением в первый день Рождества.

Не удовлетворившись соображениями архиеп. Николая и прот. Дернова, редакция «Колокола» отправила своего сотрудника спросить о мнении, как она поясняет – «знаме-

–183–

нитого русского литургиста, заслуженного профессора духовитой академии, доктора богословия А. А. Дмитриевского».

Последний, по словам газеты, высказал мнение диаметрально-противоположное архиепископу Антонию. Проф. Дмитриевский скорбит, что Св. Синод отменил в нынешнем году это рождественское молебствие. Нельзя смешивать политику со святым делом Церкви. Архиепископ Антоний говорит, что не следует всемирное и вечное (т. е. празднование Рождества Христова) «умалять до временного и государственного», но благодарственный молебен об изгнании врагов из России явился не добавлением или искажением рождественского богослужения, но самостоятельным актом молитвенного благодарения, Апостол заповедует благодарить Бога «за всё и всегда», и нет того дня в году, когда было бы запрещено сынам Церкви благодарить своего Отца небесного за оказанные Им милости. Что касается указания архиепископа Антония на неуместность допущения заупокойного служения в первый день Рождества, то такого служения и не бывает в этот день, а провозглашается лишь «вечная память» императору Александру Первому. Подобное же соединение благодарственного молебна с поминовением павших героев встречается и в молебне по поводу дарования Полтавской победы.

Г. Дмитриевский вопреки протоиерею Дернову считает архиеп. Антония правым лишь в указании на чтение благодарственной молитвы коленопреклонно. Но это нарушение Устава, по мнению г. Дмитриевского легко исправить, выкинув

из возглашения диакона «колена преклонше» и читать молитву стоя. Никаких же других литургических и богослужебных затруднений и недоразумений в совершении рождественского молебна, по уверению г. Дмитриевского, не встречается.

В сообщении газеты мнение г. Дмитриевского по меньшей мере не совсем ясно. Но так как проф. Дмитриевский до сих пор ничем его не исправил, то нам приходится доверять изложению газеты. А судя по нему, г. Дмитриевский, по-видимому, недостаточно обратил внимания на основную мысль архиеп. Антония. Из объяснения г. Дмитриевского выходит, что и он протестовал бы против молебна, если бы последний был не самостоятельным актом

–184–

молитвенного благодарения, а добавлял бы собой самое рождественское богослужение. – Только этого еще и не доставало! Но ведь архиеп. Антоний и не говорит, что молебен сделан составной частью литургии и этим её искажает. Он называет молебен лишь «неблагоустроенным привеском» и, вероятно, охотно согласится с г. Дмитриевским, что он есть самостоятельный акт молитвенного благодарения. Но чем же такое согласие с г. Дмитриевским может подрывать мнение архиепископа о несовместимости этого самостоятельного акта благодарения за одну из милостей к русскому государству с церковной идеей празднования Рождества Христова?

Г. Дмитриевский ссылается на заповедь апостола о благодарности к Богу и, по-видимому, имеет в виду слова из послания к Еф. 5:18–20: «и не упивайтесь вином, от которого бывает распутство, но исполняйтесь Духом, назидая самих себя псалмами и славословиями, и песнопениями духовными, поя и воспевая в сердцах ваших Господу, благодаря всегда за всё Бога и Отца во имя Господа нашего Иисуса Христа».

Но разве этими словами апостола можно оправдать отсутствие необходимости соблюдать в церковном богослужении известный порядок молитв и песнопений в зависимости от того или другого воспоминаемого события? Столь же мало разрешается вопрос о молебне на Рождество и замечанием г. Дмитриевского, что нет того дня в году, когда

сынам Церкви было бы запрещено благодарить Бога за оказанные милости.

Но сыны Церкви, как известно, находятся на разных ступенях духовного развития. Поэтому их частные молитвы могут быть различного характера, и очень возможно, что для многих из них при слабой связи с Церковью и допустимо благодарить Бога за оказанные им милости хотя бы и в такие великие дни, как Рождество Христово. Но, ведь, иное дело общественное церковное богослужение на Рождество, совершаемое от имени всей Церкви и по своим целям во многом отличное от наших частных молитв. Во всяком случае возможность содержания частных молитв несколько не предрешает собой содержания молитв церковно-общественных.

—185—

Неужели г. Дмитриевский нашел бы согласным с духом устава о церковном богослужении петь после литургии в первый день Пасхи, наприм., благодарственный молебен по случаю прекращения холеры? Неужели и независимо от требования церковного устава он не почувствовал бы, слушая этот молебен, какой то диссонанс в своей душе с тем настроением, на которое рассчитано всё пасхальное богослужение и которое действительно обнаруживается в душе многих.

Странно затем возражение г. Дмитриевского архиеп. Антонию, что никакого заупокойного богослужения в первый день Рождества не бывает, а провозглашается лишь вечная память, что совершается и на молебне по поводу дарования Полтавской победы. Но последний молебен бывает 27 июня и никакого отношения к дню Рождества или другого великого праздника не имеет. Поэтому ссылка на этот молебен несколько не разъясняет вопроса выдвинутого архиепископом. Кроме того в статье архиеп. Антония нет речи о заупокойном богослужении, а лишь об отрывке из панихиды, каковой, конечно, представляет из себя провозглашение вечной памяти императору Александру I. Но ведь, если духу церковного богослужения на Рождество не соответствует служение целой панихиды, что, по-видимому, признает и проф. Дмитриевский, то тем самым это нужно сказать и относительно частей панихиды, как бы малы они ни

были. Каким логическим процессом можно прийти к иному заключению, мы отказываемся понимать.

Если г. Дмитриевскому почему то не угодно считать отрывком из панихиды возгласание: «Во блаженном успении веяный покой подаждь Господи усопшему рабу Твоему Императору Александру I и другим и сотвори им вечную память», то неужели проф. Дмитриевский будет отрицать, что это во всяком случае представляет из себя молитвенное поминовение усопших, загробное состояние которых нам неизвестно. А поминовения усопших, как сказано, наприм, в 169 ст. Номоканона при Большем Требнике, не бывают во время от Рождества до Богоявления, в течение недель Первой Великого поста, Страстной, Пасхальной, в воскресные дни и в дни великих праздников.

Далее, против архиеп. Антония газета поместила статью
–186–

под громким названием: «Верующим дороги крепость и неуклонность церковных обрядов». Уже одним заглавием статья эта обещает разбить мнение архиеп. Антония. Написана она г. Поселянином.³¹¹ В ней нет даже и попытки оправдать молебен введенный на первый день Рождества, какими-либо доводами из церковной истории, литургики, церковного права и т. п. Г. Поселянин основывает свои возражения просто на своих личных чувствах, почему то приписывая их каждому православному русскому. Статья г. Поселянина наполнена почти одними восклицаниями: Как дорог был всякому русскому благодарственный молебен в первый день Рождества! «Как красиво звучали эти победные напевы «С нами Бог»! Как после благодарственных торжествующих напевов тихой грустью было полно провозглашение «Вечной памяти» Императору Александру Первому и его сподвижникам!

Так казалось понятна эта радостная благодарность Богу в этот именно радостный день, в который был сокрушен за полгода до того вторгнувшийся в Россию завоеватель. Как ценна казалась эта связь с Русью века назад, как дороги эти слова молитвы о Божием промыслении над родным народом и

о судьбе его! Никого эта служба не обременяла. Она казалась помимо значения своего еще дорогой связью с прошлым.

Вы бились за славу России век назад, дорогие русские люди, и мы помним вас и будем помнить ваши подвиги, пока стоит наша земля.

Современники, устанавливая это молебствие, лучше нас могли чувствовать, что они делали, потому что они знали, чем могла стать Россия, если бы её сокрушил Наполеон.

Воспоминания о торжественных событиях вообще принято соединять с большими церковными праздниками, как вышло и тут.

Верующим дороги крепость и неуклонность церковных обычаев и преданий. Люди, надолго покидавшие родную землю, знают, какая радость вернуться в знакомую церковь и стоять в ней те же самые часы и минуты, как десятки лет назад, то же самое отстаивать богослужение.

–187–

Если бы я вернулся после нескольких лет отсутствия ко дню Рождества в Россию и не услышал бы больше благодарственного молебствия «за изгнание Галлов из России, я был бы очень тогда огорчен. И вот неизвестно по каким соображениям этот молебен упраздняется».

В заключение г. Поселянин вполне присоединяется к протоиерею Дернову, называя его статью достойной отповедью архиеп. Антонию, при чем от себя добавляет: «Грустный признак времени, когда протоиереи должны по православной ревности своей возражать против рискованности архиерейских писаний. Со своей стороны нельзя не подивиться тем неподходящим выражениям, которые, казалось бы, совершенно неуместны под пером церковного писателя, и которые тем неожиданней слышать из уст русского архиерея».

Прежде всего по какому праву г. Поселянин в вопросе о церковном богослужении придает какое-то решающее значение своим личным чувствам по поводу молебна, считает их присущими большинству русских людей и чуть ли для них не обязательными, если он исходит из этих чувств как из основания для своего возражения. Но допустим даже, что

навязываемые г. Поселянином русским людям чувства действительно переживаются ими. Ведь это нисколько не разъясняет, почему молебен на первый день Рождества не может быть перенесен на другой день, наприм., на ближайшее воскресение. Вся молебная служба, так восхищающая г. Поселянина, может, ведь, остаться неприкосновенной. К каким доводам для оправдания своего выступления против архиеп. Антония прибегает г. Поселянин, показывает усмотрение им в совершении молебна ценного поддержания нашей связи с Русью начала прошлого века.

Но разве поддержание такой связи может входить в задачу общественного церковного богослужения, объединяющего собой христиан всех веков и, как увидим ниже, земную Церковь с небесной? Интересно бы знать, какое же понятие о Церкви, живет в душе г. Поселянина. Достаточно-ли он разделяет идею Церкви от идеи государственной?

Если в церковном богослужении и реализуется наша

—188—

духовно-нравственная связь с прежними веками, то это связь с Церковью вселенскою в её вере и отношении к Спасителю, которыми выражается во Вселенской Церкви празднование событий нашего спасения.

Утверждение г. Поселянина, будто бы воспоминание о торжественных событиях, очевидно исторических, принято вообще соединять с большими церковными празднествами — неверно и по меньшей мере ничем не доказано.

Что это затем за изречение, высказываемое г. Поселянином: «верующим дороги крепость и неуклонность церковных обычаев и преданий». Это отвлеченное и мало содержательное положение г. Поселянин сразу обращает в аргумент против архиеп. Антония. Неужели же г. Поселянин думает, что верующие должны дорожить всякими обычаями и преданиями, если только они имеют за собой известную давность и возбуждают нравящиеся верующим чувства. Если так, то г. Поселянин оказывается солидарным со многими отпавшими от Церкви религиозными обществами и стоит на точке зрения русских старообрядцев, которые считают необходимым во что

бы ни стало держаться обычая или предания уже в силу одной его старины.

Из истории Церкви, не исключая и Русской, известны случаи, когда в церковное богослужение вкрадывались некоторые обычаи и предания, носившие местный характер и не соответствовавшие духу Вселенской Церкви. Как только это сознавалось, их отменяли, не взирая на их давность и возможное восхищение ими «верующих». Иначе путем всё большего и большего наслоения подобных обычаев и порядков могла бы затемняться в сознании людей и самая идея Церкви и основанное на ней церковное богослужение.

Насколько может разбираться в церковных обычаях и преданиях сам г. Поселянин, показывает его заявление, сделанное на страницах газеты «Колокол», кажется, в начале 1914 года, о том, что для верующих дорог обычай, чтобы епископы непременно были окружены помпой и ездили в каретах.

Вообще возражение г. Поселянина архиепископу Антонию заключает в себе не более того, что называется мало со-

—189—

держательной и мало убедительной «елейностью», которая, к сожалению, обыкновенно обнаруживается у г. Поселянина если он начинает обсуждать разные церковные общественные вопросы, а не выступает лишь в качестве духовного беллетриста или разъяснителя мыслей других, что он делает не без таланта и интересно для читателя.

Наконец, на страницах Колокола появились два письма в Редакцию за сохранение молебна на 1-й день Рождества. Одно из них принадлежит лицу, скрывшемуся за буквами Н. А. У. и называющему себя мирянином. На оснований содержания распоряжения Св. Синода от 3 декабря 1914 г. он справедливо рассуждает, что молебен собственно не отменяется, а в силу исключительного переживаемого момента заменяется на этот раз другим. Об отмене же молебна навсегда, по мнению анонимного автора, не может быть и речи.

В том молебне, указывает он, мы воздаем хвалу и благодарение Господу за такие дивные знамения милости,

воспоминания о которых до скончания веков должны переходить из рода в род. Такие молебствия не могут быть с течением времени отменяемы, как бы ни изменились потом взаимные отношения народов.³¹²

Г-ну Н. А. У. следует успокоиться. Кажется, никто и не собирается совсем отменять молебен. Вопрос идет лишь о переносе его с первого дня Рождества на другое время, а почему его нужно служить именно на Рождество, анонимный автор умалчивает.

Однако анонимному автору и другим охранителям молебна на первый день Рождества не мешало бы разъяснить, почему они придают какое-то исключительное значение избавлению России от нашествия Наполеона, воспоминание о котором, по утверждению г. Н. А. У., должно переходить из рода в род до скончания веков. Разве еще не важнее было, наприм., освобождение России от татарского ига, без которого не образовалось бы и русское государство? Но ведь никакого благодарственного молебна по этому поводу не совершается и никто на этом не настаивает. Не следует ли искать причины этого в том, что освобождение от

—190—

татар произошло слишком давно и в настоящее время это событие совершенно неспособно вызывать в нас более или менее живые чувства и воспоминания. Благодарственный молебен по этому поводу сделался бы лишь чем-то формальным и не мог бы в достаточной степени затронуть душу современного человека. Почему же все это не может произойти с событиями 1812 года и установленным в связи с ними молебном? Нужно подобно г-ну Н. А. У. иметь особую смелость и недостаточно представлять себе обычное отношение людей к отдаленным историческим событиям, чтобы требовать от людей сохранения о них живых воспоминаний да скончания веков.

Кроме того, современная общеевропейская война по своим последствиям обещает быть гораздо важнее и глубже войн 1812 года.

Если Богу угодно даровать России победу и в этой исключительной войне, то вызываемые ею в нас и потомках

наших воспоминания и чувства, естественно, оттеснят на второй план всё касающееся прежних войн.

Благодарность Богу за освобождение России и славянства от подчинения столь опасному для славянской души германизму на долгое время составит потребность русского человека, и в этом благодарении он и помимо воспоминания о событиях 1812 года может достаточно обнаружить и сознание милости Божией к России и свою веру в Промысл Божий, словом, все те чувства и мысли, которые приписываются молебну, совершаемому в первый день Рождества.

Другое письмо прислано за подписью «архимандрит Александр». Автор заявляет, что он «весьма охотно, всем сердцем и всею душою» присоединяется к мнению почтенного о. протоиерея Дернова. Но это трогательное и редкое единение архимандрита Александра с протоиереем Дерновым, однако, нарушается тем, что архимандрит согласен выпустить из молебна по требованию времени слова «буиих и зверонравных» и тем, что архимандрит придает чуть ли не первенствующее значение имени составителя молебна.

Над молебном и его заключительной молитвой, пишет о. архимандрит, работал «художник славянской речи

–191–

Московский Митрополит Филарет». «В Петрограде вообще холодно относятся к его памяти, но москвичи, представители сердца России, «достойно и праведно» умеют чтить и благоговеть перед памятью сего великого святителя». А в пример «достойного и праведного», почитания памяти М. Филарета о. архимандрит приводит самого себя. Когда в Гефсиманском скиту вблизи Сергиевой лавры ему показали пожелтевший от времени каноник, по которому в той самой комнатке молился Филарет, то архимандрит пришел в такое умиление, что почти перестал понимать окружающее. Он, по его признанию, тогда чувствовал себя «не на земле, а на небе». Итак, заключает о. архимандрит, надо беречь и хранить, яко зеницу, вековые «установления церковные», конечно, и молебен на первый день Рождества Христова и впоследствии у нас было

и еще явится много молитв и чинопоследований, но лучше Филарета мы никогда не напишем.³¹³

Почему же о. архимандрит, подобно г. Поселянину, думает, что испытываемые им чувства какого-то слепого преклонения перед именем Митрополита Филарета непременно переживаются и другими и притом настолько, что и они теряют способность относиться критически ко всему написанному Митрополитом. Если бы о. архимандрит не уверовал так в правильность своих чувств и справился бы с учебником церковной истории или церковного права, то он помнил бы необходимые условия постоянного хранения той или иной молитвы, предания или обычая. Они соблюдаются в Церкви вовсе не потому, что введены каким-либо знаменитым её представителем, а потому, что они согласны со вселенским преданием и соответствуют духу вселенской Церкви. К такому заключению о. архимандрит мог бы прийти, если бы он повнимательнее изучил хотя бы тот самый Катехизис, который составлен столь почитаемым им Митрополитом Филаретом.

Таким образом все выступления в газете Колокол против мнения архиеп. Антония о рождественском молебне по меньшей мере не исчерпывают вопроса до дна, как желала бы газета. Остается еще много незатронутых сто-

–192–

рон в вопросе, да и самый путь его разрешения оказывается каким-то колеблющимся, очень зависящим от личного настроения спорящих.

Известно, что в деле разрешения какого-либо вопроса имеет важное значение его правильная постановка.

II.

При обсуждении вопроса о совместимости с празднованием Рождества Христова молебна по случаю избавления России от нашествия Наполеона следует иметь в виду самую церковную идею и реализацию во внешнем мире той её стороны, которая выражается в богослужении. Иметь ясное понятие о церковной идее и её реализации в мире составляет рациональную необходимость для разрешения всех вопросов, связанных с Церковью, и условие их правильной постановки. Поэтому и

данный вопрос необходимо обсуждать в связи с природой Церкви в известном отношении. Нужно хорошо помнить, что церковное общение представляет из себя самодовлеющее целое, способное жить и развиваться по собственным законам и порядкам. Его отнюдь нельзя смешивать с общением государственным. Государство есть явление временное, изменяющееся на протяжении истории даже в своих принципах. Церковное же общение сразу дано в своих основаниях и принципах. В этом оно остается неизменным в течение всех веков и предназначено для всего человечества. Церковь выступает, как общение вселенское, и во многих отношениях таинственное, недоступное вполне нашему рациональному познанию. Церковь состоит не только из людей живущих в настоящее время, но к ней принадлежат Богоматерь, апостолы, множество святых и вообще те, которые скончались в нравственно-духовном союзе с Церковью.

Церковное общественное богослужение не есть прошение, благодарение и прославление Бога отдельными членами Церкви, а совершается от имени всей Церкви, всего её таинственного организма, выходящего за пределы видимого мира. Между прочим это вполне ясно из самого содержания многих богослужебных молитв и песнопений. Наприм.,

—193—

в ирмосе и тропарях третьей песни канона на неделю ваий прямо высказывается, что на Христе утверждена Церковь зовущая: «осанна благословен еси грядый». Это подтверждается затем 3 стихирой того же праздника на Господи воззвах «Приидите и мы днесь весь новый израиль, яже от язык Церковь, со пророком Захарию возопием», т. е. весь новый израиль – церковь образовавшаяся из язычников, станем и мы ныне взывать вместе с пророком Захарию.

Св. Ефрем Сирианин в своей беседе на праздник Входа в Иерусалим прямо заявляет: Встань, святая Церковь, сретай! славословь Жениха восклицаниями осанна.³¹⁴

В том богослужении, которое предназначено на день Нового года и которое все еще совершается у нас 1 сентября, когда

никто и не думает о наступлении нового года, в 1 тропаре 8 песни канона утверждается:

Яко начальнику спасения, Христе, начаток тебе приносит
летный честная Церковь, зовущи: пойте и превозносите Христа
во веки.

Если же помнить, что богослужение совершается от имени всей Церкви, то в нём так или иначе должны отражаться черты, соответствующие природе Церкви в её целом, а не потребности или настроения отдельных её членов. В богослужении в известной степени непременно выражается вселенское сознание, вселенские потребности, мысли и чувства. Особенно это нужно сказать относительно тех величайших дней мировой истории, которые посвящаются событиям нашего спасения, дней Св. Пасхи, Рождества Христова, Богоявления, Троицына Дня, Благовещения... Дни эти по преимуществу являются днями вселенскими. В праздновании их нравственно-духовно объединяются не только все живущие на земле члены Церкви, но в нём принимают таинственное участие и умершие её члены и вообще мир горний.

Основание к такому верованию Церкви могли дать уже самые обстоятельства рождества Спасителя, сопровождавшегося явлением перед вифлеемскими пастухами, ангелов, взывавших: Слава в вышних Богу и на земле мир в
–194–

человеках благоволения (Лк. 2:8–14), а затем обстоятельства Его Воскресения и Вознесения, при которых в св. Писании ясно отмечено участие мира ангельского (Мф. – 28 и Деян. 1:10–11).

Во всяком случае сознание какого-то таинственного участия этого мира нередко прямо выражается и в самом богослужении. Конечно, прежде всего это относится к литургии, во время которой совершается таинство св. Евхаристии, и которую св. Кирилл Александрийский называет «общей связью, соединяющей всех». В молитве при входе сказано: «Владыко Господи Боже наш, уставивый на небесах чины и воинства ангелов и архангел, в служение Твоя славы сотвори со входом

нашим входу святых ангелов быти, сослужащих нам и сославословящих Твою благодать».

По отношению к другим церковным службам таинственное участие горнего мира отмечается в богослужении на великие христианские праздники. «Воскресение Твое Христе Спасе, ангелы поют на небесех и нас на земли сподоби чистым сердцем Тебе славить» – так гласит, напим., стихира, которую поют при крестном ходе на утрени в первый день св. Пасхи.

Если архиепископ Антоний справедливо утверждает, что богослужение великих праздников обращается в один гимн нашему Искупителю, то к словам архиепископа нужно только добавить, что этот гимн проникнут вселенскими мыслями, чувствами и потребностями.

Вложенные в слова церковного богослужения эти мысли и чувства передаются душе слушающих и снова переживаются нами, воспитывая в этом направлении наш дух. Люди, принимающие сознательное участие в таком богослужении, сами наполняются его содержанием и при помощи его, объединяясь со всею Церковью земной и небесной, расширяют свое сознание до слияния его со вселенским и возгревают в себе по отношению ко Христу Спасителю вселенские чувства. В этом и состоит психологическая сторона церковно-общественной молитвы. «Молиться, по разъяснению епископа Феофана, значит приводить в движение благочестивые чувства и расположения, каждое отдельно или все совместно. Как скоро приходит в движение ка-

–195–

кое-либо благочестивое чувство, движется и молитва, и наоборот, пребывание в молитве есть пребывание в каком-либо из этих чувств, а переход одного чувства к другому, как бы волнение благочестивых чувств, есть возгревание молитвы».³¹⁵

Душа, приводимая в состояние, вызываемое богослужением великих праздников, начинает испытывать какую-то неизъяснимую радость, охватывающую все наше существо.

Вот что сообщает по этому поводу Блаженный Феодорит в одном из своих приветственных писем по случаю праздника: «В

настоящее время вся суша и море и города и селения, поскольку не видят чувственными очами Благодетеля, празднуют память о благодеяниях. Празднества эти источают столь великую радость, что повсюду текут ручьи духовного веселия. Посему и мы приветствуем ныне твое богочестие, свидетельствуя какую радость получаем от праздников. Просим твоих молитв, чтобы сохранить её до конца».³¹⁶

Или вот другое свидетельство св. Григория Нисского: «Слово в продолжение (пасхальной) ночи, оглашая слух псалмами и пениями и песнями духовными и вливая в душу через слух, как бы какой поток радости, исполняло нас благими надеждами, а сердце, радостно утешаясь тем, что мы слушали и видели, запечатлело в себе неизреченное блаженство».³¹⁷

В этом отношении великие христианские праздники представлялись св. Ефрему Сирину как своего рода сокровищницы для обогащения души высшим содержанием. «Благий, утверждает св. Ефрем, видел обнищание и убожество человеческого рода, потому как сокровищницы учредил праздники и отверз их для ленивых, чтобы праздник и ленивого побудил восстать и обогатиться».³¹⁸

Христианство, объединив собой небо и землю, уже в
–196–

этом мире полагает для нас основание того духовного состояния, которое откроется в будущем.

Радость, сопровождаемая оживлением вселенских мыслей, чувств и желаний, которую могут переживать христиане под влиянием великих праздников и их богослужения, представляет из себя характерную черту будущей жизни. Поэтому естественно, что уже в силу этого великим христианским праздникам приписывается и значение таинственное. О дне св. Пасхи, напим., и вообще о дне воскресном св. Василий Великий говорит, что он представляет из себя некоторый прообраз ожидаемого века. Он знаменует собой по сем веку грядущее состояние, день непрестающий, невечерний, беспреимственный, нескончаемый оный и нестареющий век.³¹⁹

Такое же убеждение с распространением его на все великие праздники высказывает, напим., и Блаженный Феодорит:

«Творец Бог, пишет он в одном из своих писем, возложивши на нас после грехопадения попечения и скорби, подал нам однако же и повод к утешению, установивши божественные празднества. Ибо по своему значению они напоминают нам о божественных дарах и предвозвещают полное освобождение от всяких печалей».³²⁰

Христианские праздники представляют из себя более, чем одно воспоминание священного события. Известный русский подвижник епископ Феофан изображает празднование как «отрадное ликование духа ради сознания великих милостей Божиих». На праздники нужно оставлять вещественные труды и всякие заботы и проводить их с чувством свободы от всего этого в богомыслии и благотворении. Нельзя, прибавляет еп. Феофан, лучше воспитать ожидание будущего века.³²¹

Поэтому вполне справедливо выражено в одной книге, что великие праздники – это проявление на земле небесного празднования, предпразднество того великого праздника, –

–197–

который откроется в Царстве Божием по кончине мира.³²²

В связи с этим таинственным значением великих христианских праздников должен рассматриваться и вопрос об отмене в их дни коленопреклонений. Преклонять колена во время молитвы древний церковный историк Евсевий Памфил называет: «свойственным христианам обыкновением».³²³ Это обыкновение не распространялось однако на дни великих праздников, как видно из вселенского предания идущего из глубины первых же веков христианства. Св. Петр Александрийский свидетельствует, что воскресный день мы проводим как день радости ради Воскресшего и что мы не прияли преклонять в этот день колена. Об этом сказано и в его 15 правиле.³²⁴ Св. Василий Великий со своей стороны ссылается на церковные уставы, которые по его утверждению, научают нас предпочитать в дни воскресные и дни Пятидесятницы прямое положение тела во время молитвы.³²⁵

Вопрос об этом рассматривался на Первом Вселенском Соборе, при чем не в смысле какого-либо нововведения, до тех пор неизвестного, а ради единообразного порядка во всех

епархиях. До сведения Собора дошло, что некоторые преклоняют колена в день Господень, т. е. в воскресение и в дни Пятидесятницы. Поэтому Вселенский Собор в 20 правиле постановил, чтобы во всех епархиях одинаково приносили в эти дни молитвы стоя.

Причины такого обычая в Церкви хорошо разъясняются св. Василием Великим в 27 главе его послания о св. Духе к Амфилохию. Эта часть главы вошла затем в 91 правило св. Василия Великого Канонического Кодекса Православной Церкви.

Стоянием во время молитвы в день воскресения, свидетельствует св. Василий, мы, как совоскресшие Христу и долженствующие искать горнего, не только напоминаем

—198—

себе о дарованной нам благодати, но поступаем так и потому что этот день представляет некоторым прообразом будущего века. Поэтому как начало дней и у Моисея он назван не первым, но единым. Этот день знаменует собой будущее после настоящего века состояние, день не предстоящий, невечерний беспреественный, нескончаемый оный и нестареющий век. Таким образом Церковь основательно научает своих питомцев совершать в этот день молитвы стоя, чтобы при частом напоминании о нескончаемой жизни мы не оставляли в пренебрежении, напутствия к ней. Но и вся пятидесятница есть напоминание воскресения ожидаемого в будущем веке... Церковные уставы научают нас предпочитать в эти дни прямое положение тела во время молитвы ясным напоминанием как бы переселяя мысль нашу от настоящего в будущее. *«При всяком же коленопреклонении и восстании мы показываем действием, что через грех ниспали на землю и человеколюбием Создавшего нас опять возваны на небо».*³²⁶

Поэтому естественно, что Трулльский Собор объявил «от богоносных отцов канонически переданным не преклонять колена в дни воскресные ради чести Воскресения Христова» и в своем 90 правиле только подробнее определил время в богослужении, с которого нужно так поступать, именно в субботу с вечерним входом священнослужителя в алтарь и до вечера

воскресного дня, когда опять бывает вход священнослужителей.³²⁷

Богослужение в великие праздники, как мы видели, рассчитано на общецерковные вселенские мысли, чувства и потребности, связанные с фактом нашего искупления, и вызывает состояние той неопишуемой радости, которая, по выражению 5 песни второго канона на Богоявление, доступна лишь тем, с которыми Бог примирился. Воспринимая в себя в достаточной степени такое состояние, человеческая душа начинает переживать необычайное настроение, и перед ней открываются величественные перспективы

—199—

жизни, в которой ей чувствуется уже нечто присущее будущему веку.

Характерной чертой этого настроения, как следствие примирения с Богом, является сознание сыновства, которое, по разъяснению епископа Феофана, апостол Павел в послании к Рим. 8:15 считает существенным содержанием строя жизни о Христе. Сыновство, исходя из всего строя духовной жизни, отражается в чувстве и сознании и составляет дух жизни о Христе.³²⁸

Праздничное богослужение по преимуществу проникнуто духом сыновства, и оно способно вводить нас в светлость состояния, соответствующего сыновству, и до некоторой степени удовлетворять тому желанию, которое апостол выражает словами: «всыновления ожидая» (Рим. 8:23) и которое есть существенная черта будущего века.

С коленопреклонением же, как видим, Церковь соединяет представление о ниспадении на землю вследствие греха и оно связано с удалением от Бога. Поэтому естественно, что с оживлением чувства сыновства и некоторым проникновением в состояние будущей жизни в общении с Богом, коленопреклонения уже не только излишни, но и как напоминание о прежнем ниспадении и удалении от Бога неприятны и не соответствуют праздничному настроению.

Под влиянием праздников наше сознание может подниматься над всем земным, и мы начинаем чувствовать

себя членами высшего вселенского общения, предназначенного для той жизни, когда, по замечанию апостола, все мы – одно во Христе Иисусе, и перед этим единством теряет значение и национальность и общественное состояние и пол.

«Ты, убеждал св. Иоанн Златоуст своих слушателей, приписан к высшему граду, в тамошнее гражданство, вступил в общество ангелов, где нет света изменяющегося во тьму, ни дня оканчивающегося ночью; но всегда день, всегда свет».³²⁹

Таков смысл великих христианских праздников. Св.

–200–

Григорий Богослов имел достаточное основание назвать их «днями таинств».³³⁰

При настроении, вызываемом праздниками и их богослужением, с его неземной радостью и более или менее живым сознанием сыновства, легко тускнеют и отходят на второй план мысли, чувства и желания, связанные с обычной личной или даже народной жизнью. Возвращать к ним в таких случаях внимание – это значит заставить одних людей ощутить в себе какую-то духовную дисгармонию, а у других более слабых понизить их высокое настроение и даже затемнить у них самую идею праздничного богослужения.

Обратимся теперь к празднику Рождества Христова.

Стремление возбудить в людях через его богослужение вселенские чувства и мысли хорошо видно, наприм. из третьей стихиры на Господи возвах за вечерней 24 Декабря; «Царство Твое Христе Боже, царство всех веков и владычество Твое во всяком роде и роде воплотивыйся от Духа Святаго и от приснодевы Марии вочеловечивыйся, свет нам возсия, Христе Боже, Твое пришествие свет от света отчее сияние, всю тварь просветил еси, всякое дыхание хвалит Тя, образ славы отчия: Сый и прежде Сый и возсиявый от Девы, Боже помилуй нас».

Всё содержание богослужения на Рождество проникнуто прославлением Спасителя и совершенного Им через явление во плоти спасения всего человечества. На этом оно призывает сосредоточить наши мысли и чувства, сообщая им вселенский характер.

В первом каноне на Рождество, составленном св. Козьмой Маюмским и начинающимся известными словами св. Григория Богослова Церковь славит рождающегося Христа и, напоминая об Его явлении на земле, приглашает вознестись, т. е. подняться своим сознанием над обычными интересами земли. «Мудрый Создатель, поясняется в первом тропаре первой песни канона, опять возстановляет человека, который был сотворен по образу Божию, растлел от преступления, весь подвергся повреждению и лишился высшей Божественной жизни»... «Творец, дополня-

–201–

ет второй тропарь первого ирмоса, видя погибель человека, которого создал своими руками, нисходит, приклонив небеса, и принимает все его существо, истинно воплотившись от божественной чистой Девы»³³¹...

Далее в каноне напоминает, что всё это совершилось в пределах человеческой истории, в известное время, в определенном месте и в связи с разными прообразами и указаниями Ветхого Завета.

Наконец, как бы желая выразить все высказанное в немногих словах, канон призывает к благоговейному изумлению, восклицая словами св. Иоанна Златоуста: «Таинство странное вижу и преславное»...

Если первый канон на Рождество сосредоточивает внимание преимущественно на самом факте нашего спасения через Христа, то второй, написанный св. Иоанном Дамаскиным, изображает преимущественно те великие и спасительные действия, которые произошли для всего человечества от явления Христа во плоти.

«Владыка явлением своим во плоти, сказано в первом тропаре 5 песни канона, очевидно, в связи со словами ап. Павла в послании к Еф. 2:14–18, навсегда пресекши жестокую вражду нашу с Ним, сокрушил силу душ пагубного властителя, соединил мир с невещественными существами и сделал Отца доступным для твари».³³²

Прославление Церковью на земле Рождества Спасителя сопровождается, по её верованию, и каким-то таинственным

участием в этом мире горнего.

«Небо и земля днесь пророчески да возвеселятся, ангелы и человецы духовно да торжествуют, яко Бог во плоти явился»... – так свидетельствует первая стихира на литии за утреней в первый день Рождества.

Об этой вселенской радости о рождении Спасителя, объединяющей собой землю и небо, Церковь напоминает и в последней стихире на литии: «Ликуют ангелы вси на небеси, и радуются человецы днесь, играет же вся тварь

–202–

рождшегося ради в Вифлееме Спаса Господа. Яко всякая леств идольская преста и царствует Христос во веки».

Св. Иоанн Златоуст в своем слове на Рождество восклицает «Бог на земле, человек на небе, ангелы сослужат людям, люди в общении с ангелами и прочими горними силами»...³³³

Другой великий представитель Церкви, св. Григорий Богослов, в своем слове на Богоявление или на Рождество, которые тогда праздновались в один день, убеждает членов Церкви прославлять Христа с пастырями, ликовать с Ангелами, воспевать с Архангелами, да составится, поясняет св. Григорий, общее торжество небесных и земных сил. Ибо я уверен, что небесные силы радуются и торжествуют ныне с нами, потому что они человеколюбивы и боголюбивы...»³³⁴

Подобное же убеждение было и у св. Ефрема Сирина, который в своей беседе на Рождество Христово прямо заявляет, что он с любовью присоединяется к тому горнему сонму, который славословил достославное время, назначенное для нашего спасения и благословенный день предуставленный для радостей.

«С сим сонмом, восклицает св. Ефрем, да возвеселюсь и чистыми песнопениями да восхваляю Младенца, да воспою Рождшемуся: свят, да прославлю Спасшего нас».³³⁵

Призыв к радости о рождении Спасителя всей твари и участие в этом горнего мира уже само по себе показывают, что содержание всего богослужения на Рождество должно носить вселенский характер без примеси каких-либо местных или

частных чувств и целей, не имеющих прямого отношения к великому событию.

День праздника Рождества св. Ефрем Сирин называет «днем Господним». Этот день в его сознании выше сравнения и «несравним с нашими днями». Под последними св. Ефрем понимает, по-видимому, дни отмеченные какими-либо воспоминаниями из жизни отдельных народов или людей.

–203–

Насколько глубоко может влиять на нас сознательное празднование этого дня Господня, свидетельствует, наприим., тот же св. Ефрем Сирин:

«Воспламененные гневом, говорит он, приходя видеть Рождшегося Младенца, примирились и снова сходились между собой с радостной улыбкой... И огорченные радостных исполнялись ощущений от Тебя, благосердный. Благословен Ты, Младенец, и огорченных исполняющий сладостных чувствований! Приходите-ли кто обремененный заботами, увидит он тебя, и бегут от Него все беспокойства. Подавлен-ли кто горестью, при Тебе забывает он горесть свою, и мучимый голодом забывает при Тебе о пище. И путник, пленившись тобою, забывает свой путь».³³⁶

В отношении настроения, в котором должно проводить праздник Рождества, вполне можно повторить слова того же слова св. Ефрема Сирина, высказанные им по поводу празднования Входа Господня во Иерусалим. «В сей радостный праздник да исчезнут перед Тобою скорби наши и скверны наши да загладятся благодеяниями, какие Тобою совершены для нас».³³⁷

Относительно празднования Рождества вполне применимо и указание св. Григория Нисского, сделанное им в его слове на Пасху: «Таково решение мудрости – в день радости забвение зол».³³⁸

К этим указаниям св. отцов, которые необходимо иметь в виду каждому по вопросу о праздничном богослужении, может быть следует добавить еще одно соображение. Богослужение в день Рождества имеет задачей объединить людей на радостном прославлении Спасителя за Его благодеяния роду

человеческому и в честь Рожденного склонять людей к миру на земле. Поэтому всякие молитвы в это время, напоминающие о вражде и разделении людей и о перенесенных ими по этой причине бедах, не соответствуют духу праздничного богослужения.

–204–

О необходимости ограждать вселенскую идею богослужения великих праздников, хорошо рассуждает св. Григорий Нисский. «Выкажем особенности праздника, чтобы как следует и соответственно делу его праздновать. Ибо несоответственное и чуждое кроме того, что не приносит никакой пользы, составляет нарушение порядка и приличия не только в речах, имеющих предмет служение Богу и благочестие, но и в тех, кои относятся до внешней и мирской мудрости. Ибо неужели найдется столь неразумный и смешной ритор, который, будучи позван на светлое торжество брака, оставит приличную и блестящую сочувственную радости праздника речь, и начнет жалобно петь плачевные песни и оглашать брачные покои печальными рассказами о несчастиях, описываемых в трагедиях... Если же в мирских речах хороши порядок и знание дела, то гораздо более приличны они, когда дело идет о великом и небесном».³³⁹

В связи с этим так и напрашивается вспомнить слова апостола, что в церковной жизни «всяже благообразно и по чину да бывают».³⁴⁰

Таким образом ясно, что состав богослужебных молитв должен находиться в строгом соответствии со вселенской идеей празднования Рождества.

Настроение же человека, вызванное участием в богослужении, должно сохраняться в течении всего праздника.

В Типиконе категорически сказано, что «от Рождества Христова и до святых Богоявлений никакоже пост ни коленопреклонения бывают ниже в церкви, ни в келиях».³⁴¹

К Рождеству Христову должно быть применено и приведенное выше правило номоканона при Большом Требнике о воспрещении поминовения усопших во владычный праздник.³⁴²

Основную задачу Русской Церкви, как и всякой местной, составляет единение с Церковью Вселенской и между прочим в духе и составе богослужения в такие вселенские дни, как Пасха, Рождество Христово и друг.

Русская Церковь должна быть озабочена, чтобы сыны её через богослужение были воспитываемы во вселенских мыслях и чувствах относительно Рождества Христова и чтобы их обычное сознание поднималось до уровня сознания себя членами мирового общения, главой которого являемся Сам родившийся Спаситель.

Если помнить это, то какими слабыми, чтобы не сказать больше, представляются доводы сторонников сохранения на первый день Рождества молебна по случаю избавления России от врагов.

Всего менее, конечно, может преследовать Русская Церковь, как, по-видимому, рекомендует ей поступать г. Поселянин, объединение, да еще в первый день Рождества, нынешней России с Русью начала XIX века на почве молитвенного воспоминания об историческом событии. Уже один факт оправдания молебна подобным аргументом подрывает соображения г. Поселянина.

Что же сказать затем о странном утверждении протоиерея Дернова, что именно этот молебен насаждал святыя чувства в молящихся и соединял все слои общества нашего в едином чувстве глубокой благодарности к Богу за дарованное нам спасение отечества в постигшую его тяжелую годину.

Что подумать о замечании протоиерея Дернова, что молебен в день Рождества возвеличивает торжественность праздничного богослужения и является «духовным утешением» чад Русской Церкви.

Вселенское богослужение Спасителю в день Рождества с его вселенскими мыслями, чувствами и желаниями, находящее себе отклик и на небе, возбуждающее состояние радости и сознание сыновства, позволяющее нам предвкушать условия будущей жизни, – всё оно в глазах о. протоиерея, по-видимому,

недостаточно для торжественности богослужения и для соединения всех слоев русского общества в

–206–

едином чувстве высшей благодарности к Богу за Его милосердное явление в мире, для насаждения святых чувств в молящихся и для духовного утешения чад Русской Церкви. Для этого полезно еще отслужить после литургии молебен, в котором, так сказать, низвести людей с неба на землю и напомнить людям о бедах земли и царствующей среди них вражде.

Не хочется верить, чтобы о. протоиерей мог удалиться настолько от вселенского предания празднования Рождества и упустить из виду, что Русская Церковь уже в силу своего единения с Церковью Вселенской должна возбуждать в её членах святые чувства и объединять их в общей благодарности к Богу, сосредоточивая их внимание на явлении в мире Христа с Его величайшими для нас последствиями, а вовсе не на воспоминании об избавлении отечества от нашествия Наполеона.

Во всяком случае, если уверения о. Дернова о влиянии молебна на молящихся справедливы, то они обращаются против него же и свидетельствуют, что молебен нужно перенести на другое время, чтобы он не отвлекал народ от высших мыслей и чувств, свойственных мировому событию Рождества Христова, и не нарушал в России чистоты вселенской идеи празднования этого события.

Наконец, если бы проф. Дмитриевский обратил больше внимания на самую церковную идею и реализацию той её стороны, которая называется общественным церковным богослужением, – предмет к сожалению еще мало исследованный наукой церковного права, – то он, вероятно, удержался бы от своего категорического заявления, что кроме коленопреклонения никаких других литургических и богослужебных затруднений и недоразумений в совершении молебна не встречается.

После всего сказанного остановим свое внимание на мало известной истории введения в России молебна на первый день

Рождества и на его содержании.

История эта начинается Высочайшим Манифестом 30 августа 1814 года:

«Для принесения Всемогущему Богу, возглашает Манифест, теплых и усердных молитв за избавление Державы Нашей от лютого и сильного врага и в прославление

—207—

ние в роды родов сего совершившегося над нами промысла и милости Божией, — постановляем мы ежедневное празднование в день Рождества Христова, о чём с подробнейшими объяснениями дан будет, Святейшим Синодом Указ».³⁴³

Таким образом празднование в первый день Рождества «избавления Державы Российской от нашествия галлов и с ними два десяти язык», установлено верховной государственной властью.

В этом распоряжении верховной власти не было чего-либо нового и особенного. Подобным образом действовали цари по делам церковным и в XVI и в XVII веке и в то время, когда в России были патриархи. В древней Руси было распространено убеждение, которое св. Иосиф Волоцкий выражает так: «Господь Бог устроил царя в свое место и посадил на царском престоле, суд и милость предаст ему и *церковное и монастырское* и всего православного государства и всея русския земли власть и попечение вручил ему». Соответственно этому, наприм., царь Алексей Михайлович в 1660 году издал грамоту, чтобы все говели и исповедовались во все четыре поста, а если кому невозможно, то 3 или 2 раза в год и в крайнем случае каждый великий пост. Иначе, разъясняет царь, человек недостойн называться христианином и святые отцы воспрещают принимать у таковых приношения и допускать их в церковь.

Тот же царь в 1662 году делает распоряжение поститься всем в Филиппов пост, а в монастырях иметь житье приличное иноческим обетом и кроме того в монастырях и в соборах и мирских церквах пред литургией или после петь молебны, — в

понедельник о соединении церквей, в среду – Богородице, в пятницу о победе на супостаты.³⁴⁴

Таким образом самое распоряжение государя о праздновании избавления России от войны 1812 года и, как уви-
–208–

дим сейчас, соединенное с ним повеление совершать по этому поводу молебн, было в порядке вещей, уже давно установившемся в России. Но иначе представляется дело, если обратить внимание на самое содержание распоряжения государя. Соединение празднования мирового события Рождества Христова и события, относящегося к истории русского государства, конечно, не находилось в согласии с вселенской идеей празднования великих событий нашего спасения. По этой идее такие праздники, как Пасха, Рождество Христово, Пятидесятница и друг. исключают собой все другие празднования, приходящиеся на эти дни. Наприм., кончина св. Иоанна Златоустого совпала с 14 сентября, праздником Воздвижения Креста Господня. Поэтому 14 сентября не совершается память даже такого великого представителя Церкви и она вместе со службой святителю перенесена на 13 ноября.

Государственная власть, сама, по-видимому, просто упустила из виду, что пользоваться первым днем Рождества для церковного молитвенного воспоминания исторического события не соответствует вселенской идее этого праздника, а те, которым надлежало это разъяснить ей, почему-то не сделали этого. Здесь, вероятно, лишний раз обнаружился недостаток нашего церковного управления уже давно, еще при патриархах, получившего бюрократический характер, при котором не слышно независимых голосов и церковное общество потеряло интерес к делам церковным.

Как бы то ни было, а 30 августа 1814 года в связи с Манифестом последовал и Высочайший Указ св. Синода. Указ этот почти неизвестен и потому мы приводим его весь: «Нашествие на Россию страшного, злонамеренного и лютого врага, подкрепляемого силами почти всей преодоленной им Европы, и вторжение оного в пределы Нашей Империи,

произошло июня в 12-й день 1812 года. От сего числа через шесть месяцев, а именно того же года декабря, к 25 числу, как о том Манифестом Нашим в сей торжественный день Рождества Христова состоявшимся возвещено, не осталось ни единого вооруженного на земле Нашей неприятеля. После сего знаменитого и важного в мире происшествия великий пример и победоносное оружие

—209—

Наше, несомое из страны в страну, восстанавливали и ободряли дух других народов, и по мере приближения к ним Нашего превращали их из невольно покорных противной стороне в добровольных и усердных союзников и сподвижников наших доколе — по многих кровопролитных бранях и одержанных победах, сила и власть угрожавшего преобладать над всеми Царствами земными, низвержением оного разрушена и по истреблении сил его в самом Париже с возведенным на Престол законным Королем Французским Маия 18 дня 1814 года утвержден и подписан всеобщий мир. Толь чрезвычайное происшествие, как избавление России, так и спасение всей Европы, благостью и милосердием Всемогущего Промысла совершившееся, налагает на нас благоговейный долг учреждением во всем пространстве области Нашей всеобщего празднества и благодарения Спасителю Богу предать память о сем грядущим временам в роды родов. Сего ради, призывая к тому всю Православную Церковь, учреждаем и постановляем следующее:

1-е. Декабря 25 число, день Рождества Христова, да будет отныне и днем благодарственного празднества под наименованием в кругу церковного: Рождество Спасителя нашего Иисуса Христа и воспоминание избавления Церкви и Державы Российския от нашествия Галлов, и с ними двадесати язык».

2-е. По окончании обычной совершаемой в день сей службы приносить особое благодарное молебствие с коленопреклонением при чтении установленной на сей случай молитвы.

3-е. Во весь день быть колокольному звону. Святейший Синод не оставит сделать по сему зависящие от него распоряжения.

В Санкт-Петербурге. Августа 30 дня 1814 года. На подлинном подписано собственною Его Императорского Величества рукою тако:³⁴⁵

Александр.

–210–

Во исполнение этого Указа св. Синод 31 Августа 1814 года постановил: 1-е Означенного Именного Высочайшего Его Императорского Величества Указа, напечатав по числу церквей, для надлежащего впредь исполнения, разослать при Указах из Святейшего Синода в Московскую оную Контору, к Синодальным членам и прочим Преосвященным Епархиальным Архиереям, в Ставропигиальные Лавры и монастыри и в типографскую контору с тем, чтобы ныне по получении оных и по рассылке из Консисторий, прочтены были в церквах в первый воскресный или праздничный день по окончании литургии при собрании народном, а Правительствующему Сенату сообщить ведение. 2-е Молитву для чтения при сем учреждаемом декабря 25 числа молебствии, сочинить вновь, что приняли на себя Синодальные члены с тем, что по сочинении предложить оную Святейшему Синоду для общего утверждения. 3-е Синодальному члену, преосвященному Серапиону, митрополиту Киевскому, и Кавалеру и московской типографской конторе предписать особенно, чтобы во всех месяцесловах, издаваемых в типографиях синодальных, Киево-Печерской и Бессарабской Ексаршеской, декабря 25 число печатаемо было точно, как изображено в упоминаемом именном Высочайшем Указе – подлин. подписали 2-го сентября 1814. Амвросий М. Новгородский, Михаил А. Черниговский. Серафим А. Тверский, Духовник Павел Криницкий, Обер-Священник Иоанн Державин, Обер-Секретарь Гаврило Журихин, Секретарь Петр Векшин, Протоколист Степан Ильинский.

Сочинение молебна было поручено св. Синодом Митрополиту Новгородскому и Петроградскому Амвросию,

который со своей стороны передал это дело Ректору Петроградской Академии Архимандриту Филарету.

Об этом ясно свидетельствует находящаяся при Деле св. Синода бумага:

Святейшему Правительствующему Синоду от нижеподписавшихся: Предложение.

Во исполнение определения Святейшего Синода, касательно поручения мне сочинить последование Благодарственного и молебного пения Господу Богу, долженствующего отправляться в день Рождества Христа Спасителя, в воспоми-

–211–

нение избавления церкви и державы Российской от нашествия Галлов и с ними двадесяти язык, по назначению моему, ректором здешней Академии Архимандритом Филаретом оное сочинено и мною признано приличным, которое и предлагаю Святейшему Синоду на рассмотрение.

Амвросий М. Новгородский.

По этому поводу 21 и 28 Сентября 1814 года состоялось следующее определение св. Синода:

1814 года сентября 21 и 28 чисел по Указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод, вследствие именного Высочайшего Его Императорского Величества Указа, данного Синоду минувшего Августа в 30-й день, о бытии отныне Декабря 25 числу днем благодарственного празднества под наименованием в кругу церковном: «Рождество Спасителя нашего Иисуса Христа и воспоминание избавления церкви и державы Российские от нашествия Галлов и с ними двадесяти язык, и о приношении в день сей, по окончании обычной совершаемой службы, особого благодарного молебствия, слушав предложенное Синодальным Членом, Амвросием, Митрополитом Новгородским и Санкт-петербургским, сочиненное по назначению Ректором здешней Духовной Академии Архимандритом Филаретом последование того молебствия, и напечатанное с оного в здешней Синодальной типографии несколько экземпляров. Приказали: представить Господину Тайному Советнику, Синодальному

Обер-Прокурору и Кавалеру, князю Александру Николаевичу Голицыну об оном последовании благодарственного молебствия доложить предварительно Государю Императору и испросить на издание оного Высочайшее соизволение, что ради к обер-прокурорским делам с сего определения и с приложением трех экземпляров дать копию, а прочие хранить при деле. Подлинное подписали 5 октября 1814 года.

Амвросий М. Новгородский, Михаил А. Черниговский, Серафим А. Тверский, Духовник Павел Криницкий, Обер-Священник Иоанн Державин, Обер-Секретарь Гаврило Журихин. Секретарь Петр Векшин. Протоколист Степан Ильинский.

К делу св. Синода, по утверждению священника Георгия Добронравова, пришта книжка, содержащая самый

–212–

чин молебна, представляющий однако небольшие особенности в сравнении с употребляемым в настоящее время. В нём указано, что пророчество – «С нами Бог» и последующие стихи все петь на оба лика попеременно; затем, в первоначальном чине указано читать три паремии – первая – из 4Цар. 19:20–22; 27–28; вторая – из Апок. 19:11–16 и третья сохраненная и в нынешнем чине из Исаия – видение на царя Вавилонского. Заканчивается первый чин возглашением одного царского многолетия.

О. Георгий Добронравов поясняет, что библейские параллели событиям войны 1812 года еще ранее усматривали в своих проповедях церковные ораторы того времени. На чине молебна, по утверждению о. Добронравова особенно отразились разные выражения и слова Архиепископа Августина. «С нами Бог, разумеете языцы и покоряйтесь» – таким приветствием, встретил Архиепископ Государя, приехавшего в Москву возбудить дух народа и собрать народное ополчение. Этими же словами начинается и молебное пение. «Слава в вышних Богу» – говорил тот же архиепископ при известии о победе русского оружия. Как известно, стихира, начинающаяся этими словами, занимает место тропаря в благодарственном молебне. «Дерзайте людие Божии» – напутствовал архиепископ Августин ополченцев. Догматик «Всемирную славу...»

составляет характерную особенность Рождественского молебна. Место 4Цар. 19, впервые применено к Наполеону преосвященным Августином, и в молебне оно служило паремией.³⁴⁶

Чин молебна, составленный Митрополитом Филаретом и одобренный св. Синодом, 5 Октября 1814 года был представлен на благовоззрение Государя. 3 Января 1816 год он был возвращен в Синод с указанием вместо пения читать стихи «С нами Бог» с пропуском двух первых паремий и с поправкой предпоследнего прошения сугубой ектеньи вместо: «Авраамову десятину по еже низложити ему пять царей» – «четыре цари».

10 Января 1816 года св. Синод выслушал объявление
–213–

Обер-Прокурора, что Его Императорское Величество, утвердив прилагаемый при сем экземпляр благодарственного молебствия, которое имеет быть совершаемо в день Рождества Спасителя нашего Иисуса Христа и в воспоминание избавления Церкви и Державы Российские от нашествия Галлов и с ними двадесяти язык, – соизволил повелеть Святейшему Синоду учинить зависящее от него распоряжение по означенному экземпляру. К этому приложенному экземпляру, в конце, пришит полулист, сложенный вдвое, на котором написано рукою князя: «Государь приказал прибавить многолетие воинству так нужно в том месте где оное назначено напечатать по прилагаемой записке». А на записке рукой писца изображено: «Диакон: Христолюбивому Все Российскому победоносному, Воинству, многия лета Лик: Многия лета, трижды».

Нужно заметить, что в составленном Митрополитом Филаретом и одобренном св. Синодом последовании молебна не было включено возглашение вечной памяти. О. Георгий Добронравов не встретил указаний на это в Деле св. Синода 1814 г. № 789, а нашел уже в Архиве Московской Синодальной Конторы определение св. Синода следующего содержания:³⁴⁷

«По Указу Его Императорского Величества Святейший Правительствующий Синод слушали предложение Синодального члена преосвященного Серафима, митрополита Новгородского и Санкт-петербургского с приложением для

надлежащего исполнения в списке, полученного им в 22 день Декабря прошлого 1825 года отношения Г. Статс-Секретаря Действительного Статского Советника Муравьева следующего содержания: я имел счастье всеподданейше докладывать Государю Императору о моих с вами объяснениях во исполнение Высочайшей Его Величества воли и вследствие того Его Императорское Величество соизволяет, дабы во время установленного ежегодно в 25 день Декабря молебствование в воспоминание избавления России от нашествия Галлов и с ними двадесяти народов, как в наступающий 25 день сего месяца, так и на всегда впредь в оный день был наблюдаем следующий порядок: 1-е

–214–

в молитве с коленопреклонением во время оного молебствия читаемой слова «Благочестивейшего же Царя нашего Александра Павловича венчал еси оружием благоволения Твоего» – оставить в ней навсегда подобно тому, как сохраняется имя Императора Петра I в учрежденном на всегдашние времена молебствования за победу под Полтавою вместив в период сей молитвы, начинающийся: «утверди благословение Твое на Благочестивейшем Самодержавнейшем Великом Государе нашем Императоре» Высочайше имя Его Императорского Величества Николая Павловича 2-е после оной молитвы и по возглашении многолетия Царствующему Императорскому Дому возглашать вечную память в Бозе почивающему Государю Императору Александру I, а потом уже многая лета Христоробивому всероссийскому победоносному воинству. Таковую Его Императорского Величества Высочайшую волю он Г. Статс-Секретарь сообщает ему преосвященному Новгородскому для надлежащего по ней исполнения.

Приказали: 1-е для должного по сему именному Высочайшему Его Императорского Величества повелению исполнения в Московскую, Грузино-Имеретинскую Св. Синода контору, и синодальным членам и прочим преосвященным епархиальным, также в Ставропигиальные лавры и монастыри, главного штаба Его Императорского Величества к обер-священнику и в типографскую контору послать указы. 2-е

означенного молебного пения в упоминаемое 25 число Декабря отправляемого, напечатав в здешней синодальной типографии, вновь согласно во всем вышепрописанному Высочайшему повелению разослать при тех указах во все епархии по числу монастырей, соборов и церквей потребное количество экземпляров, с таковым предписанием, чтобы отправление по оным в церквах молебствий непременно было начато с 25 Декабря сего года и продолжаемо навсегда, вместо тех, кои были разосланы в 1815 году.³⁴⁸

–215–

Из этого распоряжения св. Синода видно, что Статс-Секретарь Муравьев по повелению Императора Николая I имел объяснение с Митрополитом Новгородским и Петроградским Серафимом по поводу содержания молебна и уже после этого Статс-Секретарь Муравьев сообщил Митрополиту Серафиму о Высочайшем повелении между прочим возглашать в конце молебна вечную память Императору Александру I. Во исполнение этой Высочайшей воли и последовало приведенное здесь определение св. Синода о совершении молебна в новой его редакции, начиная с 25 Декабря 1825 года.

Некоторые дополнительные сведения по истории введения молебна на первый день Рождества сообщает протоиерей К. Никольский в его «Пособии к изучению устава Богослужения Православной Церкви». Молитва, читаемая на молебне, оказывается составленной в двух редакциях. В изданиях в 1826 и 1882 годах она напечатана более пространно, а в других в 1870 году в сокращении. Св. Синод своим определением 18 Марта 4 Мая 1882 года разрешил читать молитву в том и другом виде.³⁴⁹

Итак по распоряжению верховной государственной власти к празднованию Рождества Христова присоединено празднование избавления России от нашествия Наполеона и по распоряжению той же власти после литургии первого дня Рождества совершается по этому поводу молебен с провозглашением вечной памяти.

Оставалось как-либо и внутренне связать молебен с событием Рождества Спасителя, и это стремление

обнаруживается во второй стихире молебна, составленной, по-видимому, в подражание или в дополнение первой. Первая стихира на молебне взята из утрени на первый день Рождества и гласит: «Слава в вышних Богу и на земле мир: днесь восприемлет Вифлеем сидящего присно с Отцем: днесь ангели младенца рожденного боголепно славословят: Слава в вышних Богу и на земле мир в че-

–216–

ловецех благоволение». В этой стихире Церковь воспеваёт славу Богу и мир на земле, потому что сегодня Вифлеем воспринял воплотившегося Христа, всегда прибывающего со Отцом.

Вторая стихира составлена собственно для молебна и гласит:

«Слава в вышних Богу и на земле мир, се бо Агнец Вифлеемск льва и змия нами поправ, миру мир дарова. Тем со Ангелы Младенцу миродержавному боголепну Славу принесем: Слава в вышних Богу и на земли мир в человецех благоволение».³⁵⁰

Здесь слава Богу и на земли мир провозглашаются уже потому, что Христос, называемый Вифлеемским Агнцем, нами, т. е. через русскую армию и народ, поправ изображаемых под видом льва и змия политических врагов, даровал мир миру.

Спаситель представляется здесь под видом Вифлеемского Агнца, вероятно, лишь потому, что Манифестом 30 Августа 1814 года повелено праздновать в день Рождества избавление России от нашествия Наполеона.

Ангельский гимн родившемуся Христу с его вселенскими мыслями и чувствами, охватывающий собой небо и землю, возвещает нам, что люди становятся во Христе новою тварью и через это даруется мир миру, а в нас образуется новое сознание себя членами Царства Христа без различия нации и пола.

Между тем вторая стихира при повторении этого гимна низводит наше сознание до рассматривания себя в качестве людей известного государства, сражавшихся с другими народами, да ещё таких, которых Христос избрал Себе орудием, чтобы через нашу победу над врагами даровать миру мир.

Очевидно, и мир-то этот имеет мало общего с тем, который принесло человечеству явление на земле Христа и представляет из себя не более, как временное отсутствие войны, которая возгоралась не раз и в течение прошлого века и с невероятной враждой народов происходит на наших глазах.

–217–

Содержание второй стихир действительно заставляет сказать, что нельзя вечное и мировое умахать до временного и частного.

Это умаление мирового и вечного необходимо устранить и переменной читаемого на молебне Евангелия, как это утверждает и архиепископ Антоний. В виду благодарственного характера молебна на нём, по нашему мнению, следовало бы читать Евангелие Луки об исцелении 10 прокаженных, в котором сам Спаситель ясно указывает на необходимость для человека благодарить Бога за полученные им милости.

Если наконец обратить внимание на ектеньи и молитву за молебном, в которых говорится о «године искушений», о необходимости хорошо о ней помнить, о том, чтобы впредь Бог помиловал нас от дней печали, то все это, пригодное для других дней года, не соответствует однако духу вселенского празднования Рождества Христова. При этом праздновании, как сказано св. Ефремом Сирином, должны исчезнуть перед Богом наши скорби или, как выражается св. Григорий Нисский, в день радости забвение зол.

Нечего, конечно, и говорить, что несоответствие настроению, которое стремится вызвать Церковь у празднующих Рождество, достигает особенно резкой формы, когда диакон в конце молебна при чтении молитвы приглашает стать на колена, а через некоторое время совершает молитвенное поминовение усопших: «Во блаженном успении вечный покой подаждь Господи усопшему рабу Твоему Благочестивейшему Великому Государю Императору Александру I и всем за веру, за царя и отечество на брани живот свой положившим и сотвори им вечную память». В этом уже не только искажение духа вселенского богослужения на Рождество, но и явное нарушение церковного устава.

Что сказать о молебне, совершенном 25 Декабря 1914 года вместо обычного? С ним едва-ли не вышло еще хуже. Обычный молебен по крайней мере носил характер благодарственного, а новый оказался просительным и притом о победе над врагами при помощи меча.

«Милостивый Господи порази врагов под ноги наша» – вот основное прошение молебна. И разве он не вносит

–218–

еще больший диссонанс в то душевное состояние, которое должно вызывать богослужение в день Рождества, а особенно литургия. В это время по преимуществу всякая плоть человеческая должна умолкнуть и не помышлять в себе ничего земного, устремив все свои мысли к Царю Царствующих и совершенному Им спасению людей.

В заключение во избежание недоразумения следует заметить, что всё изложенное о праздновании Рождества Христова и его богослужении имеет в виду людей, принимающих в этом более или менее сознательное участие, а из них особенно тех, которые под руководством Церкви подготовили себя к празднованию Рождества. С этой именно целью установлен, так называемый, Рождественский пост и еще за несколько недель до 25 Декабря церковное богослужение напоминает о приближении праздника, а с 20 Декабря начинается, так называемое предпразнество. Богослужение в эти дни стремится уже вызвать мысли и чувства, с которыми нужно встретить самый праздник. Но на свете живет немало людей, которые едва-едва поддерживают связь с Церковью и которые из всего рождественского богослужения хорошо помнят лишь слова: «Христос рождается, славите», да и то слышанные им чуть-ли не в детстве. На литургию же первого дня Рождества они успевают обыкновенно лишь к молебну и нередко только в виду своего официального положения как должностного лица.

Конечно, подобные люди не могут почувствовать какой-либо дисгармонии в душе, какие бы службы в первый день Рождества не совершались и какое бы содержание их ни было. Для таких людей может быть хорошо, что они благодарят Бога в этот день хотя за избавление от нашествия Наполеона.

Но ведь не о таких людях идет речь и не на их духовное состояние рассчитано богослужение на Рождество.

Таким образом глубоко прав архиепископ Антоний и другие иерархи, которые нашли несовместимым с первым днем Рождества служение молебна за освобождение России от нашествия Наполеона.

В России необходимо восстановить чистоту вселенского празднования Рождества Христова, чем еще более закрепится наша связь со Вселенской Церковью.

–219–

По нашему мнению, охранение в России вселенского сознания и еще более широкая связь с Церковью Вселенской гораздо вернее обеспечат и наши победы в небывалой и тяжелой современной мировой войне. Все это в известном смысле явится тем обстоятельством, тем семенем настоящей жизни, из-за которого обещано было пощадить даже такие города как Содом и Гоморру.

IV.

Выяснение вселенской идеи празднования Рождества и споры о рождественском молебне ввели нас в область вопросов богослужения. Поэтому позволяем себя кстати задержать еще на некоторое время в этой области внимание и сказать несколько слов о других недостатках, укоренившихся в русском богослужении.

Церковное богослужение оказывает глубокое влияние на духовную жизнь народа, а по условиям нашего времени оно обыкновенно представляет главный фактор воздействия Церкви на человеческую душу.

Еще Тертуллиан, писатель III века, свидетельствовал, что во время богослужения воспитывается вера, укрепляется надежда, утверждается мужество.

Русский философ В. С. Соловьев не мог не признать, что в обрядах, символах, церковных песнях воплощается этическое содержание религии. Это столь необходимое для народа воплощение нравственного содержания религии происходит в богослужении в наиболее доступной народу форме. Не следует забывать, что с участием в церковном богослужении связан

факт принятия нашими предками христианства от Византии. «Приидохом в Греки, передает Софийская летопись рассказ вернувшихся из Константинополя русских людей, и ведоша ны, идеже служат Богу своему, и не свемы, на небесех есмы были или на земли: несть на земли такового вида или красоты таковыя, недоумеем бо сказати: токмо то вемы, яко ту отинудь Бог с человеки пребывает и есть служба их паче всех стран. Мы убо не можем забыти тоя красоты, всяк бо

—220—

человек еще вкусит сладко, последи же горести не принимает, тако и мы не можем сде быти».³⁵¹

Русская душа, как видим, еще в языческом состоянии оказалась способной почувствовать скрытый в православном богослужении дух, а затем на протяжении всей нашей истории богослужение было важнейшим фактором в деле поддержания церковно-религиозного настроения народа. Поэтому охранять чистоту богослужения и стремиться доводить его до сознания народа составляет одну из первых обязанностей пастырской деятельности.

Между тем в России уже давно укоренился постоянно бросающийся в глаза, очень вредный, обычай пренебрегать пением стихир за вечерним и утренним богослужением. Стихиры воспевают празднуемое событие и его значение и составляют необходимую принадлежность этого богослужения.

Во многих церквах пренебрежение пением стихир доходит до того, что на «Господи возвах» или ограничиваются одной первой стихирой или не поют ни одной, а затем сразу поют последнюю стихиру на выходе.

Стихиры на стиховне пропускают вовсе и прямо переходят часто к никому не нужному театральному пению «Ныне отпускаеши»...

Во многих местах пение стихир пытаются заменить чтением некоторых из них, что, конечно, совершенно не достигает цели, имевшейся в виду богослужебным уставом относительно стихир, особенно если вспомнить отсутствие у нас в большинстве церквей не только выразительного, но и просто внятного чтения, которое можно было бы хотя хорошо

услышать. Нечего и говорить, что чтение стихир в больших храмах, как наприим. в Исаакиевском, или Казанском Соборе в Петрограде, или в храме Христа Спасителя в Москве, где нужны еще особые голоса чтецов и умение их приспособляться к размерам храма, является обыкновенно простой формальностью, ничего не доносящей не только до сердец, но и до ушей молящихся.

–221–

Нельзя не отметить, что пренебрежение пением стихир распространяется все более и более и даже коснулось монастырей. В некоторых из них и между прочим во многих женских монастырях Москвы вместо пения стихир на хвалитех и даже на стиховне, в явное нарушение устава, ограничиваются их чтением, и все это сокращает службу на какие-нибудь 15–20 минут.

При подобном отношении к стихирам богослужение приобретает однообразный характер, и события великих праздников или вовсе не представляются сознанию молящихся или в очень обрезанном виде. Сколько спасительных мыслей и высоких чувствований, выраженных церковью в стихирах, скрывается этим путем от народа! Особенно это нужно сказать относительно стихир великих дней Страстной недели. Казалось бы, каждая черта из истории последних дней земной жизни Спасителя, её значение для нас и возбуждаемые ею чувства, отмечаемые Церковью в её песнопениях, отнюдь не должны быть скрываемы от народа, который обыкновенно только и получает возможность знать обо всем этом из нашего богослужения.

Вот наприим. стихиры за утреней и литургией Великой Среды, полные глубиной покаянного чувства, с художественно изображенным обращением к милосердию Спасителя жены грешницы, помазавшей ноги Его драгоценным миром:

«Приступи жена злосмрадная и оскверненная, слезы проливающе, любящи Спасе, страсть исповедаючи: како воззрю к Тебе владыце, Сам бо пришел еси спасти блудницу из глубины умершую мя воскреси, иже Лазаря воздвигнувый из гроба четверодневна: приими мя окаянную Господи и спаси мя».

Столь необходимое для большей глубины покаяния сознание противоположности грешника и Христа с еще с большей силой выражено в следующей стихире: «Отчаянная жизни ради и уведомая нрава ради, мира носящая приступи Тебе вопиючи: да не отвержеш мене блудную, родивыйся от девы: да не презриши моя слезы, радости ангелов, но приими мя кающуюся, юже не отринул еси согрешающую Господи, великия ради Твоя милости».

Возможно живее представить себе Спасителя с женой

–222–

грешницей для нас грешных бывает отраднее, чем видеть Его окруженного Ангелами. Ведь и сам Христос объявил: «где ни будет проповедано Евангелие сие в целом мире сказано будет в память её и о том, что она сделала» (Мф. 26:13, Мк. 14:9).

Казалось бы, уже самые эти слова Спасителя обязывают архипастырей и пастырей заботиться, чтобы в сознании народа возможно ярче запечатлелась эта картина милостивого отношения Христа к грешным людям. Нам лично приходилось не только слышать признания, но и быть свидетелем, как у самых обыкновенных людей стихиры Великой Среды возбуждали в душе покаяние, раскрывали его главные черты и бездну Милосердия к нам Спасителя, а это особенно важно и для обычно совершающейся в этот день исповеди большинства приступающего к ней Великим постом.

Все это вместе, очевидно, и побудило Церковь установить пение указанных стихир, и осуществление этой благой цели уже давно встречает препятствие в беспорядках нашего русского богослужения.

А вот затем стихиры за вечерней Великой Пятницы и литургией Великой Субботы. В них образно и с великой силой слова указывается, что в эти дни совершилось «страшное и преславное таинство», то исключительное мировое событие, которое изменило смысл и направление человеческой истории.

Начинаясь словами «Днесь ад стена вопиет», стихиры Великой Субботы картинно изображают смятение ада при явлении Воскресшего Христа. Внимающие им нередко чувствуют какое-то великое успокоение в душе и горизонт их

сознания относительно совершенного Спасителем дела расширяется далеко за пределы окружающей жизни. Вообще благодаря скрытой в стихирах Страстной недели великой силы духовного созерцания и глубины чувства они в той или в другой степени вызывают у молящихся прояснение смысла страданий Спасителя и благодарность к Нему.

И увы! всего этого богатства мыслей, созерцания и чувств оказываются лишенными сотни тысяч молящихся на Стра-

—223—

стной неделе в храмах России за исключением сравнительно уже немногих.

Но ведь это преступление относительно духовной жизни народа! хочется сказать в пояснение. Да, это так и есть и об этом преступлении пора уже заявить открыто.

Подобное пренебрежительное отношение к важной стороне богослужения чем можно объяснить другим кроме как или непониманием значения богослужения или равнодушием к его влиянию на народ, или ленью продолжить его на какие-нибудь 15–20 минут?

Если бы у нас был открытый церковный суд, то очень много лиц, которые обязаны заботиться о чистоте богослужения, подлежали бы этому суду, и на нём мы увидели бы причины современного печального состояния нашего богослужения. А пока о причинах этого приходится лишь догадываться и отыскивать их ощупью.

Если уж необходимо сокращать наше богослужение, то это никак не должно вести к уничтожению пения стихир. Сокращение нужно делать за счет чтения кафизм, ограничиваясь в них одним псалмом, и чтения между ирмосами тропарей канонов, выбирая из них один наиболее ясный для понимания. Вообще каноны, по-видимому, во многом в зависимости от их перевода с греческого, обыкновенно менее понятны, чем стихиры, все отличающиеся простотой и ясностью выражения.

В Петрограде же кроме того, где уже давно вошло в обычай не петь стихиры, следовало бы изменить столь укоренившийся однообразный, не обращающий внимания на существование 8

гласов, растянутый напев с какими то выкрикиваниями. Этот напев значительно и без всякой пользы для содержания удлинняет церковные службы, особенно если певчие, как это обыкновенно бывает в Петрограде, придерживаются еще итальянского пения и начинают исполнять концерты, свойственные не церковным службам, а театральным залам.

В этом отношении лучшим образцом для всей России может служить богослужение Московского Успенского Собора. Здесь переложенные на музыку древние напевы с применением 8 гласов при умелом исполнении их хором делают пение не только красивым, но и очень выра-

—224—

зительным и вместе лишенным столь обычной в других местах России расслабляющей внимание растянутости. Слова, а за ними и смысл церковных песней, как-то легко проникают в душу, и многие уходят из собора с большим или меньшим сознанием, какая глубина чувства и высота духовного созерцания скрыта в церковном богослужении.

Пение по своему значению для человека отличается от чтения, и это принято во внимание при установлении порядка богослужения. Не без основания же, наприм., богослужение Пасхальной недели состоит из одного пения. Поэтому отнюдь не следует произвольно заменять пение чтением и извращать задачу и дух богослужения. Слушая стройное пение, человек глубже и шире может поддаваться влиянию богослужения. По разъяснению св. Афанасия Великого, пение составляет потребность души, чтобы быть ей в добром расположении, как оказано, в послании ап. Иакова 5:3. «благодушествует-ли кто, да поет».

Пение установлено для душевной пользы и производит действие свойственное своей природе. Основанное на согласии звуков, оно [способно] вызывать известную гармонию и в душе, устраняя обычный в нас раздор с самим собой. Душа начинает начальствовать над телесными членами приводя их в послушание разуму, «чтобы как бряцало в гармонии, так сам человек соделавшись псалтырем и внимая духу всецело, во

всех членах и движениях послушен был и служил Божьей воле».

«Благозвучие речений, замечает св. Афанасий, происходит от благонастроенности души и от её согласия с духом. Хотя поют устами, но воспевая вместе и умом, великую доставляют пользу не только себе, но и желающим их слушать. Так блаженный Давид, поя перед Саулом, и сам благоугождал Богу и удалял от Саула смятение духа и припадок неистовства и приводил душу его в успокоение». Вообще под влиянием пения душа приходит в более спокойное состояние и делается тем способнее к живости представлений того, что она слышит.³⁵²

—225—

На вопросе о значении пения для человека останавливает внимание и св. Иоанн Златоуст. «Бог, говорит он, видя, что многие нерадивы, тяготятся чтением духовных писаний и неохотно принимают на себя этот труд, пожелал сделать этот труд вожделенным и уничтожить чувство утомления. Бог соединил с пророчествами мелодию, чтобы все, услаждаясь стройностью напева, с великим усердием возносили Ему священные песнопения». Ничто так не возвышает и не окрыляет душу, не отрешает её от земли, не избавляет от уз тела, не располагает к любознательности и презирать все житейское, как согласное пение и стройно составленная божественная песнь. Разными примерами из жизни святитель доказывает, что пение свойственно нашей природе. «Часто и путешественники, замечает он, в жаркий полдень погоня выючных животных, продолжают путь с пением и этими песнями облегчают тяжесть путешествия». Тоже самое происходит и с земледельцами, с работающими женщинами и друг.³⁵³

А вот свидетельство о значении пения Блаженного Августина, высказанное им в его известной Исповеди на основании богатого опыта собственной жизни.

«Звуки духовных песней, пишет Августин, достигая ко мне вместе с священными изречениями их оживляющими, ищут в сердце моем известного места и едва ли я даю им надлежащее. Иногда мне кажется, что я что эти звуки более надлежащего, замечая, что при одних и тех же священных словах сердца наши

более возгораются огнем благочестия, когда эти слова поются так, чем если бы они пелись иначе. Все наши душевные движения по своему различию имеют соответственные выражения в голосе и пении, возбуждая по какой-то таинственной симпатии те же ощущения в душе слушателя».

Когда я, признается бл. Августин, вспоминаю слезы, которые я проливал во время песнопений церкви Твоей в начале моего обращения к вере, когда я замечаю, что и теперь я трогаюсь не самым пением, но предметами песнопений, если они поются чистым голосом и с прилич-

–226–

нейшею модуляцией, то снова сознаю всю пользу этого учреждения. Таким образом я колеблюсь между опасением удовольствия и опытом пользы и более склоняюсь, не выдавая впрочем своего суждения за непогрешительное, к тому, чтобы одобрить в церкви обычай пения, чтобы через наслаждения слуха немощный дух восторгался к чувству благочестия. «Однако, добавляет Бл. Августин, когда мне случается более увлечься пением, чем предметам песнопения, то я со скорбью сознаю свой грех и тогда желал бы лучше не слышать певца».³⁵⁴

Установлением стройного церковного пения в соответствующем ему духе много занимались в IV веке св. Ефрем Сирийский и св. Иоанн Златоуст, а в VIII веке св. Иоанн Дамаскин, автор многих канонов, стихир и песнопений за умерших, привел в ясность и систему самые основы церковного пения, принятые Церковью под именем системы церковного осмогласия. «Осмогласие, по выражению И. Вознесенского, это вековой памятник древнего певческого искусства и обычая Православной Церкви, изложенный в Октоихе св. Иоанна Дамаскина во всей его полноте и ясности и переданный клиру с практическими применениями, предупреждал на будущие времена ошибки в песнотворении и построении церковных мелодий, а также и произвол несогласный с характером богослужения».³⁵⁵

По разъяснению таких исследователей церковного пения, как композитор Львов и князь Одоевский, церковное пение представляет самостоятельную отрасль музыкального искусства

и требует для своего выражения особенных мелодий, вполне отвечающих его содержанию, и соответствующей гармонии. В церковном пении на первом плане должны стоять слова священных песнопений, а не красота мелодий.³⁵⁶

Кроме того церковные напевы, как и самое содержание

–227–

богослужения, не носят на себе характера только чего-либо личного, но выражают собой в известном отношении настроение целых поколений людей живущих одним духом. Передавать этот дух от одного поколения другому и оживлять его в душах молящихся составляет одну из задач реализации в нас церковной идеи, падающей на долю церковного пения.

Поэтому естественно, что древние церковные правила, ограждающие в разных отношениях возможно правильную реализацию в мире церковной идеи, не обошли и вопрос о церковном пении. В 75 правиле Трулльский Собор предписывает, чтобы приходящие в церковь для пения не употребляли бесчинных воплей и не вынуждали из себя неестественного крика и не вводили ничего несообразного и несвойственного Церкви, но чтобы с великим вниманием и умилением приносили псалмопения Богу, видящему тайное, ибо священное слово поучало сынов израилевых быть благоговейными.

При толковании этого правила Вальсамон говорит, что молящиеся в церквях должны призывать Бога со слезами и смирением, а не в бесчинном и неприличном виде. Итак отцы определили, чтобы священные песнопения были исполняемы не с бесчинными и напряженными воплями, а также не с какими-нибудь фонетическими прикрасами, не свойственными церковным установлениям и последованиям, каковы, наприм., театральные напевы и излишняя вычурность голосов, но с великим умилением и богоугодным образом возносимы были молитвы Богу. Когда, утверждает Вальсамон, различным святейшим патриархам было доносимо, что не только на праздниках делается это певчими, но и на всенощных и на поминовениях умерших, то состоялись различные синодальные определения, подвергающие отлучению тех, кои так делали, а

не исполняли на всенощной службе простых псалмопений и аллилуиариев, которые поют по церковному чиноположению.³⁵⁷

Таким образом ясно, что за богослужением нужно исполнять

—228—

произведения лишь тех авторов, которые в той или другой степени выражают в них церковный дух.

В России наблюдение за этим по общему правилу принадлежит, конечно, епархиальным епископам и св. Синоду, как органу высшей церковной власти.

И вот несмотря на это в XVIII столетии в русском церковном пении, как прямо заявлял покойный композитор П. И. Чайковский, глубоко вкоренились чуждые ему элементы. Это произошло вследствие деятельности разных итальянцев XVIII века и их учеников, которые начали италианизировать наши напевы.³⁵⁸

В исходе первой половины XVIII столетия, замечает один из исследователей вопроса о церковном пении, в Петрограде произошло событие, нанесшее сильный удар развитию не только церковного пения, но и всей народной музыки, и рана оказалась настолько глубокой, что до сих пор следы её далеко еще не изгладились. В 1735 году в Петрограде появилась итальянская опера.

Обаяние её оказалось столь велико, что итальянцам стали поручать сочинение и церковных музыкальных произведений. Не понимая основного характера и существенных условий нашего богослужебного пения, итальянцы старались сказать в нём последнее слово современного им вокально-оперного искусства, и все столичные церковные хоры заполнили чуждой нам изысканной музыкой, нередко не вполне даже приходящейся по ритмической мерке тексту и часто давали больше музыки, чем этого требует текст, а это в свою очередь вызывало необходимость растягивать и повторять слова текста. Особенно безграничную свободу для своего вдохновения итальянцы допускали при сочинении длинейших запричастных концертов.³⁵⁹

Увлечение Петрограда итальянским пением передавалось мало-помалу почти во все места России. Регенты из крепостных по разным поместьям, не имеющие ни знаний,

–229–

ни необходимого материала для подражания столице, неумело делали всевозможные упрощения в сочинениях петроградских маэстро, а иногда без всякого смущения, из желания угодить своему господину, прибегали к переделкам ходячих песен и романсов для церковных нужд, и в то время услышать в церкви какой-либо слащавый романс положенный на молитвенный текст, было случаем обыкновенным.³⁶⁰

Хуже всего здесь, по утверждению известного церковного композитора Смоленского, было то, что волна чужой сладкозвучной мелодии и бойких ритмов попали из рук столичных хороших мастеров в руки провинциальных неучей и, разлившись от теплого юга до крайнего севера и дальнего востока, породили подражательную литературу и множество хоров, распевających там и до сих пор Бог знает что и Бог знает как.³⁶¹

Вот где причина, почему до сих пор мы слушаем обыкновенно в петроградских храмах почти все песнопения, а особенно совершенно не нужные запричастные концерты, композиторов итальянской школы, по меньшей мере отрешающие пение от молитвы и разрушающие ту тесную связь, которая должна существовать между словом и мелодией.

Что почувствовал бы, наприм., Бл. Августин с его способностью хорошо анализировать свои внутренние переживания, если бы ему пришлось присутствовать в это время за богослужением.

При его опасении увлекаться более пением, чем его содержанием, что он считал греховным, Бл. Августин, вероятно, бежал бы из многих наших храмов, предпочитая лучше вовсе не слышать певцов.

В провинциях итальянское пение в церквах часто делается еще невыносимее по причине его плохого исполнения.

Если таково действие подобного пения на народ, то насколько же острее должны чувствовать все это люди

музыкальные. И действительно, П. И. Чайковский, напри-
—230—

зывал вопрос о русском церковном пении своим больным местом. О самых церковных композиторах, подпавших влиянию итальянской школы, Чайковский писал, что «техника Бортнянского детская, рутинная, но тем не менее это единственный из духовных композиторов, у которых она была. Все эти Ведели, Дехтеревы и прочие любили по своему музыку, но они были сущие невежды и своими произведениями причинили столько зла России, что и сто лет мало, чтобы его уничтожить... Нужен мессия, который одним ударом уничтожил бы всё старое и пошел бы по новому пути, а новый путь заключается в возвращении к седой старине и в сообщении древних напевов в соответствующей гармонизации».³⁶²

Эту задачу и выполняет Синодальное училище духовного пения в Москве и в этом уже приобрели большую известность его преподаватели г.г. Кастальский, Чесноков, протоиерей Металлов и друг.

Поэтому в настоящее время есть уже полная возможность вводить в храмах России более церковное пение, лишь было бы подобное желание.

Вопрос об этом, а равно и о необходимости пения стихир обсуждался и на Киевском миссионерском съезде – 1909 года, на котором и нам пришлось участвовать. Введение более церковного пения и пения стихир было признано обязательным во всех церквях.

Но, к сожалению, все наши съезды, миссионерский, монашеский, законоучительский, сводятся лишь к тому, что на них прочтут доклады и поговорят, иногда еще и в заранее решенном духе, а затем запишут всё это на бумаге, которая потом предназначается, по-видимому, лишь архивным крысам.

Так случилось и с бумагами миссионерского съезда, на которых изложены его постановления о необходимости пения стихир и введения в наше богослужение более церковного пения.

Очевидно, осуществление этого где-то тормозится в сложной машине нашего церковного управления. Ему кто-то

здесь не сочувствует и, по-видимому, прежде всего русские епар-

–231–

хиальные епископы. Ведь, от каждого из них вполне зависит обязать в церквах своей епархии петь стихиры по уставу и не исполнять произведения композиторов итальянской школы. Когда однажды мне пришлось по поводу исключения из службы стихир говорить с настоятелем и церковным старостой собора одного из южных губернских городов, то, не знаю – искренно или нет, – они в оправдание себе прямо сослались, что в их городе стихир не поют в архиерейской церкви и при служении архиерея в других церквах, а потому это можно делать и во всей епархии.

Не объясняется-ли такое отношение наших епископов к богослужению и способу церковного пения присущим им некоторым равнодушием в этой области, отмечаемым известным русским подвижником епископом Феофаном.

Когда обращали внимание этого подвижника, бывшего духовным руководителем большого числа разных людей, на неясность для многих языка нашего богослужения и выставляли это одним из поводов к переходу в секты, то он соглашался, что действительно в этом языке много непонятного. Епископ Феофан находил, что следует позаботиться уяснить богослужебные книги, перевести их более понятно, оставляя однако язык славянский и чтения из ветхого завета на вечернях в переводе с 70 толковников. «Книги богослужебные по своему назначению, утверждает он, должны быть изменяемы». Наши иерархи – не скучают от неясности, потому что – не слушают, сидя в алтаре... Заставить бы их прочитать службы хотя бы на Богоявление».

В другом письме преосвященный Феофан еще с большей категоричностью заявляет, что «архиереи и иереи не всё слышат, что читается и поется, сидя в алтаре».³⁶³

Насколько нам известно, исключение из этого составляет тот же архиепископ Антоний и немногие другие, которые требуют в своих епархиях пения стихир и уничтожения порчи церковного пения.

В конце октября 1914 года нам пришлось проезжать через Харьков. Пользуясь 2–3 часами ожидания поезда по другой линии, мы отправились на звон ко всенощной в близкий к вокзалу храм. Это происходило вечером 25 Октября, и храм оказался в память св. Дмитрия Солунского. Каково же было наше удивление, когда в этом приходском храме на «Господи возвах» были пропеты все положенные по уставу стихиры! Вспомнив, что в Харькове теперь архиепископом Антоний, мы поняли, что этим прихожане храма обязаны ему, который и на новом месте служения поспешил распорядиться упорядочить богослужение в этом, как мы видели, важном отношении. И только позднее время и невозможность остаться до следующего дня помешали нам выразить свое уважение архиепископу по поводу его распоряжения.

В настоящее время архиепископ вводит в Харькове и пение на 8 гласов.

Далее, по вопросу о богослужении следует обратить внимание на Пасхальную неделю. Если богослужение первого дня св. Пасхи всюду отличается торжественностью и привлекает к себе народ, то, начиная со второго дня, эта торжественность постепенно падает, прекращается участие церковных хоров, и дни пасхальной недели почти теряют праздничный характер, который восстанавливается снова, да и то не везде, лишь в субботу. Во многих местах кроме того к пасхальной службе примешиваются молебны святым и даже чтение им акафистов.

Всем этим, конечно, не только подрывается в сознании народа вселенская идея празднования св. Пасхи, но и нарушается церковный устав, предписывающий праздновать всю неделю, как один день, причем всякие другие службы не имеющие отношения к празднику исключаются...

Для устранения этого полезно было бы обязать кого следует всю Пасхальную неделю совершать богослужение по праздничному и с непременною участием хоров, где они существуют.

Утреню же во все дни св. Пасхи в городских храмах удобнее было бы соединить с вечерней и служить их в 5 или 6 часов вечера, как это уже и принято в неко-

–233–

торых местах России, наприм., в Ярославле, в Сергиевом Посаде, в Троице-Сергиевой лавре и друг.

Такой порядок богослужения, как показывает опыт этих мест, способствовал бы посещению народом пасхального богослужения, приучал бы народ к празднованию св. Пасхи в течение всей недели, и в дни её мы не видели бы большинство храмов почти пустыми, особенно же за её утренним богослужением.

В заключение считаем нужным указать еще на один бросающийся в глаза недостаток русского богослужения.

Среди церковных служб находится служба на новый год, в состав которой вошли многие песнопения, составленные св. Иоанном Дамаскиным.

Наступление Нового года полагает в нашем сознании какую-то черту между прошлым и будущим, и в связи с этим Церковь стремится возбудить в людях соответствующие мысли и чувства обращенные к Богу.

День Нового года изменялся в России не один раз. Ранее этим днем считалось 1 Марта, а в 1492 году по определению происходившего тогда в Москве собора начало Нового года было перенесено на 1 Сентября.³⁶⁴ Петр же Великий повелел считать днем Нового года 1 января, что и началось в России с 1700 года.

Таким образом представление о новом годе уже в течение 215 лет связано в России с 1 января. Между тем служба на новый год, вечерня и целая утренняя, всё еще совершаются 1 Сентября. В это время, конечно, никто и не думает о наступлении нового года и никто не идет с такою мыслью в церковь. Вся новогодняя служба, отправляемая 1 Сентября, не затрагивает душу в соответствующем направлении, и необходимая для народа служба теряет свое значение.

Если желают, чтобы народ участвовал душой в богослужении на Новый год и чтобы на его сознание влияли те

мысли и чувства, которые соединяет Церковь с наступлением нового года, то совершаемую 1 Сентября службу не

–234–

обходимо перенести на 1 Января. Заставлять же людей считать теперь новым годом 1 Сентября, как было в России с 1492 года по 1700 год, уже напрасный труд, и приурочивать новогодние службы к 1 Сентября значит просто скрывать от народа всё их содержание.

И. Кузнецов

**Феодор (Бухарев), архим. Исследования
Апокалипсиса // Богословский вестник 1915. Т. 1.
№1. С. 401–432 (4-я пагин.). (Продолжение)**

–401–

*надешате: во чреве имущи, вопиет болящи и страждущи
родити. (ст. 1 и 2).*

И знамение велие явися. Самое название нового таинственного явления *знамением* показывает, что это явление имеет значение знаменательное или символическое. То же показывают и самые черты нового явления, как то: «облечение жены в солнце, луна под ногами Ея, венец из двенадцати звезд». *Знамение* названо великим, сколько по чрезвычайности и поразительности нового явления, столько и по глубине его значения.

На небеси: это есть духовная область Церкви, как благодатного небесного Царства.

Жена: касаясь выше этого явления мы уже имели случай показать то его знаменование, что, во-первых, в образе жены представляется Церковь, как *мать соблюдающих заповеди Божию и имеющих свидетельство Иисус-Христово* (ст. 17); и, во-вторых, в величественном образе той же жены примечаются черты лица Пресвятой Девы Матери Господа Иисуса, Которому Единому существенно принадлежит власть и сила *упасти вся языки жезлом железным* (ст. 5, сл. 2:3). Впрочем, такая двойственность знаменования одного и того же образа жены не то значит, чтобы несколько различных смыслов находили мы в речи апокалипсической. Идея Церкви, как обители для всей полноты Христовой благодати и потом славы (Еф.1:19:23), раскрылась лично в Пресвятой Богородице, бывшей обителью Христовой в тайне воплощения Его и вошедшей в славу Его, чрез превыше-херувимское Свое возвеличение; равно идея Церкви, как таинственно-благодатной матери всех верующих и спасаемых, также является как бы олицетворённою в лице Божией Матери, Которая во Христе, *не стыдящемся нарицать верующих в Него братиею своею* (Евр.2:11–12), есть посему

благодатная мать всех верующих. Посему указание на Церковь в означенных отношениях, естественно и справедливо соединять в один общий образ с указанием на Божию Матерь. Так ещё в первом обетовании о Семени жены (Быт. 3), в образе сей жены назнаменованы совокупно, как Церковь, ведущая с того времени брань и вражду со зми-

—402—

ем, так и Пресвятая Дева – Матерь Богочеловека, – победителя змия. Подобный образ жены – Царицы и в том же знаменовании Церкви и вместе Пресвятой Богородицы представлен в 44 псалме. В рассматриваемом нами месте Апокалипсиса, виден такой же образ царственной жены, находящейся во вражде со змием. Итак, и подобные места Св. Писания в апокалипсическом видении жены открывают нам пророчество о таких состояниях и обстоятельствах Церкви, в которых имела являться особливим образом или слава, или соучастие Богоматери.

Жена облечена в солнце. Судя по общему, изъяснённом у нас прежде (смотри. исслед. VIII-й гл.) значению светил, из которых не только *солнце*, но и *луна*, и известное число *звёзд* поставляются здесь в ближайшем отношении к таинственной *Жене*, можно понять, что знаменуемая женою Церковь, является здесь вообще в открытой миру красоте просвещения, как объятая и увенчанная и поддерживаемая полнотой света современных знаний. Но при этом мы должны иметь ввиду и явно-исключительное положение светил в отношении к жене, как одетой в солнце, имеющей луну под ногами, а на голове венец из 12 звёзд. Это необходимо требует дополнить объяснение соответственными такому явлению исключительными особенностями. Так в небе, как области благодатного Царства Христова, *солнце* есть Сам Христос, Его истина, благодать и слава: Христос в самом Св. Писании именуется *солнцем правды* (Мал.4:2). Итак, *облечение в солнце*, по отношению к Церкви, знаменует такое духовное светоносное состояние Церкви, когда она явится облеченною в свет Христовой истины, раскрытой со всех существенных своих сторон для разогнания мрака заблуждений и лжеучений, – когда

благодать, составляющая начало внутренней церковной жизни, торжественно откроется и во внешнем церковном облачении – святых иконах, когда слава Христова будет светло выражаться в Богослужении и благочинии церковном. По отношению же облечения в солнце Пресвятой Богородицы, показанное светлое состояние Церкви должно быть ознаменовано и увенчано особенно – открытым проявлением славы Богоматери, знаменами преизобилующей в Ней благодати, проявлением чрезвычайной Её

–403–

попечительности о вере и Церкви, о раскрытии для мира истины Христовой всеуясняющей.

И луна под ногами ея. Луна, похищающая свет у солнца и постоянно изменяющаяся, то затмевающаяся, то опять просиявающая, господствующая над ночью, бледным и неверным светом озаряющая предметы, – по всем этим чертам есть символ света собственно мирской мудрости, не возведённой сознательно ко Христу, хотя заимствующей свой свет у Него же. Ибо свет этой мудрости есть или след, или остаток света Божественного, во внешней природе и духе человеческом ещё мерцающего, или похищение из области откровения Божественного; и эта мирская мудрость постоянно изменяется и нередко уступает место или неведению, или недоумению и сомнению; но и когда она выражает уверенность и действительно попадает на истину, то свет её знаний обыкновенно бывает или мёртв, или соединён с мечтательностью. Таковую мудрость церковь попирает ногами, в провиденном Тайнозрителем состоянии. По отношению же к проявлению славы, благодати и бдительности над Церковью Пресвятой Богородицы, луна должна знаменовать какую-либо определённую область, имевшую светить в это время мирскими знаниями, и притом, хотя со-вне, соприкасаться с духовно-благодатною областью Церкви; ибо луна, хотя была под ногами жены, виделась однако же на небесах. В унижении и попрании сей-то собственно мирской и тогда имевшей даже блистать мирской мудростью области, которое будет занимать такое место, где распространялась духовно-благодатная область

Церкви, – и имела проявиться слава, сила и покровительство над Церковью Пресвятой Девы Богородицы. Таково значение слов: *жена облечена в солнце и луна под ногами ея*.

И на главе ея венец от звезд двюнадесяте. При свете Христовой истины, благодати и славы, в которые облечена жена, нельзя не узнать в *двенадцати* звездах, венчающих Церковь, лика двенадцати Христовых Апостолов. Глава жены, разумеемой в смысле Церкви, есть Сам Христос, по реченному Апостолом: *Христос глава церкви, и той есть спаситель тела* (Еф.5:23). Итак, по отношению к Церкви, венец на главе жены, составленный из звезд *двоюнадесяте* Христовых Апостолов, выразитель-

–404–

но и до очевидности понятно знаменует следующее: Церковь, в славе и торжестве своего Православия явится именно как церковь Апостольская, то есть, красящаяся всецело верным соблюдением Апостольских писаний, установлений, преданий, увенчиваемая Апостольскими преемниками или священноначалием, от Апостолов принявшим и передающим благодать тайноводства и учительства церковного, но вместе, как находящаяся под таким главенством Самого Христа, которое украшается одинаково всеми двенадцатью Апостолами и однако само не принадлежит ни одному из них. По отношению же к Царице Небесной Богоматери, хор двенадцати небесных звезд, составляющих венец на главе жены знаменует явление в Церкви славы Пресвятой Богородицы, как ублажаемой самими Апостолами и вообще небожителями, и как являющей покровительство Церкви при содействии сему Апостолов и Ангелов. Ибо под образом двенадцати звезд (принимая определённое их число за неопределённое или точнее, часть вместо целого) можно разуметь и вообще святых небожителей, ограждающих Церковь под главенством Христовым и увенчивающих своими созерцаниями и песнопениями лицо Богоматери.

И во чреве имущи вопиет болящи и страждущи родити. Это видение напоминает слово Апостола Павла к Галатам: *Чадца моя, имижь паки болезнью, дбндеже вообразится*

Христос в вас (Гал.4:19). Что, впрочем, Апокалипсическая жена или знаменуемая ею Церковь, находится в муках рождения не по отношению отпавшим от правоты веры, относительно каковых Апостол Павел *болезновал*, или находился в муках рождения, это явно из дальнейшего (5 стиха): здесь представляется не восстановление в благодатной жизни, а ещё первоначальное порождение чада благодати. Итак, *воплъ жены, болящей и страждущей родити*, по отношению вообще к Церкви, означает, что Церковь, находясь в показанном выше торжестве православия, в то же время будет подвизаться породить в благодатную жизнь, или просветить крещением новые племена. Продолжение апокалипсического изображения показывает, что имеется в виду собственно один великий и могущественный народ, имевший принять христианство: ибо, далее сказано (в 5 ст.), что жена *роди* одного *сына мужеска*, имею-

—405—

щего также одно великое предназначение; а что под сим *сыном мужеским* в откровении о судьбах Церкви разумеется цельный народ или даже многонародный род, а не одно неделимое, — это излишне и доказывать, (впрочем ниже будет и это доказано). По отношению же к Пресвятой Богородице, осуществившей лично или как бы олицетворившей в Себе значение Церкви, как Матери верующих, — образ жены, которая *вопяла болящи и страждущи родити*, знаменует вопли крепкого Ее ходатайства, соболезнование матерней Ее любви относительно возрождение в христианство того народа, о котором выше сказано, и ещё более будет говорено ниже.

Прежде нежели укажем на события, в которых исполнилась изъяснённая часть видения, продолжим изъяснение дальнейших символических обстоятельств разрешения жены от бремени, чтобы потом приложение сего пророчесственного видения к известным историческим событиям оказалось отнюдь не произвольным, а основанным на очевидной истине.

И явися ино знамение на небеси: и се, змий велик чермеъ, имея глав седмъ и рогов десять, и на главах его седмъ венец: и хобот его отторже третью часть звезд небесных и положи

я в землю (поверже я на землю). И змий стояше пред женою хотящею родити, да, егда родит, снестъ чадо ея. (ст. 3:4)

И явися ино знамение, т.е. другой знаменательный образ на небеси, т.е. в самой области благодатного Христова царства, – в области Церкви Христовой.

*Се змий. Сопоставление сего змия с женою, и притом, враждебные между ними отношения показывают, (что мы уже и выше замечали), что знамения жены и змия указывают на того змия и на ту жену, между которыми Бог положил вражду после человеческого грехопадения (Быт.3:1:5). То же подтверждается названием сего змия *древним змием, диаволом и сатаною обольстителем* (ст. 9). А так как оный древний змий, который обольстил первую жену, действовал главным образом этой лостью: *будете, яко бози* (Быт.3:5); то видно, что образ сего змия, и в настоящем видении, знаменует духа тьмы, распространяющего в победоносной над миром и возвеличенной в нём Церкви обольщение – посягнуть на присвоение достоинства,*

–406–

подобающего единому Богу. Этот змий представляется в видении великим и чермным, т.е. красным: краснота его даёт приметить в нём кровожадного человекоубийцу, а величие показывает, что он действует не только пронырливо – закрытыми кознями, но и с открытой горделивостью и величавостью. Седьмь глав, увенчанных столькими же диадимами, и десять рогов, означают, первые – множество господствующих в то время идей и замыслов, принадлежащих собственно сему змию или духу гордыни и властолюбия, а другие – ещё большее множество сил и способов насилия, дерзости, непреклонного упорства, которыми имел вооружиться тот же дух обольститель, вторгнувшийся в область Церкви. Ибо главы суть вместилища замыслов и предприятий, а рога – орудия насильственной и упорной внешней деятельности, диадимы же суть знамения владычества.

*Что касается до определённых чисел *седми* и *десяти*, не легко и браться определять их со всею точностью, по опасению чтобы, как ненамеренно и невольно не допустить произвола и*

натянутости толкования тайны чисел. Впрочем, никак не следует ни отрицать, ни даже ослаблять того, что семью главами в диадимах, и десятью рогами змия знаменуются определённые господствующие начала и силы, или способы, с какими прокрался в область Церкви оный *древний змий*, с льстивым для людей направлением равнобожеских притязаний. На истину, разрешающую смысл определённых здесь чисел, наводит нашу, *испытующую Писания*, мысль то замечательное обстоятельство, что одни и те же определённые числа и образы *седми глав и десяти рогов*, встречаются в Апокалипсисе троекратно, и именно всякий раз, как является тот или другой зверовидный, господствующий в своей области и времени, враг Церкви: кроме змия ещё и у зверя, сопровождаемого своим зверообразным же пророком (13 гл.), и у зверя *бездны* (17 гл.), также семь глав и десять рогов. Очевидно, что это какие-то общие начала и орудные для борьбы способы разнообразных видов и преобладаний духовного зла. Но духовное зло, как глубоко и справедливо рассуждает блаженный Августин, не имеет в себе какой-либо самостоятельной сущности: оно есть

—407—

собственно, только недостаток, отрицание добра, как тьма есть отсутствие света, а не какая-либо особая сущность. Поэтому для раскрытия и определения указуемых в откровении одних и тех же общих тайн разнovidного духовного зла следует обратить внимание на отрицаемые или извращаемые этим злом общие способы и начала добра. Добро для нас существенно содержится в Самом Христе и Его правде. Но Христос в самом Апокалипсисе, является Агнцем, имеющим *рогов семь и очес семь*, *еже есть семь духов Божиих, посланных во всю землю* (5:6), соответствующих седемичному именно числу главных даров Св. Духа, и спасительных таинств благодати (см. исслед. V гл.): противоборные этим семи силам и способам Христовой благодати, отрицающие и обессиливающие это добро Христово, начала духовного зла, в том или другом из господствующих его видоизменений, и *суть семь глав* того или другого духовного чудовища. Также Христова правда ещё в Ветхом Завете была предъявлена, и Апокалипсисом, в конце именно предыдущей

главы (11:19) в своей окончательной определённости указана в образе *Ковчега Завета*, вмещавшего в себе, как известно, скрижали *Богоначертанного десятословия* или десять заповедей Божиих: противоборные этим заповедям и изречениям Христовой правды способы того или другого преобладающего видоизменения зла духовного и суть *десять рогов* этого чудовища. Само собою разумеется, что эти семь глав и десять рогов у *змия*, должны соответствовать духу именно равнобожеских притязаний, проторгшемся в самую Церковь или открывшему фальшивое церковное направление.

И хобот его отторже третью часть звезд небесных и поверже я на землю. Вообще, светила, к которым относятся и *звезды*, знаменуют область просвещения, как нам известно из прежних исследований, выше уже напомним в этой главе. Поэтому *повержение третьей части звезд на землю* указывает вообще на упадок и омрачение очень значительной части просвещения, имеющее совершиться вследствие того направления к равно-божеским притязаниям, какое сатана успеет внести в самую область Церкви. Но судя по тому, что в образе «звезд»

—408—

книга Иова выражает мысль именно об Ангелах (Иов.38:7, евр.), можем заметить, что в созерцании Тайнозрителем того ужасного переворота, какой в области Церкви имел быть произведён древним змием, обольщающим человека — посягнуть на достоинство Божественное, предносился пред его очами образ падения ангелов из света во тьму, по обольщению падшего своего вождя-денницы.³⁶⁵ Это сообщает всему миру исключительную знаменательность, требующую дополнения изъяснений новыми исключительными чертами. Прежде всего заметим, что взор Тайновидца обращён был собственно на судьбы Церкви воинствующей и в мире духовном следил только то, что имело непосредственное отношение к судьбам земного мира и Церкви. Притом падение ангелов совершилось не в продолжение подвигов земной воинствующей Церкви, а ещё прежде падения человеков; ибо последние и обольщены были уже падшим *денницею*. Итак, не иначе, как по отношению к

земному міру и Церкви должно изъяснять здесь образ увлечения змеиным хоботом или хвостом небесных звёзд с неба на землю.

Хобот, т.е. хвост змия указывает на последствие появления в области Церкви сего духа гордыни и властолюбия, влекущего к мечте о равенстве с Богом. Понятие звезд небесных в отношении к Церкви, воинствующей изъясняется сими словами Ап. Павла: *да будете неповинни и цели, чада Божия непорочна посреде рода строптива и развращена, в нихже являетесь якоже светила в міре, слово животно придержаще, в похвалу мне, и проч. (Флп.2:15–16)*. Из этих слов видно, что христиане, когда живут и действуют не по духу міра или рода строптивного и развращённого, а по благодатному духу Христову, духу усыновления Богу, по животворным началам слова Божия, в чистом и полном свете Христовой истины и благодати, – возвышаются над сим міром к жительству небесному и являются *якоже светила* или звёз-

–409–

ды небесные: держась во всём Самого Христа или возглавляясь в Нём Самом и едином, они имеют благодатно светлое *жительство на небесах* – в Самом Христе. Отсюда же само собою изъясняется и то, как эти благодатные звёзды могут быть увлечены с неба и низвергнуты на землю: когда христиане, прияв духа благодатного усыновления Богу и долженствуя во всём держаться своего Господа, увлекаются, однако от Него духом міра и начинают жить не по Самому Христу, возглавляясь не в Нём одним: то это и значит, что сии звёзды небесные увлечены с духовного неба и ниспали на низменность мира сего, во зле лежащего. *Земля*, в особенности, знаменует (см. VIII гл.) земные общественные порядки или гражданское устройство: поэтому небесное в Самом Христе жительство увлечённых христиан изменяется, видно, уже на земную область простого мірского гражданства. Теперь понятны и все черты изъясняемого образа: последствием вторжения в область Церкви древнего змия – духа гордыни и властолюбия, посягающего на присвоение достоинства равнобожественного, имело быть то, что, увлекшись его обольщением и кознями,

целая треть православных дотоле христиан, возглавленных в Самом Христе, верно содержавших потому Божественное слово жизни и являвшихся небесными светилами в мире, ниспала с такой высоты небесного во Христе жительства в дольную область мирского гражданства и, следовательно, собственно мирских (вне Христа полагаемых) начал, мирских видов и целей, мирских предприятий и дел. Само собою разумеется, что со столь низким и фальшивым направлением воззрений христианских должно неминуемо падать у таких христиан и самое просвещение, а возвышенный свет веры должен уступать тёмному суеверию.

Как Господь, возлюбивший Свою Церковь до смерти, допустил такое чрезвычайное лишение Церкви? Как не пощадил небесных светил мира? Такие и подобные вопросы и недоумения духовные предупреждены разрешением в настоящем апокалипсическом видении. Выше уже заметили мы, что духовным очам Тайновидца, при созерцании им настоящей плачевной тайны в судьбах Церкви, преподносился образ падения светоносных прежде духов, оболь-

—410—

щённых падшим денницею. Чрез это Дух Святой как бы так глаголет в Своем откровении: Бог есть любовь, безмерно любящая и содержащая всё истинно благое, но и в такой же мере чуждая и отвращающаяся всего злого, — готовая до крайнего и неисследимого снисхождения и самопожертвования для послушно приемлющих такую благодать, но и решительно, на веки отвергающая упорных и гордых противников. Так, и многочисленного лика Ангелов, согрешивших и возгордившихся Он не пощадил, но изверг и узами мрака связал эти некогда светлые звёзды. Подобный суд, и на тех же основаниях, постигнет и светоносных чад Церкви, имевших свободно подпасть влиянию тёмного духа гордыни и противления. Но им всё же остаётся ещё то преимущество, что Откровение не позволяет смешивать увлечённых и обольщённых ложью с самим духом лжи и обольщения, прямо здесь обозначенным. Дух лжи к кому из немощных людей не может приразиться? Самому даже первоверховному Апостолу только что было

сказано от Господа: *ты еси Петр, и на сем камени созижду Церковь Мою, и врата ада не одолеют ей*, – как его постигло такое адское искушение, что Господь же изрёк ему это грозное прещение: «*Отойди от Меня, сатана, ты Мне соблазн*» и проч. (Мф.16:18:23). Последовав несчастному Петрову увлечению сатанинским искушением, будем внимательны с Петром и к открытию истины Господней.

И змий стояше пред женою хотящею родити, да, егда родит, снестъ чадѡ ея. При ясности уже главных понятий смысл сих слов можно изложить так: дух властолюбия и гордыни, имевший вторгнуться с своими обольщениями в область самой Церкви, угадает приемлемость и готовность к христианству в новых племенах, в некоторой могучей народности – приметит и станет следить подвиги и усилия Православной Церкви обратить этот народ в христианство, духовно усмотрит и могущественное содействие сему Заступницы рода человеческого Богоматери: и с своей стороны будет брать уже меры запутать этот народ или племена в губительные сети своего властолюбия при самом обращении его в христианство, дабы, не дав ему и пожить небесною и духовно-благодатною жиз-

–411–

нью, сообщить самому его христианству направление собственно мирское.

Посмотрим, однако ж, чему быть предназначил человеколюбец Господь, провидевший такие козни человекоубийцы.

И роди (жена) сына мужеска, иже имать упасти вся языки жезлом железным: и восхищено бысть чадѡ ея к Богу и престолу его. А жена бежа в пустыню, идеже име место уготовано от Бога, да тамо питается дний тысящу двести шестьдесят (ст. 5:6).

И роди: то есть Церковь Христова, открытая в полном свете своего православия, всецело Апостольская, имеющая и знающая Единого Главу, не смешиваемого ни с одним из Апостолов, следовательно, единственно Самого Христа, успеет беспрепятственно возродить означаемый здесь народ в

благодатную жизнь, – разумеется, через обращение его ко Христу и св. Крещение. Нераздельно с сим и Милосердая Матерь Божия, сияя для Церкви и мира Своею славою и благодатью, благодатно усыновит Себе новый христианский народ, приняв его под особенное матернее Своё покровительство и ходатайство пред Богом. Точность сего изъяснения утверждается выше раскрытым значением *жены*.

Сына мужеска, иже иматъ упасти вся языки жезлом железным. Выше уже было говорено, что ещё в Ветхом Завете открыто было о власти и силе Христовой – *упасти вся языки жезлом железным*. (Пс. 2). Что, впрочем, в рассматриваемом месте Апокалипсиса речь идет не лично о Христе, а только о Его благодати, власти и силе, сообщаемой вере и действующей в верующих, или о Самом же Христе, но насколько Он вселяется и действует в верующих, это ясно из всех представленных здесь обстоятельств чревоношения, и рождения, и воспитания сего *сына мужеска, иже иматъ упасти вся языки жезлом железным*. Обстоятельства сии нейдут к лицу Самого Иисуса Христа и не оправдываются Евангельскою историей о Нем. Что же касается до верующих, мы видели, как идут к ним обстоятельства чревоношения и рождения одного *сына мужеска*. Увидим далее отношение к ним и прочих обстоятельств новорождённого от жены таинствен-

–412–

ной. И, во-первых, Христос верою вселяется в сердце (Еф.3:17) обращающихся к Нему и чрез Крещение сообщаящихся самой силы смерти и воскресения Его (Рим.6:3–4). На этом основании, власть и сила – *пасти вся языки жезлом железным*, составляющая существенную собственность Самого Христа, и может усвояться верующим в Него и раскрываться в благодатной жизни возрождённых. *Побеждающему и соблюдающему дела Моя до конца*, говорит Сам Господь Иисус в сей же священной книге (2:26–28), *дам ему власть на языцех и упасет я жезлом железным, яко сосуды скудельничи сокрушатся, якоже и Аз приях от Отца Моего*. Когда же и действительно Церковь породила такого *сына мужеска, иже иматъ упасти вся языки жезлом железным*, то значит, что

здесь имеется в виду такой новообращенный и возрожденный в христианство, в котором Христос Бог провидел *соблюдение дел Его*, т.е. правой и деятельной веры в Него (Ин.6:28–29), имевшее выполняться до конца, в котором, посему, Он и назначил проявить Свою чрезвычайную благодать – *пасти вся языки жезлом железным*. Как выше (ст. 3) *змий* или дракон взят не просто в отвлеченном своем сатанинском существе, а в значении сатанинского начала, имевшего воздействовать на небе церковном в отпадающих от живого главенства Христа, чрез мечту о человеческом гордом главенстве; так и здесь Господь, един, имеющий силу *упасти вся языки*, созерцается не в отдельной от нас собственной личности, а в значении начала или Главы, возглавляющей в Себе право и истинно верующих.

Во-вторых, когда образ сего *сына мужеска* никак не может быть отнесен лично ко Христу, а только к возрожденному во Христе, имевшему соблюсти дело Его до конца, то под образом сего сына должно разуместь точно не одного верующего человека, а, по крайней мере, целый и притом великий народ.³⁶⁶ Ибо Христова сила и власть

–413–

упасти все языки жезлом железными вполне вместима лично только для Него Самого, но, по ограниченности человеков, никак неместима ни для одного из неделимых, а требует для своего раскрытия нескольких поколений и продолжительных времен, целого великого народа, (по крайней мере в лице своих избранных) преданного Христу и верно соблюдающего дела Его. Далее увидим, что точно великий ряд веков определяется для жизни и деятельности сего *сына мужеска*. Представление не только народа, но и всего спасаемого человечества под образом неделимого, и именно сына и наследника благодати, находим даже и в учительном отделе священных книги Нового Завета (Гал.4:1–3). Впрочем, вся сила здесь не в многочисленности народном, а в Самом Господе, насколько Он вселяется и действуешь в верующем народе.

В-третьих, когда под образом новорожденного благодатью разумеется великий, имевший принять Православную веру,

народ: то ясно, что и название его *сыном мужеским* указывает собственно не на мужеский пол новорожденного, а на свойственную мужескому полу твердость, силу и могущество, которыми будет обладать провиденный Тайнозрителем Православный народ. Это подтверждается и самым назначением его *упасти*, по силе и власти Христовой, *вся языки жезлом желкъзным*. Впрочем, сие назначение требует еще подробного изъяснения.

Но главное, в-четвертых, как бы ни был велик и разветвлен разумеемый здесь народ, – Откровение берет или обозначает здесь его только в том отношении и значении, сколько он возглавлялся бы в Самом Христе и держался бы Его Самого, как начала своей силы, мысли и жизни.

Жезл есть символ царственной власти (Пс.44:7). *Жезл железный*, по свойству сего металла, есть символ твердой и строгой власти. А так как здесь речь о проявлении Христовой силы и власти не лично в Самом Христе, а по Его благодати и вере в Него – в провиденном от Апостола Православном народе: то символ железного жезла, назначаемого сему народу, знаменует что в сем народе имеет быть освященная Христовою благодатью и преданная Христу и Церкви твердая Царственная власть, и, таким образом, этот народ явится твердою и гроз-

–414–

ною, по Православной вере во Христа и по Его силе, державою. Так как еще сей Православный народ, как показано уже выше, имел поступить в истинно-материнскую любовь Божией Матери: то грозно державный жезл будет принадлежать сему народу, как благодатно усыновленному во Христе державной Воеводе – Пресвятой Богородице, или точнее, – он есть собственность единственного Ее Сына Христа Бога, Которого только будет усвоить себе верующий народ.

Под *языками* разумеются языческие народы, или водящиеся духом языческим, языческою враждой против Бога истинного и Его Церкви. Так, во 2-м псалме, из которого взяты в Апокалипсис рассматриваемые слова, под *языками*, отданными Христу на упасение жезлом железным, разумеются и боговраждебные иудеи, – сии еще прежде язычников упасены

были железным жезлом Божественного Царя Христа. Так и в предшествующей главе Апокалипсиса под рассвирепевшими язычниками понимаются и наследовавшие языческую вражду против Церкви Византийские императоры-иконоборцы и магометанские притеснители Христианства. Сказано: *вся языки*, прямо в подтверждение, что здесь понимаются не только языческие народы в тесном смысле слова, но и водящиеся духом языческой вражды против Церкви – магометанские народы и имевшие воспринять подобный же дух лжехристианские цари и народы. Главным же образом мы, новозаветные, должны помнить, что *несть наша брань собственно к плоти и крови, но к началом духовным* (Еф.6:12). Потому *вся языки* означают главным образом языческий дух, взятый во всех областях, во всей многосложности и разносторонности его раскрытия.

Упасти жезлом железным, в известном уже смысле сего слова – упасти движимых мятежным против Христа и Его Церкви духом царей и народов, значит или приводить их в покорность вере, или покорять их только самой этой державе Православно-христианской, или лишать их силы и возможности вредить Христианству, или даже ниспровергать и разрушать Боговраждебные их царства, особенно же и главным образом: ниспровергать и упразднять в них Боговраждебность языческую, или самый дух языческий во всей разносторонности и многосложности его

–415–

раскрытия. Так, во 2-м псалме после слов: *упасеши Я жезлом железным*, в усиление и объяснение оных прибавлено: *яко сосуды скудельничи сокрушиши я* (ст. 9); а в событиях это произошло главным образом чрез ниспровержение самого язычества. Для дальнейшего раскрытия смысла упасения всех языков, подлежащего воздействию: Христову чрез избранный на это народ, надо взять во внимание, что в предыдущей (XI-й) главе уже указано христовраждебное гражданство, открытое *зверем бездны* – магометанством, а в настоящей главе показано губительное, усиление *змия* – духа превозношения, оказавшегося в самом *небе* – области Церкви и низвергнутого

весьма многих из этого неба на землю, в следующей же главе увидим преобладание *зверей*, имевшее в себе воспроизвести боговраждебный дух древних языческих преобладаний над Израилем: силу и власть Христову *упасти вся языки* всех этих родов Откровение, конечно, и предуказывает здесь, как имеющую воздействовать так или иначе чрез мужественный Христом народ – чадо Православной Церкви. И действительно, ниже в Апокалипсисе (19:15), Господь является, в самом действии *пасения языков*, поражая и низлагая именно тех своих врагов, которых духовно-языческое направление означено в следующей главе под образом *зверей* (19–21 сл., сл. XIII гл.). Так-то, еще не успели вполне обозначиться в Апокалипсисе враги веры и Церкви, водящиеся языческим духом, как уже поставляется на вид могучее Христово орудие к упасению всех такого рода языков.

К сказанному прибавим еще несколько замечаний, могущих послужить к большему раскрытию глубины сего пророчественного откровения. И, во-первых, так как означенное упасение **ЯЗЫКОВ** имело совершиться, как показано выше, собственно по вере во Христа и Его силу: то необходимо, чтобы оно, при всей своей грозности, имело совершиться согласно с духом христианства, и, следовательно, не в духе самолюбивой вражды или мстительности, властолюбия или корыстолюбивых расчетов, но в духе человеколюбия, справедливости, великодушного самопожертвования, терпения тяжких испытаний, искренней ревности о безопасности и достоинстве Православных христиан, вообще – в духе Христовой всепро-

–416–

светительной истины и всеоживляющей благодати. В противном случае сей народ изменял бы своему великому назначению, чтобы чрез его веру и верность воздействовала сила и держава собственно Христова. Христос низложил и сокрушил язычество, как и иудейство и вообще все враждебное, существенно тем, что предал Сам Себя как Агнца на заклание за грехи враждебного Ему мира. Но Он *и вчера, и днесь, и во веки Той же*. В таком человеколюбивом, а не в инаковом, духе

Он пасет боговраждебные языки, насколько вселяется и действует и в верующем народе или в одном человеке. Во-вторых, так как дело сего упасения присвоено вообще *сыну мужеску* или могущественному и мужественному Православному народу: то ясно, что и каждый член, или каждое частное звание сего народа должно иметь соответственное своему роду и значению участие в таком грозном для лжи языческой упасении всяких языков. Служители Церкви имеют раскрывать истину Христову к низложению всякой языческой лжи, возгревать в народе дух послушливой и правой веры во Христа и низводить на всю державу освящение и помощь Христовой благодати; христолюбивое воинство будет твердо подвизаться за веру, царя и отечество; весь гражданский порядок имеет быть развит из начал закона Христова и направлен к утверждению Православия и т.д. В-третьих, поскольку *сын мужеский имать упаси вся языки* именно *жезлом железным*, знаменующим твердую и грозную для непокорных державную власть: то выходит, что твердая и строгая царственная власть в оном народа избирается в особенно благопотребное орудие силы Христовой к упасению всяких враждебных Церкви языков или, что то же, к сохранению и торжеству Православия над всякою языческою враждебностью против оного. Само собою разумеется, что служить такому благодатному назначению сей державы предоставлено собственно живой вере, неотступно держащейся Самого Христа, как Главы на все, и разве только ради веры внешнему значению кого бы то ни было в этой державе. Наконец, и еще повторим, и будем иметь в особенном внимании, что такое великое назначение предоставляется сему Православному народу, как соделавшемуся во Христе

—417—

сыном Царицы Небесной, — державной Помощницы, и, следовательно, имеет выполняться не иначе, как под Ее материнским покровом и державою непобедимою, при Ее ходатайстве за сей народ пред Господом.

Из всех указанных признаков сего благословенного народа, провиденного Тайнозрителем за несколько веков, уже ясно,

какой именно этот народ, обращаемый в Православное христианство по открытии в Церкви духа мірского властолюбия, увлекшего уже от правой веры и жительства небесного в дольную область мірского владычества – целую треть Христианского міра. Но посмотрим, что по Апокалипсическому видению имело последовать в первые времена по обращении сего народа – как с ним самим, так и с возродившею его Церковью Православною; и потом уже представим все это пророчество в самом исполнении оногo.

И восхищено бысть чадо Ея (жены) к Богу и престолу Его. В IV гл. Апокалипсиса изображена эта самая горняя, какая только доступна для веры, область, где находится престол Божий и на престоле Сам Господь Бог Вседержитель. Чтобы действительно быть в сей области, не довольно только внешним образом принадлежать благодатному небесному Царству Христову или Церкви, но нужно еще, если не открытыми созерцаниями – по приемлемости и достоинству, то по крайней мере духом живой веры войти во внутренность или в самую силу благодатного Христова царства. *Дверь* сюда в благодатном небесном Царстве всегда отверста: это есть Сам Христос (Ин. 10) или любовь Отца Небесного, в Единородном почивающая, которая чрез домостроительство Его воплощения открыта и простерта и к нам грешным людям. Входя сею дверью, будем иметь доступ к самому престолу благодати, и там очами веры или внутреннего человека созерцать Отца Небесного, открывающего Себя в существенном Своем сиянии – Господе Иисусе и в Нем же изливающего на приемлющих животворную благодать Святого Духа. Входя в силу и дух Четверо-Евангелия, повествующего о Господе Иисусе, как Он открыл в Себе людям, для спасительного познания и общения, почивающее в Нем со всеми сокровищами Бо-

—418—

жества благоволение Отца Небесного, будем разуметь сие Четверо-Евангелие, истинно как четыре, *преисполненные очами спереди и созади и внутрь-уду, Серафимо-Херувимие животные, находящиеся посреди и окрест престола благодати.* Понимая и ощущая силу, и всех книг Нового Завета, как

начертываемых Духом Божиим на скрижалях самого сердца верующих, управляющих их верою и жизнью и обращающих духовные их взоры всегда к самому престолу благодати, будем видеть в них точно двадцать четыре старца, сидящие в венцах на престолах пред самым престолом благодати. В один и тот же образ, с мыслями о Божественном Писании Нового Завета, будет сливаться у нас и представление о пастырях Церкви, когда будем иметь о них живое духовное понятие, как о носящих для нас в своих устах и сердце слово и благодать Нового Завета Божия. Самое существо Агнца Божия, закланного за грехи мира и содержащего всю полноту благодати, имеем и воспринимаем в Евхаристии. И, таким образом, *приступаем к тмам Ангелов, торжеству и Церкви первородных на небеса написанных*, к всемирному славословию Бога и Спасителя и пр. (см. все сие в IV и V гл. Апокалипс.). Сообщить такие духовные воззрения или дать такое благодатное направление вере новообращенного народа и значит восхитить сие новорожденное чадо благодати к *Богу и престолу Его*. Обращая же внимание на связь сего образа с другими предметами рассматриваемого видения, можем усмотреть нечто новое в дополнение показанного смысла. Выше Тайнозритель заметил, что змий наблюдал за женою, *да, егда родит, снесет чадо Ея* (ст. 4); ниже также указывается вражда змия с самыми небожителями и женою (ст. 7–13). Между тем ее *сын мужеск* предполагается в безопасности и удалении от козней змия. Видно, что не только в самую жизнь и дух возрожденного во Христе народа введены благодатно-духовные воззрения Православия, но этот народ и внешним образом поставлен в некоторое отдаление от области движения и преобладания одного духа властолюбивого и посягающего на равно-Божественное достоинство, который опустошил целую треть одержания Церковного. Видно, что этот народ стал жить, духовно-

—419—

православною жизнью, не входя в столкновения и связи с потесненною, хотя и христианскою областью поверженных на землю небесных звезд. При сем само собою разумеется, что такой новообращенный народ поставлен и стал жить небесными

воззрениями и небесным духом Православия именно так, как еще новорожденное чадо Церкви и благодати, – нуждаясь в руководстве своих просветителей, вразумляясь особенно благодатным чином и принадлежностями Богослужения, непосредственно действующими на дух и самые чувства и проч. Само собою также разумеется, что различные члены сего новообращенного народа не иначе, как в разных степенях, по мере своей веры и сообразно своему званию, имели возвышаться к Богу и престолу Его. Наконец, паче всего будем помнить и иметь в виду, что сей народ назнаменован в Апокалипсисе, как благодатное во Христа чадо самой Матери Божией, и, следовательно, имело быть восхищено к Богу и престолу Его, под кровом и ходатайством Пресвятой Богородицы.

А жена бежа в пустыню, идеже име место уготовано от Бога, да тамо питается дний тысячу двести и шестьдесят. Объясним по обычаю, сначала частные понятия, а потом изложим и общую мысль всего стиха.

В образе жены, убежавшей в пустыню, как уже знаем, представляется Православная Церковь, которая послужила возрождению новообращенного народа. Но при сем не опустим и здесь из вида, что в образе жены отражаются и Боголепные черты лица Пресвятой Богородицы.

Образом *пустыни* определяется, по отношению к Церкви, внешнее ее положение. Какое именно? *Пустыня* противоположна местам населенным, каковы в особенности города. Когда Церковь водворяется в христианском государстве, ограждаясь совне гражданскою властью, законами и порядками сего государства; то она пребывает во граде, который, в сем смысле, и поименован в предъидущей главе, градом *святым* (11:2). Посему и наоборот, если Церковь, по внешнему положению своему в какой-либо стране, лишается покровительства христианских властей и выходит из ограды законов и учреждений хри-

–420–

стианского государства, – то такое внешнее положение Церкви и будет пустынею. Из продолжения Апокалипсиса,

можно не только подтвердить, но и точнее определить показанное значение пустыни. В гл. XVII Тайнозритель говорит, что он приведен был *в пустое место* (греч. «в пустыню»), и здесь увидел блудницу, сидящую *на звере, исходящем из бездны* и знаменующую град великий (см. 3, 8 и 18 ст.). Но образы *града великого* и *зверя, исходящего из бездны*, уже в предыдущей главе встречались нам и нами изъяснены: *зверь бездны* знаменует лживую веру или религиозный фанатизм магометанства, а *град великий* означает гражданскую область того же магометанства. Отсюда, открывается, что означенною пустынею, для Православной Церкви, предопределено быть именно опустошительному преобладанию над нею магометанства.

Значение *бегства* жены в пустыню, объясняется уже само собою из вышесказанного; это бегство есть выход Православной Церкви из-под покровительства и из ограды христианского гражданства в пустыню преобладания магометанского. Впрочем, настоящее бегство Церкви в сию пустыню не есть окончательное и совершенное водворение Православной Церкви в пустыне преобладания магометанского. Ибо и ниже (ст. 14), представляется жена еще не водворившеюся в пустыне, а только летящею в эту пустыню. Самое указание, в рассматриваемом нами месте только еще на *уготование* для жены места в пустыне, *да тамо питается* она определенное время, – подтверждает эту мысль, что совершенное водворение и препитание Церкви Христовой в пустыне относится еще к последующим временам. Итак, бегство жены в пустыню означает только предварительное и предуготовительное движение святой Церкви в пустыню магометанского преобладания. За этим *бегством* должно, по Апокалипсису, следовать еще *парение* или полет этой таинственной жены в пустыню (14 ст.), предварительно окончательного или совершенного водворения здесь жены.

Самое изображение бегства жены в пустыню, где уготовано Богом место для ее препитания, имеет очевидное сродство с следующими изречениями псалмов: *се удалихся бегая и водворихся в пустыни. Чаях Бога, спасаю-*

*щого мя от малодушия и от бури (Пс.54:8–9), так говорит Боголюбивая душа, смятенная от гласа вражия и от стужения грешнича, видящая беззаконие и пререкание во граде (ст. 4:11); и еще: имене твоего ради наставиши ля и препитаеши мя. Изведеши мя от сети сея и проч. (Пс.30:4–5), – так говорил молитвенник, преследуемый тайными кознями и открытою злобою врагов. Отсюда открываются новые знаменательные черты бегства жены в пустыню магометанского преобладания. Видно, во граде христианского государства, в котором водворилась Христова Церковь, – имели слишком умножиться молва и лесть, беззакония и пререкания, равно и опасности от козней врагов; и потому пустыня магометанского преобладания, при всей своей враждебности Христианству, была в распоряжениях Промысла благопотребным и нарочито устроенным убежищем, где Православная Церковь могла бы поддерживать, возгревать, питать свой дух Православия твердою пищей креста. Частные способы **препитания** Церкви в такой пустыне изъясняются из тех обстоятельств Церкви Ветхозаветной, когда, по изведении чад ее из Египта, до сорока лет препита их Господь в пустыне (Деян.13:18): для них манна сходила с неба, столп огненный и облачный показывал им путь, вода истекала из камня, враги низлагаемы были оружием молитвы Моисеевой. Видно, что и чада Христовой Церкви не только в предначинательном бегстве, но и по вселении своем в пустыню магометанского преобладания имели беспрепятственно пользоваться небесною манною Слова Божия и таинств, облаком и огнем благодати, оружием благоприемлемой молитвы и проч.*

Период времени, назначенный для препитания Церкви в известной пустыне, по Апокалипсису объемлет **тысячу двести шестьдесят дней**, т.е. столько же, как и период могущественного свидетельства двух пророков, указанных в предыдущей главе (11:3). Означенное число дней составляет, полагая на месяц круглым числом по 30-ти дней, ровно 42 месяца и, следовательно, три года с половиною Апокалипсического времени: – таинственный период времени,

строго соответствующий продолжению общественного Христова служения спасению людей или, что то же, созиданию новозаветной Церкви. Видно, что крестное, но духовно-

—422—

питательное поприще для Церкви строго соразмерено с Христовым крестоносным служением, как своим основанием и первообразом. Но за этим возьмем во внимание и то, что апокалипсические три года с половиною объемлют, как известно нам из предыдущих исследований (см. 11:2, 3 сл. 9:15) около трех с половиною веков исторического времени. Такое определение апокалипсического исчисления времени для нас уже оправдано, было выше самыми событиями, без противоречия слову Христову: *несть ваше разумети времена и лета, яже Отец положи в Своей власти* (Деян.1:7). Апокалипсическое исчисление времени определилось для нас самым откровением, раскрытым событиями. Но спрашивается: с какого предала начинается в настоящем месте Апокалипсическое исчисление времени? Означенное продолжение времени назначено собственно уже для препитания и, следовательно, для окончательного вселения Церкви в пустыне, что настоящим бегством жены в пустыню только еще приготавлилось. Итак, около трех веков с половиною назначается для магометанского преобладания над Православною Церковью уже после всецелого падения в ее области прежнего христианского гражданства, после покорения магометанами всех остатков этого гражданства.

По отношению же к лицу Богоматери, отображающемуся в изображении жены, — место, уготованное для жены в **пустыне**, указывает на какой-либо пустынный удел или жребий, предназначенный от Бога для вселения и проявления особенной благодати Богоматери; возделенная для материнской любви Богородицы **пища** есть вера, любовь и упование на Христа, а по Христу и к Ней обращенные с особенною силою; самые слова: **жена беа в пустыню**, могут указывать на прибежище Богоматерней благодати, открытое вере в пустынножительстве.

Соображая все раскрытые выше частные понятия сего стиха, общую его мысль относительно Православной Церкви так можем изложить в связи с предыдущим: «когда новый мужественный народ обратится к Православной вере, и восприимет верою Христа, то послужившая этому его возрождению Христова Церковь имела сделать быстрое и сильное движение к выходу из **святого града** православной

—423—

Империи **в пустыню** магометанского преобладания. Впрочем, это должно было послужить отнюдь не ко вреду и ниспровержению этой Церкви. Напротив, сим образом Господь Бог предуготовлял заблаговременно то, чтобы, при умножении в прежнем христианском гражданстве корыстолюбия и хитрости, смущений и пороков, равно и опасностей от козней врагов Православия, — пустыня магометанского порабощения послужила для Православной Церкви временным убежищем, где она наконец на целые три века с половиною и водворится и, по благодати Христова крестоносного за Церковь пути, будет поддерживать в себе дух Православия твердою пищей креста и питать своих чад своими духовно-благодатными способами». Таково значение всего стиха относительно самой Церкви. — Возводя же взоры к отражению, в образе жены, Богосветлого лица Богоматери, мы должны прибавить к сказанному следующее: «в показанных обстоятельствах Церкви Православной, Сама Мать Божия будет, видно, иметь в какой-то пустыне Свой удел или жребий, еще прежде указанный от Бога для вселения особенной Ее благодати, и в сей пустыне будет находить вожденную для Ее материнской любви пищу особенных веры, любви и упования на Христа, а по Христе и к Ней обращенных, как и Сама откроет здесь для веры особенное убежище Своей любви и благодати».

Раскроем теперь рассмотренную часть пророчественного видения, изображаемого в главе XII-й, в самых событиях или в историческом исполнении.

После торжества Православия, в каком явилась Церковь при Императрице Феодоре, и на какое мы уже имели случай указать, — был еще особенно важный случай для Вселенской

Церкви явиться в солнечном свете правой веры, с поправлением изменений и нововведений, сделанных по измышлениям человеческим, – явиться Церковью истинно Апостольскою, имеющею и признающею Единого Главу Христа для всего вселенского церковного состава. Это было в 879 году на соборе, на котором были представители всех в мире частных церквей и который посему некоторые называют (как и он сам называл себя) **Вселенским:** на сем Соборе, восстановившем Константинопольского па-

–424–

триарха Фотия, утверждено было соединение Церквей Восточной и Западной и отринуты нововведения, допущенные последнею. Отвергнув эти нововведения, Вселенская Церковь являлась попирающею луну изменчивых человеческих мудрований, облеченною в солнце Православия, с одною только Божественною Главою, носящею венец, составленный совокупно всеми двенадцатью Апостолами. Тогдашнее просвещение или область знаний, с одной стороны раскрывая внутренней свет христианства в вероучении, в нравоучении, в свящ. истории, в духовной поэзии и проч., а с другой – унаследова и очищая Христовым светом плоды древней классической мудрости, представляет также блистательную принадлежность тогдашнего состояния вселенской Православной Церкви. Такие просвещенные мужи, как св. Иоанн Дамаскин или упомянутый сейчас Фотий патриарх, были наилучшие представители современного им просвещения, во всей его широте.

В это самое время, столь светоносная Православием, или животворным правомыслием, Церковь готовилась и уже предначинала возрождать великий народ, известный уже тогда своим (хотя еще диким) мужеством, и даже получивший и имя от славы: народ *Русско-Славянский*, (с другими Славянскими же племенами). Вот что говорит Фотий, главный деятель и предмет для действий упомянутого выше великого Собора: «И тот народ, о котором многие много рассказывают, и который в жестокости и кровопролитии все народы превосходит; оный глаголемый *Рос*, который, поработив живущих окрест его и возгордись своими

победами, воздвиг руки и на Римскую Империю: и сей однако ныне пременил языческое и безбожное учение, которое прежде содержал, на чистую и правую христианскую веру, и вместо недавнего враждебного на нас нашествия и великого насилия, с любовью и покорностью вступил в союз с нами; и столько воспламенилась их любовь и ревность к вере (Благословен Бог во веки, взываю я с Павлом), что и епископа, и пастыря, и христианское Богослужение с великим усердием и тщанием прияли». (Выписка из окружного послания Фотия: см. Разговор между испытующим и уверенным, стр. 166). Между тем, как Церковь таким образом вопияла в сладких муках во-

—425—

жделенного рождения столь могущественная народа, вторгнувшийся в Церковь по поводу самого ее могущества и подчинить своему преобладанию целый запад Христианского мира.³⁶⁷ Таков именно был и доселе еще есть дух Римского папства³⁶⁸, которое низводит воззрения и направления веры от небесного и исполненного благодати и истины Главы Христа к властелину собственно земному, только возносящемуся превыше всего в Церкви, и вследствие этого действительно повергает как увлеченных им христиан, этих светил в мире (Фил.2:15), с неба благодатного Христова царства на землю только уже мирского гражданства, — так и подпавшую влиянию его область христианского просвещения. Не с преобладанием ли на Западе папства начались там столь сумрачные и невежественные, так Называемые, *средние века*?

Конечно, папство не касалось большей части истин, утвержденных Вселенскими Соборами; но тем не менее, здание самой Христовой истины, даже в самых *горних* своих частях, подверглось растлевающему влиянию древнего змия. Так, посягая на равнобожественное достоинство Вселенского главенства, папство дерзнуло приписывать и Самому Божественному Главе Церкви — Единородному Сыну Божию некоторое также совместничество с Отцом по отношению к личным свойствам, именно отъемля у Бога Отца славу быть единственным началом и корнем для других лиц Божества, а напротив утверждая исхождение Св. Духа от Отца и вместе

Сына. Потом, папство стало приписывать некоторое совместничество и Пресвятой Богородице со Христом Богом, именно утверждая, что Пресвятая Дева

—426—

нисколько не причастна была Своею природою к первородному греху, и, следовательно, не нуждалась в искупительной жертве и заслугах Христовых. Кроме того, совместничество со Христом и с Его благодатью папством внесено и вообще в Церковь небесную или торжествующую; ибо оно стало утверждать, будто прославленные святые совершили дел праведных более, нежели сколько требовал бы долг пред Богом; тогда как на самом деле и самая праведность их есть благодатная, полученная от Бога живою верою во Христа (Флп.3:9). Что касается до заблуждений и притязаний папства, относительно Церкви воинствующей или странствующей на земле, — дух папства, догматически утверждающего свое равнобожеское главенство над Вселенскою Церковью, и великую ее часть действительно покорившего себе, открылся в недрах Церкви истинно, как великий дракон, сатанинский дух гордыни, не желающий знать никаких пределов. Чтобы убедиться в этом, для этого надо последовать воззрению Тайновидца на самую существенную силу лжи: именно — следует вникнуть в глубину папства, насколько оно есть ложь, не касаясь ни того, сколько и в области папства есть остатков от истины или Православия, ни того, сколько и римские христиане могли бы возвышаться над ложью папства, чрез верность остающейся и у них истине³⁶⁹, но притом не забывать, что люди здесь во всяком случае жертва обмана, а самое существо и корень лжи папизма — ниже человечества. Идея и стремление папства взять над верою власть, и притом абсолютную, и чрез это отвлечь веру от возглавления единственно только в Самом Господе Христе и отнять у верующих, обуславливаемую этим, благодатную свободу детей Самого Бога, — это есть мысль и движение, очевидно, не Духа Христова, Духа усыновления и сыновне-самостоятельной свободы, но противоборного Ему духа деспотической тирании над человечеством. Затем, явно-ложная мечта о непогрешимости простого, хотя и возведенного на Римскую

святительскую кафедру, человека, и, следовательно, о бесконтрольной верности всего духовного движения и направления, самовластно сообщаемого этим

–427–

человеком всей своей церкви и ее католичеству, с осуждением держащихся только одного Главы – Самого Христа – в погибельном заблуждении, – отсюда гордое притязание на неограниченное духовное самовластие этого человека над всею иерархией и всем составом Христовой вселенской Церкви, над царями и царствами христианскими, – мало того, посягательство на подчинение человеку самой Божией истины чрез верховное его право определять смысл Св. Писания, догматы веры и церковные правила, безапелляционно апробовать для веры вселенское церковное предание, – самовластное человеческое, по собственным видам, управление или распоряжение благодатью спасения нашего, прощения грехов грешным и прославления самих святых в Церкви: все это свойственно, к своей силе, не простым немощам и преткновениям или падениям человечества, а явно сатанинскому самообожанию, соединенному притом с осязаемою ложью ада. А между тем История, со всею поразительностью раскрывшая все эти крайности Папства в продолжение веков, не позволяет нисколько их ограничивать или смягчать.

Следует теперь посмотреть на развитие из показанного сейчас существа лжи папской, полной ее системы: тогда мы ближе и обстоятельнее разберем и семь венценосных, и, следовательно, господствующих, голов и десять рогов змия, которых только общий смысл нами выше указан. Так, насколько папство есть ложь или отрицание Православия, оно в этом отношении или значении своем имеет господствующую задачу – не облечение христиан в Самого Христа, в Его свойства, мудрствование и добродетели, но распространение и упрочение римского самовластия над миром, – не раскрытие в верующих Христова свободно-сыновнего Духа, но напротив поработительное закрепление духа их за римским престолом, – не соединение со Христом в вечную жизнь души и самого тела

равно всех верующих, но организацию их, в здешней жизни, под главенством папы и клерикальным преобладанием, – не духовное исправление грешников, но принятие раболепных их услуг и пожертвований, с наградой за это отпущения грехов и нераскаянным; и главными деятелями всего этого служат и, по существу пап-

—428—

ства, должны служить избранники самого священства³⁷⁰, которые, притом, и самую щедрость Христовой благодати, в освящении брачного союза и в снисхождении ее к облегчению самых физических недугов, хотели бы обратить в противоблагодатное клерикальное господство над христианами на стезях и жизни, и смерти. Так Папство, насколько оно есть отрицание Православия или ложь, по самому существу своей лжи, направляется к коренному парализованию и усыплению силы всех семи спасительных таинств, без чего живое возглавление христиан в одном Самом Христе, никогда бы, конечно, не уступило никаким человеческим, а в источнике сатанинским, усилиям взять власть над верою и Церковью, и власть верховную. Вот эти семь змииных, и притом венценосных голов, которые злоухищряются достигать сначала того, чтобы обольщаемые христиане самую седмочисленную в таинствах и отсюда в дарованиях Св. Духа, *благодать* Христову *принимали* более или менее *вотще*, и который чрез это достигают и самовластного заправления обманутыми христианами, по духу лжи папской. Под таким направлением, этим христианам внушается, как самая первая заповедь Закона Божия, веровать в папское главенство над христианством; протестующие против этого здравая вера и простой здравый смысл представляются им, как кумиры язычества; святыня всего священного ими чтится и особенно церковные учреждения, даже прямо Богослужебные, соблюдаются ими, по заповедям папства, не иначе, так сказать, как под углом верования в самозванное земное главенство над Церковью и потому в характере не благодатной свободы и светлого разума, а клерикального преобладания, покровительствующего суеверию и слепому фанатизму. Что

касается до людей, папство не обинуется развязать верующих во Христа от обязанностей ко всяким

—429—

властям и авторитетам, даже к родным отцу и матери, если последние противоборны папству, — дозволить, а иногда, и предписывать *ad maiorem Dei gloriam* вопиющие нарушения правды, чести и любви, обманы и обиды ближних, посягательство на все, им принадлежащее и для них бесценное. Известны, например, польские катехизисы в этом роде и духе.³⁷¹ А что эти явления — не случайные и исключительные, а выражают самый дух и силу лжи папизма, доказательство тому — самое открытое и для рассуждающих неоспоримое: чем более кто из римских католиков верен и служит своему папизму, тем более входит в показанную двусмысленную и фальшивую нравственность. Монахи-иезуиты суть самые лучшие, верные и вместе наглядные, хотя и столь утонченные, представители папства в этом отношении. Так-то все десять заповедей Божия Закона успевает по своему исфальшивить дух лжи папистической, который в этом смысле и обладает и действует десятью рогами противоборства истине.³⁷²

—430—

Православная Церковь потому и смотрела на самое появление и первое распространение папских заблуждений в некоторых, именно славянских же, новообращенных племенах не иначе, как на пожрание драконом: «Достигла весть о сем нашего слуха, говорит о папских притязаниях и насилиях над болгарами патриарх Фотий, и мы поражены смертельным ударом в самое сердце, подобно, как если бы кто видел утробных чад своих, пред глазами его угрызаемых и терзаемых от зверей и змиев. Мы оплакивали их (болгарских христиан, которыми овладевали западные епископы), и оплакиваем, и для восстановления их от падения не дадим очам нашим сна и веждам дремания, доколе не введем их, поколику то возможно будет нам, паки в дом Господень». Как это напоминает апокалипсический образ жены, находящейся в болезнях рождения, и притом видящей змия, готового пожрать ее чад!

Сами паписты называют пап X века, в которых дух лжи папизма нашел достойных орга-

—431—

нов, чудовищными людьми, самыми отвратительными по жизни, самыми непотребными по нраву, гнусными, как нельзя более, во всех отношениях.³⁷³ О папе Вонифатие, современном нашему Равноапостольному князю Владимиру, вот что говорит западный современник: «ужасное чудовище Вонифатий, превзошедший всех нечестием, обагренный кровью своего предшественника Венедикта IX, возвратился (983) и погубили Апостолика (Иоанна XIV), страдавшего в смрадной темнице.³⁷⁴ Не наглядная ли правда, что истинно дракон западного папства усиливался пожрать Славяно-русский народ, при самом обращении его в христианство? Толпы миссионеров под разными названиями стремились на север покорить все здесь папе. Еще при благоверной Ольге немецкий император пробовал вовлечь Россию в круг власти папской. После бесполезного покушения обратить язычника Владимира к латинству, миссионеры папские пытались действовать и на христианина Владимира, и так далее.³⁷⁵ «Подлинно один Бог, как говорит История Русской церкви, спас Церковь и отечество русских от наводнения западного». К концу X века, при Равноапостольном Владимире, Православная Церковь, которая осталась только уже на Востоке, возродила Славяно-русский народ *банею пакибытия*. В XI веке верования, таинства, учреждения, вообще благодатный дух и порядок Православной Церкви столь глубоко и прочно успел войти в дух и жизнь новопросвещенного народа, что он представлял вполне благоустроенную и великую область митрополии, имеющей под собою до конца XI века одиннадцать епископий.³⁷⁶ Важнейшие города красовались множеством святых храмов; Священное Писание, Богослужебные книги, важнейшие святоотеческие творения были переведены на отечественный язык; были уже обители, плодоприносящие зрелую духовную жизнь святых и чудодейственных подвижников; были уже многие прославленные святые из чад Российской церкви. Вообще, дух

детской, но благодатно-светлой и сознательной веры и любви ко Христу и Его истина, или

–432–

Православию, дух детского, но не рабского послушания своей матери – Греческой церкви, строгости и искренности в соблюдении церковных постановлений одушевлял новонасажденную церковь и становился общественным духом народа.³⁷⁷ Сам Христос Господь вселялся благодатно в духе народном.

Чтобы видеть, как точно в Апокалипсисе определены характер и благодатное назначение Славяно-русского народа, проследим хотя бы бегущим взглядом и последующую историю воспитания и возрастания во Христе нашего народа. Разобщенность с папским Западом обеспечивала новоблагодатную жизнь сего православного народа: так что это, мужественное, впрочем, дитя веры и благодати точно взято было к Богу и престолу Его, уединясь от шумного движения и сложных отношений папского Запада. Сонмы святых Божиих из святителей, из князей, из подвижников обителей, собиравшихся из среды всего народа, не торжественно ли опровергают самими собою заверения нынешних нигилистов и их патриархов, будто в старинной Руси не жили разумною человеческою жизнью? Рассеянных по всей нашей земле бессмертных семян нетленных св. мощей, плодотворенных духовною почвою древнерусскою и доныне живящих народный дух, не закроют плевелы лжемыслия и легкомыслия, хотя бы они были собираемы из всего мира нашими, сдвинутыми с основ православно-русского духа, жалкими умниками. Но и самые отроческие и юношеские вспышки и порывы естественной греховности, от которой не свободен как человек, так и народ в самом состоянии возрождения, нашли себе в древней России по крайней мере **домашний** выход и разрешение в междоусобицах. Эти междоусобицы, впрочем, не раздували в князьях и княжествах Русских (за исключением немногих частных случаев), злопамятной и мстительной на целые роды и столетия взаимной ненависти, и не разрушали народного единства, которое выражалось духовно в церковно-

православном единении, а граждански в единстве
правительственного рода, имеющего одного главу – великого
князя, бывшего вместо отца, отвечаю-
(Продолжение следует)

**Журналы собраний Совета Императорской
Московской Духовной Академии за 1914 год //**
**Богословский вестник 1915. Т. 1. № 1. С. 225–272 (5-я
пагин.)**

–225–

мого предмета, но автор каждый раз сознательно останавливает это естественное ее влечение и такой, например, глубокий и, главное, центральный для его темы вопрос, как вопрос о первородном грехе догматически решает на протяжении трех страниц (166–168).

Однако, едва ли можно слишком обвинять автора за такое ненормальное направление его работы. Дело в том, что по вине внешних обстоятельств, не без личного, впрочем, участия автора, он остался при исполнении своей работы без живого руководства, что при указанном выше отсутствии печатных образцов, о котором говорит и сам г. Авраменко (12), естественно повело к тому, что он всецело, как в отношении метода, так и самого содержания своего сочинения доверился тем самым миссионерским «статейкам» и «брошюркам», о которых с такой иронией отзывается в предисловии своей работы, и которые прямо называет жалкими (11), тогда как его сочинение может избежать подобного эпитета лишь в том случае, если им обозначать только незначительный объем, как его, вероятно, и понимал сам г. Авраменко.

Как бы то ни было, то теперь приходится оценивать сочинение г. Авраменко уже не с точки зрения того, в каком направлении он должен бы был разрабатывать его, а в каком он его на самом деле разработал. Главную массу сочинения составляет разбор текстов св. Писания, указываемых нашими сектантами-рационалистами и превратно истолковываемых ими для обоснования отрицания как таинства крещения вообще, так и крещения младенцев в частности. Автор стремился собрать как можно больше подобных текстов и поэтому ознакомился с большим количеством книг, брошюр и статей, посвященных как вообще сектантскому вероучению, так и в частности их учению о

таинстве крещения, а также пересмотрел несколько сектантских журналов и брошюрок. В этом знакомстве, как с некоторой долей сектантской литературы, так и с огромным количеством миссионерских произведений надо признать бесспорно положительную и практически полезную сторону годичной работы автора над его сочинением. Тем с большим удовлетворением нужно отметить эту сторону труда г. Авраменко, что вся сектант-

—226—

ская литература, цитуемая в его сочинении, и некоторая часть миссионерской, за полным отсутствием первой и недостатком второй в академической библиотеке, добыты лично автором у представителей противосектантской миссии, за что он и свидетельствует им в своем сочинении глубокую благодарность.

Жаль только, что подавляющее количество миссионерских пособий при сравнительно небольшом числе настоящих источников в виде сектантских произведений не дало возможности г. Авраменко самостоятельно разобраться в сектантском учении или, по крайней мере, его аргументами и совершенно потопило его собственную мысль массой не всегда доброкачественного материала. При чтении сочинения сразу становится очевидным, что автор теряется в обилии найденных им сведений и, как всякий, у кого «разбежались глаза», безотчетно схватывает первое попавшееся и наполняет им свое сочинение. В результате получилась даже не мозаичная работа, ибо и мозаика представляет какое-нибудь определенное изображение, а просто-бесформенная куча отовсюду надерганных текстов с их комментариями без малейшего признака самой элементарной систематизации их. На протяжении всего сочинения для читателя остается совершенно непонятным, почему после разбора такого текста автор переходит к этому, а не другому какому-нибудь, так как у него сплошь и рядом стереотипной фразой («Еще сектанты приводят»...) соединяются совершенно различно относящиеся к учению о крещении тексты. Вот для примера ничуть не выделяющееся по своей неожиданности в общем порядке

сочинения сочетание сектантских аргументов (143–146): 144 тысячи апокалипсических старцев (14:1–4), о которых не сказано, что они крещены; «Кровь Иисуса Христа... очищает нас от всякого греха» (1Ин.1:7); вода – стихия, а стихии, по слову Писания, прейдут (2Пет.3:10). И, это, повторяем, совершенно типичная для рассматриваемого сочинения «последовательность», где при каждом новом шаге автора все ярче и ярче открывается полное отсутствие какой бы то ни было классификации разбираемых сектантских аргументов, от чего при их опровержении автор принужден бесконечно повторяться (ср. 66–69, 74, 89, 92, 97, 99, 113, –227–

120, 127, 134, 137, 140, 153, 170, 180, 198, 224, 230, 240, 251: здесь насчитывается 7 плодов крещения, а на 154 – только 4; 258). Очевидно, сам автор не знает, почему он так именно расположил свои тексты, а не иначе как-нибудь: у него совсем нет нити, связующей их, так как он не потрудился возвыситься над ними, обнять их одними взглядом и определить сравнительное отношение каждого из них к разбираемому учению. Это было для него тем труднее, что он, как замечено выше, совсем не имел дела с самым сектантским учением, теорией, которая при его поверхностно полемическом отношении к ней естественно свелась у него на одно пустое **нет**; поэтому г. Авраменко и принужден был разбирать одни тексты, независимо от самого обосновываемого ими учения. Словом, в отношении г-на Авраменко к материалу для его сочинения случилось то, что покойный проф. А.И. Введенский называл нам: «нацепить 50 вагонов, и ни одного не сдвинуть с места». г. Авраменко гораздо больше читал или даже вообще разыскивал материал для своего сочинения, чем думал над ним.

В предисловии к своему сочинению г. Авраменко обмолвился, что работали по первоисточникам (12), понимая, вероятно, под этим громким термином те сектантские произведения, какими он пользовался; но как по количеству их самих, так и по количеству заимствуемых из них сведений этого рода источники занимают слишком скромное место в

сочинении, чтобы сказать, что оно написано по ним. Из 127 номеров в перечне «главных источников и пособий» только 24 представляют собой или целиком, или частью сочинения сектантские (№ № 3 и 67–89), но и в их числе г. Авраменко называет целый ряд таких, которые никакого отношения к его теме не имеют (№ № 71–77). Правда, среди этих последних мелькают такие заглавия, которые без знакомства с содержанием самых брошюр могли бы навести неосведомленного читателя на предположение, что в них есть что-нибудь на тему г. Авраменко («Крещение Духом Святым», «Исполнение Св. Духом»), но на самом деле эти брошюры трактуют о переломе в нравственном сознании человека под влиянием усвоения им сектантского учения о спасении

–228–

(«Я уже спасен!» – см. 45–47 стр. первой из назв. брошюр, доктора Торрея); о крещении здесь говорится лишь в качестве аналогии и никакого учения о нем не сообщается (5–6, 10 и 32 стр. брошюры Торрея; замечательно, что во второй из названных брошюр – Инвуда, по существу своему представляющей простой перифраз первой, совсем даже и не упоминается о крещении, каковое слово, как и в заглавии, везде заменено словом «исполнение»). Но самое главное в этом отношении то, что автор совсем и не пытается воспроизводить сектантское учение о крещении по этим сектантским произведениям: действительным «первоисточником» в этом отношении для него являются миссионерские сочинения, где это учение, верней, его аргументы давно собраны; лишь изредка, – по большей части там, где миссионерское показание совпадает с известным г. Авраменко сектантским, – он цитирует и это последнее; а иногда, даже имея под рукой сектантское произведение, г. Авраменко выдержку из него все-таки заимствует из миссионерского сочинения, лишь проверив цитату последнего. Так пересажены в рассматриваемое сочинение (224–226) из «Обличения лжеучения рус. сектантов рационалистов» Кальнева (624–627) шесть отрывков сектантских песен и только один, и то – совершенно не идущей

к делу (под 2-ой цифрой), приведен, по-видимому, самостоятельно.

Кроме того, так как задачей г. Авраменко было не только воспроизвести сектантское учение, но и разобрать его и притом разобрать, как он сам говорит (114), на основании Слова Божия, то стремление работать по первоисточникам налагало на него обязанность при разборе того или иного текста обращаться к свящ. подлиннику. Это сознает и сам г. Авраменко: он: 1) в одном месте приводит целую греческую тираду (70 стр. – Мф.28:19–20) и употребляет греческие слова: 2) βαπτισμός (71 и 74) и 3) μυστήριον (58). Однако было бы чрезмерной доверчивостью к нему думать на этом основании, что он обращался при этом к греческому тексту Нового Завета.

1. В греч. тираде сразу обращает на себя внимание обилие ошибок в надстрочных знаках (16 ошибок на протяжении двух стихов): тяжелое ударение везде заме-

–229–

нено острым, а густое придыхание или совсем опускается, или заменяется тонким. В одном из пособий г. Авраменко (Оболенский «Критический разбор вероисповедания рус. сект.-рационалистов» – 203 стр., прим.) приводится по-гречески как раз это место и с тщательным повторением тех самых ошибок, какие делает г. Авраменко (курьезно, что у Оболенского пропущено ударение в одном слове, – без ударения переписывает его и г. Авраменко). Замечательно, что сам г. Авраменко заметил неладное в греческом тексте Оболенского и, переписывая его, три раза пытался исправить слишком грубые опечатки, но только один раз его поправка оказалась удачной (перенос придыхания в двугласной с первой гласной на вторую; неудачные случаи; у Оболенского – ἰδοῦ. ἡμέρας, у г. Авраменко – ἰδοῦ. ἡμέρας, нужно ἰδοῦ. ἡμέρας), очевидно, исправление производилось по доверию к собственной осведомленности в греческом языке, а не по подлиннику,

2) Приводя всю эту тираду для того, чтобы разобрать «некоторые слова этого текста филологически»; г. Авраменко останавливается лишь на одном слове βαπτίζοντες и поясняет его словом βαπτισμός (71); то же слово, но уже с ударением, он

приводит и ниже, когда хочет говорить, как будто о самом таинстве (75). Однако на языке Нового Завета крещение в смысле религиозного акта, так или иначе связанного с христианским крещением, обозначается словом τὸ βάπτισμα (Мк.1:4; Мф.21:25 пр.: Мр.11:20; Лк.20:4; Деян.13:24; 18:25; 19:3; Кол.2:12 и др.); к нему обязательно и должен бы был апеллировать г. Авраменко, если бы имел дело с греческим текстом; теперь же он ни разу не упоминает того слова, которым на языке Нового Завета обозначается предмет его исследования, так как βάπτισμός упоминается там всего три раза, причем 2 раза ясно обозначает ветхозаветный (один раз даже – фарисейские) омовения (Мр.7:4; Евр.9:10) и только один раз (Евр.6:2), по-видимому, – христианское крещение.

3. Место разбираемого сочинения, посвященное слову μυστήριον, настолько характерно как показатель не только отношения г. Авраменко к свящ. тексту, но и вообще самых приемов его работы, что мы приведем здесь его

–230–

целиком». «Слово «тайна», μυστήριον в Св. Писании не обозначает общего понятия таинства в нынешнем его смысле и прилагается только к семи важнейшим священнодействиям в отличие от других, не имеющих такой важности. А оно употребляется в разных смыслах: во 1-х, в смысле внутреннего состояния души (Рим.2–28:29), (Кор.14:25); во 2-х, понятие тайна, в учении апостолов означает явление Господа на землю во плоти и проповедь о спасении в Нем (Кор.1:7; Еф.1:9; 3-а; Кол.1:26–27; 1Тим.3:16); в 3-х, слово «тайна» имеет смысл домостроительства спасения человека, которое Христос имел совершить (Лк. 4:43); Мф.9:35; Мк.1:14; иногда дело искупления и усвоение дела искупления (Ин.3:3–5); иногда частное общество верующих в Него, будущую Его Церковь (Мф.8:11–12); в 4-х, «тайна» в понятиях апостольских означает иногда учение о будущем обращении иудеев ко Христу (Рим.11:25) и всеобщем воскресении мертвых (1Кор.15 гл.)» (59 стр.). а) Прежде всего – ни в одном из двух, указываемых первой цитатой мест св. Писания нет слова μυστήριον. в первом (Рим.2:29) стоит ἐν τῷ ἥρῳ, а во втором (цитату надо дополнить: 1Кор.14:25) – τὰ

κρυπτὰ τῆς καρδίας. Если бы г. Авраменко справился в греческом тексте, то совсем не упоминал бы о том значении, какое приписывает слову μυστήριον в первой рубрике; б) В начале второй цитаты (Кор.1:7) ошибочно указана глава и опять пропущено указание: какое послание к Коринфянам (надо: 1Кор.2:7); в) В третьей цитате – опять целый ряд мест из Евангелия (Лк.4:43; Мф.9:35; Мк.1:14), где не только нет рассматриваемого слова, но и вообще уже о какой бы то ни было тайне не говорится; тоже самое – и в двух следующих цитатах: (Ин.3:3–5; Мф.8:11–12) не содержат в себе слов ни μυστήριον, ни κρυπτὰ; общее во всех указанных местах то, что в них упоминается о Царстве Божием или Небесном. Здесь же обращает на себя внимание то обстоятельство, что, с одной стороны, – выделено в специальную рубрику значение разбираемого слова, уже изложенное только в других словах в предыдущей (2-ой) рубрике; а с другой стороны – к нему присоединяется без выделения в особую рубрику; совершенно иное значение («общество

–231–

Верующих – Церковь»). г) Наконец, в последней цитате почему-то указана целая глава, хотя, само собой разумеется, место одного слова должно бы определяться точнее – чрез указание стиха, как это и делает везде выше г. Авраменко. Все эти странности, ставящие читателя в полное недоумение, легко разъясняются, если сопоставить приведенное место с двумя пособиями, вернее, источниками рассматриваемого сочинения: «Молоканство пред судом Слова Божия» Прот. Д. Орлова, стр. 53–60 и «Догматическое учение о семи церковных таинствах» А. Катанского, стр. 30–31.

а. Прот. Орлов, совсем не касаясь греческого текста, устанавливает значение слова «тайна» по одной славянской Библии. Конечно, это уже его дело – выдавать установленное таким оригинально-упрощенным способом значение за то, которое «слово *тайна* или *таинство* имеет по употреблению своему в учении церкви *Апостольской*» (53 стр. – курсив наш): о. протоиерей, по крайней мере, совсем не приводит греческого термина. А г. Авраменко, списывая у него эти значения,

подставляет к ним греческое слово, заимствуя его у Катанского (30–31), откуда он списывает первую фразу приведенной тирады; если бы он справился даже по русской Библии, то и тогда бы должен был задуматься над отсутствием в процитированном месте (Рим.2:28–29) чего-либо похожего на «тайну или таинство».

б. Второе значение и цитата к нему буквально заимствованы у прот. Орлова; у этого последнего находится (55) и опечатка; (Кор.1:7 вм. 1Кор.2:7).

в. Прот. Орлов, разобрав первые из указанных в этой цитате мест (из посланий к Кор. и Еф.), и переходя к двум последним (из посл. к Кол. и Тим.), говорит о них с новой строки: «Тайною Апостол называет проповедь о домостроительстве спасения рода человеческого *и* в следующих местах"... Г-ну Авраменко здесь по новой строке показалось, что речь идет о новом значении и он, выделяя его в особую рубрику, сносит слово *домостроительство* у Орлова с тем же словом на 31-й стр. Катанского и, начиная с этого слова, выписывает целую тираду (до слова «Церковь») уже с книги Катанского, при

–232–

чем пересаживает к себе без всякой проверки и большинство его цитат. Но вся эта тирада, указывающая у г. Авраменко третье значение слова *μυστήριον*, на самом деле у Катанского обозначает совсем иное, служа лишь придаточным предложением в такой связи: «Так как выражение царство небесное, царство Божие в устах И. Христа обозначало иногда все учение Спасителя и все вообще *домостроительство спасения человека, которое Он имел совершить, иногда частнее дело искупления, и усвоение дела искупления, иногда еще частные общество верующих в Него, будущую Его Церковь*, то и τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν обнимало у него все то, что входило в объем понятия царства небесного». Таким образом, определяя слово *μυστήριον*, вообще, г. Авраменко заимствует у Катанского выражение (мы его подчеркнули), указывающее значение совсем иных слов (Царство небесное или Божие), из какового понятия Катанский дальше лишь *выводит* значение слова *μυστήριον*, да и то не

самого по себе, а в связи с целым выражением: «тайны царства небесного». Из этого снесения объясняется, как, с одной стороны, неожиданное указание при выяснении значения слова *μυστήριον* ряда таких мест св. Писания (у Катанского они вынесены под строку, и мы их не воспроизводили), где ничего не говорится о тайне, так и, с другой стороны, нагромождение в одной рубрике совершенно различных значений этого слова.

г. Под 4-ой рубрикой г. Авраменко выписывает из Орлова (60 стр.) третье значение, и, как тот в последней цитате указывает целую главу, так это за ним повторяет и наш автор.

Особенно приходится пожалеть об игнорировании г-ном Авраменко греческого текста Н.З. потому, что обращение к нему иной раз придало бы бóльшую основательность противосектантской аргументами, а иной раз избавило бы нашего автора от необходимости прибегать для обличения сектантов к таким предположениям по поводу текста, самая возможность которых легко может быть устранена простыми обращением к подлиннику. Г. Авраменко с одинаковой самоуверенностью ссылается и на те места, где слово дитя обозначено *τὸ τέκνον* (2Ин.1 и 4 ст. – 268 стр.), *βρέφος* (Лк.18:15–260), и где стоит *παῖς*, *παιδίον* (Мф.19:13;

–233–

Мк.10:13 и мн. др.), я то и – *νεανίας* (Деян.20:9–268). Говоря по большей части о детях вообще, тогда как тема имеет в виду лишь младенцев, г. Авраменко изредка поясняет: «дети-младенцы» или прямо детей (*παῖς*) называет младенцами. Первое имеет место при замечании о благословении детей (260); цитируя соответствующие места Евангелия (Мф.19:13–15; Мк.10:14–15; Лк.18:15–16), автор не посмотрел даже по русской Библии, насколько благоприятствуют эти места предположению, что Христос благословил именно младенцев, а не подростков; а это для данного случая имеет существенное значение: если ко Христу были приведены уже сознательные отроки, то факт теряет силу для обличения сектантов. Термин первого Евангелиста как будто более благоприятствует такому именно пониманию. (Мф.19:13: *προσηνέχθη αὐτῷ παῖδιά*, в русской: приведены были к Нему дети): третье же евангелие,

наоборот, совершенно определенно говорит о ручных младенцах (Лк.18:15: προσέφερον δὲ αὐτῷ καὶ τὰ βρέφη, в русской: приносили к Нему и младенцев; προσφέρω, сравнительно с προσέρχομαι, подчеркивает отсутствие активности, личного участия; τὸ παιδίον, связанное с παιδεύω, непосредственно обозначает дитя уже подросшее, воспитательного возраста, «отрока», как в славянской Библии; тогда как τὸ βρέφος, непосредственно обозначающее даже зародыш, плод во чреве матери, может указывать только на младенца). Евангелие Марка объединяет оба показания (10:13: προσέφερον αὐτῷ παιδία). Очевидно, только таким снесением можно неопровержимо установить факт присутствия и младенцев в числе детей, которых благословил Господь. Бесцеремонная подмена евангельских детей вообще (παῖς) нужными для сочинения г. Авраменко младенцами имеет место в его выражении: «Спаситель, согласно пророчеству царя Давида «из уст младенец и ссуших совершил Себе хвалу» (Пс.8:3), был встречен младенческими восклицаниями: «Осанна Сыну Давидову» (Мф.21:15–16) (260–261). Не говоря уже о том, что Евангелист здесь указывает ближайшим образом отроков (см. и славянскую Библии), само собой очевидно, что восклицание «Осанна"... никак не могло быть младенческим; если же г. Авраменко хотел здесь опереться на пророче-

–234–

ство 8 пс., то гораздо лучше бы сделал, если бы привел его независимо от взятого им случая, ибо если Христос в ответ фарисеям и привел это пророчество, то едва ли не в таком же смысле, как, по другому Евангелисту, сказал: «Если они умолкнуть, то камни возопиют» (Лк.19:40). После этого рецензент не может не высказать сожаления, что г. Авраменко не поинтересовался, как называются в греческом подлиннике Н.З. те два предмета, которыми координируется его тема (крещение и младенец). По поводу сектантского толкования (Еф.5:26) наш автор говорит: «Под «банею водною» здесь нельзя разуместь *научение* и по самому буквальному смыслу слов «банею водною посредством слова». Если бы апостол сказал «банею водною глаголом», то можно было бы еще с

некоторым усилием доказать тождество понятий: баня водная и глагол; но апостол говорить: «банею водною посредством слова, или с словом"... Справка в греческом тексте, где стоять ἐν ῥῆματι, избавила бы г. Авраменко от опасности компрометировать защиту православного учения таким смелым предположением.

Из произведенного раньше разложения одной страницы разбираемого сочинения на ее первоначальные элементы и из последующих указаний можно было убедиться, что г. Авраменко не только не обращался к греческому подлиннику св. Писания, но не проверял даже по русской или славянской Библии тех цитат, какие по безотчетному доверию переписывал и своих действительных источников. Предательскую службу сослужила ему в этом случае упомянутая книжка Орлова. В прим. 81 стр. Орлов приводит начало 68 пс., по-видимому, по памяти и цитирует его 1-м стихом. Но дело в том, что первым стихом псалмов в большинстве случаев, как и здесь, является их надписание, так что начало самого псалма составляет уже 2-й его стих. Буквально списывая все примечание без ссылки на Орлова, наш автор повторяет и его ошибку (65 стр.), тогда как предшественник г. Авраменко по списыванию у Орлова – Оболенский (ор. cit. 198, прим. 2) самостоятельно исправляет эту ошибку. У Орлова же, по-видимому, заимствуется и указание тех мест из ветхозаветных пророков, где говорится об изъятии на верую-

–235–

щих даров Духа Св.; но Орлов (80) приводит их для того, чтобы подтвердить символическое значение воды по отношению к благодати, а г. Авраменко, вероятно, по недосмотру опускает это последнее указание (о символичности воды) и поэтому остается непонятным, почему это ему вдруг захотелось апеллировать к ветхому завету (63). Но справедливость требует отметить, что в цитате из Иезекииля г. Авраменко в этом случае опускает два ошибочно указанных Орловым места, оставляя одно верное (из: 11:19; 36:25; 39:29 г. Авраменко приводит лишь 36:25), но, возвращаясь чрез некоторое время к этой цитате (102), приводит ее уже целиком

из Орлова, замечая: «Эти места св. Писания мы уже разобрали».

В более близких отношении, чем к тексту св. Писания, находится работа г. Авраменко к творениям свв. Отцов: пространные, хотя мало идущие к делу и едва ли убедительные, выдержки из них свидетельствуют, что автор обращался непосредственно к ним. Но и здесь влечение к миссионерской литературе иной раз все-таки побеждает и неприятно дает себя чувствовать. Выписывая из книжки Оболенского мнение Златоуста о том, что апостолы были крещены Иоанном Предтечей, наш автор пересаживает в свое сочинение (73 стр.) от Оболенского же и цитату на соответствующее место из «Бесед на Деян. св. Ап.»; но, в то время как цитата Оболенского указывает место самой книги «деяний», по поводу которого Златоуст высказывает нужное соображение («Бесед. 1 – в толкован. на 5 ст. из 1 гл. Деян.»), г. Авраменко принимает ее за указание места в самой беседе Златоуста и, поэтому, указание стиха переделывает на указание страницы: «I беседа I глав. 5 стр.», тогда как данное место у Златоуста находится не на 5-й, а на 14–15 стр. (Изд. СПб. 1903 г. IX том). В другом месте (275), передавая, как бы своими словами, свидетельство св. Иустина Философа, г. Авраменко, хотя и цитирует его настолько точно, что не остается сомнений в том, что он имел данное место пред глазами, но буквально повторяет Оболенского (219 стр.).

В заключение характеристики отношения нашего автора к источникам его сочинения считаем своими долгом

–236–

указать ему два больших сборника материалов сектоведения, оставшихся почему-то вне поля его зрения, теми более, что оба они имеются в нашей библиотеке, это – Еп. Алексия и Бонч-Бруевича. Обращение, по крайней мере к первому из них, не только избавило бы г. Авраменко от необходимости беспокоить гг. миссионеров заимствованием у них некоторых брошюр: «Краткие правила веры... молокан Донского толка» З.Д. Захарова и «Баптистский катехизис» изданы Преосв. Алексием (первые под № 306–485 стр., а

второй под № 307–495 стр.), но и пополнило бы скудость его сведений о сектантском учении «из первых рук»: № 301 «Правила вероисповедания новообращенного русского братства» – см. на 479; а также: 522, 530 и 540 стр.; но особенно полезным был бы г. Авраменко документа под № 311: «Участь за гробом младенцев крещенных и некрещенных» – 515 стр.

Теперь рассмотрим отношение г. Авраменко к его пособиям. Мы уже могли видеть, что этим последним у него часто придается значение источников. Но что же это за произведения, которыми г. Авраменко так непозволительно широко пользуется? Это – более или менее подробные миссионерские сочинения против сектантов: из них г. Авраменко заимствует громадное большинство указываемых им сектантских аргументов, ими же широко пользуется и для опровержения этих аргументов. Но так как эти последние представляют собой исключительно ссылки на св. Писание, то само собой понятно, что работа г. Авраменко в своей преобладающей части оказалась работой по истолкованию отдельных мест св. Писания; естественно было бы, вследствие этого, ожидать, что видное место среди его пособий займут серьезные труды по экзегетике. На самом же деле г. Авраменко в перечне своих пособий называет лишь два подобных труда: Барсова и Еп. Феофана; но, не говоря уже о том, что этот выбор двух трудов, преследующих гомилетически – назидательные цели, совершенно не отвечает догматическим и положительно фактическим интересам сочинения г. Авраменко, следов даже этих 2-х пособий совсем незаметно на истолкованиях г. Авраменко, представляющих собой типично миссионерскую «экзегетику», где в пылу полемики по приме-

–237–

ру самих сектантов не всегда считается грехом навязать тексту смысл, какой лишь хотелось бы найти в нем, или остроумным выкриком отделаться от указываемого сектантами текста, требующего для себя более глубокого и серьезного исследования. Говоря о крещении ап. Филиппом целой Самарянской общины (267), г. Авраменко два раза на одной

странице цитирует в кавычках: «Крестились *все*, внимавшие Симону от малого до великого (Деян.8:6–25)». На самом деле такого текста нет: подчеркнутое г-м Авраменко *все* и дальнейшие слова в книге Деяний относятся не к факту крещения, а лишь к факту слушания Симона Волхва («находился в городе некоторый муж именем Симон... ему внимали *все*, от малого до большого» 9–10 ст.); о крещены же Диак. Филиппом лишь сказано, что эти слушатели Симона, «когда поварили Филиппу..., то крестились и мужчины, и женщины» (12 ст.): не только слова «от малого до большого», но даже слово *все* как раз в речи о крещении опущены. Указывая для доказательства наличности в общинах первых христиан крещеных детей на случай падения юноши Евтиха из окна во время проповеди ап. Павла в Троаде (268 стр. – Деян.20:9), г. Авраменко сам, по-видимому, чувствует, как далеко от этого юноши до грудных младенцев, и поэтому, описывая данный случай своими словами, произвольно прибавляет... «Евтих..., будучи слишком молод»... Или еще – не менее красноречивый пример толкования, где указан и самый источник его (140): «Неправильна ссылка сектантов (и) на благоразумного разбойника, который спасся на кресте без крещения, во 1-х, не идти же нам всем в разбойники, чтобы пред смертью одним исповеданием спастись (Варжанский «Оружие правды» 76 стр.)». Понятно, что при таком отсутствии у г. Авраменко стремления хоть сколько-нибудь выбирать среди найденных им объяснений мест св. Писания в его толкованиях едва ли не каждого текста можно встретить более или менее заметные недостатки то в отношении приемов толкования, то – самого их содержания (Стр.: 62, 71, 74–75, 77–78, 79, 87–88, 95, 115, 118, 124–128, 132, 134, 137–139, 144–145, 149, 186–187, 196–197 и 285).

Для замечания о возникновении баптизма г. Авраменко (44 прим. 1) пользуется статьей А.Я. Дородницына (ныне –238–

Преосв. Алексия) из Екатер. Епарх. Ведомостей № 9 –1895 г., вошедшей впоследствии в его «Историю религиозно-рационалистического движения на юге России во второй

половине XIX века» («Правосл. Соб.» 1907 г., том I, стр. 457: «История секты баптистов»). Хотя в данном случае г. Авраменко, правда – бессознательно, напал на единственное у нас серьезное исследование по данному вопросу, но то, что он заимствует из него, оказывается заведомо ошибочным. Преосв. Алексей вслед за своими немецкими пособиями причиной выделения секты баптистов из лютеранства считает отрицание ими действительности крещения детей, но символические книги лютеранства, открывая с одной стороны, что сами представители последнего не могли слишком резко расходиться по этому вопросу с анабаптистами, указывают целый ряд других более глубоких причин возникновения баптизма (см. отзыв проф. В.А. Керенского о названном исследовании – Приложение № 3 к Журналу Совета Казан. Дух. Академии № 64 за 1910 Г.).

Если нельзя ставить в вину г. Авраменко этого упущения, так как исторические сведения не составляли самостоятельного предмета его работы, то полное отсутствие самой элементарной критики или даже простой осторожности по отношению к тем пособиям из миссионерской литературы, которыми г. Авраменко безотчетно следует даже в методе своей работы, не может представлять собой столь же невинного свойства этой последней. Совершенно необъяснимой оказывается, например, чрезмерная привязанность его к лубочному по обилию опечаток и наивно полемической постановке исследования произведению прот. Орлова. Выше мы уже имели случай видеть эту зависимость относительно содержания, теперь укажем случай зависимости самого метода работы г. Авраменко от Орлова. Начиная разбор сектантского воззрения на крещение и их отрицания таинства вообще (с 56 стр.), г. Авраменко заимствует формулировку этого отрицания у Орлова (50–52 стр.), где в качестве аргумента к подобному отрицанию со стороны молоканина Уклеина указывается то обстоятельство, что с пришествием Христа все тайны открыты (Мф.13:11; Еф.3:9) и, поэтому – мол никаких тайн,

–239–

таинств у христиан быть не должно. Не обращал внимания на то, что подобный аргумент – ни больше ни меньше как

простая увертка, пустая игра слов, прот. Орлов долго (53–62) останавливается на его разборе и только вдвое меньшую часть отдела о таинствах (62–68) посвящает положительному обоснованию христианского учения о таинствах. Вслед за ним и г. Авраменко, желая опровергнуть отрицание таинств вообще, сжато приводит по Орлову (59 – выше это место буквально выписано) опровержение этого пустого сектантского аргумента и, вероятно, заключая, что отрицание таинств таким способом окончательно ниспровергнуто, лишь кратко приводит по Катанскому элементы истинного представления таинства (60). Очевидно, что в таком случае г-ну Авраменко лучше было бы совсем не касаться принципиального отрицания таинств. Тем досадней, рабское следование данному пособию и именно в данном его месте со стороны г-на Авраменко, что у него под руками было прямое указание недочетов книжки Орлова и как раз относительно этого ее места. Вот что пишет по этому поводу Оболенский в своей книге, которой г. Авраменко не менее широко пользовался: «В рассуждении по этим вопросам (о таинствах вообще и в частности) автор (прот. Орлов) почти не рассматривает *самых оснований* молоканского лжеучения... и нередко без нужды *вдаётся в детальные подробности по вопросам второстепенным, как это сделано, напр., при рассуждении о значении самого слова «таинство»...* Вообще, сочинение Орлова, как первый опыт по обличению молоканства, далеко не достигает своей цели» («Критич. разбор вероисповедания рус. Сектантов – рационалистов» V стр.).

При таком выборе пособий, или, верней, при отсутствии какого бы то ни было сознательного выбора, понятно, как часто они коварно подводят беззаветно вверившегося им г. Авраменко. Как пагубно это положение дела отражается на цитации мест Слова Божия и на их истолкованы, – мы уже видели. Остановимся еще на некоторых частностях. Доказывая, что крещение младенцев практиковалось в первые III века христианства, г. Авраменко приводит (272–274) длинную выдержку из ареопагитика: «О церковной иерархии», где между прочим говорится: «...Бо-

–240–

жественным и нашим наставникам угодно показалось и младенцев допускать к тайне крещения» и сопровождает эту выдержку таким категорическим комментарием: «Это свидетельство Дионисия Ареопагита важно потому, что оно очень древнее, ибо Дионисий был обращен в христианство самим ап. Павлом (Деян.17:34); и под наставниками, естественно, разумел апостолов и в частности ап. Павла». Однако происхождение ареопагитик относится самое раннее к V веку (см. «Правосл. богосл. энциклопедия» Лопухина том IV, стр. 1077–1081), и предположение о близости их к апостолам вместе с курьезной цитатой из Деяний слишком характерно для миссионерской полемики, чтобы предположить, что сам г. Авраменко произвели подобную конъектуру. Мужа Ананию, крестившего ап. Павла (Деян.9 и 22 гл.), наш автор вслед за Орловым неизвестно почему называет Апостолом (73 стр. у Орлова, и у Авраменко), несмотря на то, что Оболенский, у которого г. Авраменко списывает комментарий к повествованию о крещении ап. Павла, за несколько строк пред тем задается вопросом о личности Анании и даже не высказывает и предположения, что это мог быть апостол (204 прим. 2).

Заканчивая рассмотрение приемов работы г-на Авраменко, рецензент не может не подчеркнуть неоднократно уже констатированной выше склонности его при изложении непозволительно близко держаться текста пособий, что, при упорном игнорировании необходимых в таких случаях кавычек и частом опущении цитат, должно быть квалифицировано в качестве главного недостатка сочинения, столь губительно влияющего на производимое им впечатление. Мы уже видели, в какие дебри несообразностей увлекает г-на Авраменко эта его манера, но для удержания от подобного соблазна на будущее время укажем еще один случай. Уясняя символическое значение в устах Спасителя слова «вода», Орлов разбирает (77–79) Его призыв на празднике Кушчей (Ин.7:37–38), причем, установив сначала смысл одной первой половины этого текста (37 ст.), для объяснения второй (38 ст.) сносит ее со словами Господа самарянке (Ин.4:14) и в качестве общего вывода говорит: «Как прежде Господь употребил выражения,

означающие телесные потребности: *кто жаждет, да пьет*: так и здесь Он же дары Св. Духа изображает чувственными чертами» (79). Таким образом, слово «прежде» у Орлова указывает на первую половину призыва на празднике, как это прямо и поясняется буквальным воспроизведение слов: *кто жаждет* и т.д., а словом «здесь» обозначена вторая половина. Г. Авраменко, буквально списывая у него комментарий к этим текстам, по-видимому – для обнаружения собственной самодеятельности, переставляет их: сначала объясняет слова самарянки (82 стр. – Ин.4:13–14), а потом уже переходит к призыву на празднике Кущей и, вставив выписку о ветхозаветных пророчествах (из 80 стр. Орлова), заключает: «Как в первом разбираемом нами тексте (Ин.4:13–14) Господь употребил выражения, обозначающие телесные потребности: «кто жаждет, да пьет», так и здесь Он же дары св. Духа изображает чувственными чертами» (64). Таким образом, вместо слова *прежде* г. Авраменко употребляет описательное выражение и даже подставляет цитату: Ин.4:13–14, тогда как Орлов понимает Ин.7:37, где и находятся слова: «кто жаждет, да пьет», а у г. Авраменко выходит, будто они находятся – Ин.4:13–14. Точно также и слово *здесь* в фразе, непосредственно следующей у г. Авраменко за цитатами из ветхозаветных пророков, может показаться обозначающими эти последние, что при подлежащем *Он* оказывается новой несообразностью.

Рассмотрев, как понял г. Авраменко задачу своей работы и какими средствами, и приемами производил ее (его отношение к источникам и пособиям), а также – и то, как это понимание задачи и приемы работы отразились на методе, и содержании самого сочинения, обратимся теперь к этому последнему в его целом.

После перечня источников и пособий (3–10) и краткого предисловия (11–12) г. Авраменко в первой главе своего сочинения кратко излагает историю русских рационалистических сект; причем, указав первые спорадические обнаружения у нас сектантства (13–21), передает то внешне – фактическую, то внутреннюю, идейную историю отдельных сект: молокан (21–

29), штундо-молокан (29–33), пашковцев (33–41) и штудно-баптистов (41–56). Вторая глава

–242–

посвящена опровержению: во 1-х, отрицания крещения вообще (56–152) и, во 2-х, – отрицания крещения младенцев (152–226); 3-й и 4-ый отделы этой главы отмечают оригинальные формы сектантского отношения к крещению младенцев, из которых в одной признание необходимости крещения младенцев соединяется со взглядом на «крещение как на обыкновенный обряд (227–235), а в другой, – хотя крещение и считается таинством и его совершают над младенцами, но совершают миряне (236–239). В третьей гл. г. Авраменко излагает догматическое (239–293) и литургическое (293–316) учение православной Церкви о таинстве крещения. Едва ли можно что-либо возразить против этого плана самого по себе, но, так как он не был выработан самостоятельно г. Авраменко, то его осуществление у последнего производит впечатление недостаточно сознательного заполнения наперед намеченных пунктов. При чтении исторической справки, вследствие неоднородности сведений, сообщаемых о сектах, кажется, что автору просто казалось нужным сказать что-нибудь – безразлично, – что именно, – о наперед выбранных сектах, и он наскоро делает это. Вместо этого в таком случае гораздо лучше было бы упомянуть о более глубоких исторических прецедентах к отрицанию крещения младенцев и учению о перекрещивании в расколах и ересь древней Церкви (новациане и донатисты) и средних веков (Петр Брюйс и Вальдус – XI-XII вв.). В третьей части второй главы недостаточно отчетливо подчеркивается странность соединения учения о крещении младенцев с взглядом на крещение, как знак веры, так что на первый взгляд может показаться, что упоминание об этом учении, как не содержанием отрицания крещения младенцев, совсем излишне для раскрытия темы сочинения. Третья глава должна была бы вскрыть крепость тех уз, какие посредством Предания связывают в рассматриваемом отношении современную православную Церковь с первенствующей и, таким образом, указать положительный

аргумент в пользу православного крещения младенцев. г. Авраменко по недоразумению соединяет с этим и самое раскрытие православного учения, которое и принуждено, поэтому, отложить на самый конец своего сочинения, что, –

–243–

с одной стороны, не может не производить впечатления значительного запоздания, словно отрицание тезиса может предшествовать самому тезису, а с другой, – служить причиной уже указанного частого повторения аргументов в пользу православного учения по поводу разбора частных текстов, указываемых сектантами. Словом, если еще сюда прибавить ту бессистемность в расположении разбираемых сектантских аргументов, о которой мы говорили в начале настоящего отзыва, то придется признать, что план у г. Авраменко «является лишь внешней декорацией внутреннего хаоса».

По самому существу содержания рассматриваемого сочинения, кроме всего того, что уже открылось при рассмотрении приемов работы над ним, необходимо отменить спутанность догматических представлений автора. Он, с одной стороны, обнаруживает столь обычное в полемике стремление преувеличить значение крещения: – «Не обещание доброй совести спасает человека, а крещение, иначе если бы спасало обещание, тогда не нужно было бы и крещения» (190. сн. также 157); «младенцы, умершие до крещения по смыслу слов Господа (Ин.3:5 и сл.) лишаются подаваемых в крещении духовных благ и погибают для царствия Божия» (261–262), но раньше (222) это положение было высказано лишь по отношению к детям баптистов, а для детей, умерших без крещения не по вине родителей, было допущено исключение, причем основание к этому исключению было указано такое, которое и баптисты с успехом могут применить к своим детям, умершим до крещального возраста; г. Авраменко на основании (Ин.20:30; 21:25) утверждает даже, что совершение крещения над младенцами было заповедано Христом чрез устное благовествование (272). Но с другой стороны – наш автор, наоборот, как будто принижает значение крещения: отождествляет его сначала с обрезанием и принесением жертвы

за грех, каковая, по убеждению его, очищала от первородного греха, так что крещение оказывается излишним для обрезанных (204), а потом – с благословением (если крещение излишне, то излишне и благословение – 205), каковое, впрочем, по представлению нашего автора, «есть ничто иное, как сообщение благодати» (260).

–244–

Стремясь все время держаться как можно ближе к Слову Божию, г. Авраменко на нем основывает и свое «психологическое» обоснование крещения младенцев (170–175). Понятно, что в результате у него получается такая «психология», которую достаточно характеризует, напр., следующая параллель, входящая в ее состав: душа ребенка, настолько же отличается от души взрослого, как душа среднего человека от души гения (175). Чем довольствоваться такой «психологией», лучше было бы оставить её совсем в покое.

В числе мелких недостатков можно указать резко в глаза беспорядок в перечне источников г. Авраменко не только смешаны источники и пособия, но и последние словно нарочно перепутаны между собой; вот для примера: 64) Никольский «Московский евангелист Тверитинов». 65) «Прибавления к Церковным Ведомостям 1896 г. второе полугодие. 66) «Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων» в русск. переводе. 67) «Баптисты, их учение и задачи"... (7).

Такой же беспорядок царит в перечислении органов, обслуживающих миссионерские нужды штундо-баптистов (прим. 45–46): г. Авраменко то указывает отдельные издания, достаточно скромные, то – целые издательства, причем не называет или не точно обозначает два главнейшие: «Книгоиздательство Полезной Литературы» СПб. Васильевский остров 24 линия № 11 и «Товарищество Радуга» Невский пр. № 57 и Гальбштадт Тавр. губ. (К подобного же рода недостаткам надо отнести и повторение одной и той же довольно большой фразы на двух соседних страницах: 231–232, отсутствие примечаний – 123–124 и выноску под строку того, что должно бы остаться в такой – 73 стр. прим.).

Считая своей обязанностью указать все перечисленные недочеты сочинения г. Авраменко и в результате соглашаясь с его скромным заявлением в предисловии, что его «труд не имеет за собой научного значения», рецензент в то же время должен подчеркнуть следующее: 1) главная масса всех недочетов объясняется тем обстоятельством, что автор не пожелать возвысить своего сочинения над уровнем обычных миссионерских произведений, в

–245–

чем, как уже сказано, нельзя очень обвинять его; 2) большинство его оплошностей в самом содержании, напр., по поводу ареопагитика, и значительную долю догматических оплошностей рецензента нашел в таком миссионерском труде, которому г. Авраменко, писавший на соискание лишь первой ученой степени, не имел оснований не доверять, так что в этом случае на его ответственности остается лишь отсутствие ссылок на этот труд; и, наконец, 3) если не само по себе сочинение, то подготовка его, заставившая г. Авраменко пересмотреть непосильно много сектантских и миссионерских книжек и журналов, дает основание ожидать положительных результатов от нее, если автор пожелает практически применить эту подготовку к делу противосектантской миссии.

Вследствие этого рецензент признает г. Авраменко достойным степени кандидата богословия».

б) Экстраординарного профессора А.П. Орлова:

«Автор с похвальным трудолюбием собрал и изучил значительное количество «источников и пособий» для своей темы: в «предисловии» к своему сочинению он перечисляет более 100 заглавий так или иначе использованных им как православно-богословских монографий, брошюр и журнальных статей, так и произведений сектантской письменности. Представленный автором разбор сектантских рационалистических воззрений на крещение младенцев не носит на себе почти никаких следов личной богословско-критической мысли г. Авраменко, а является лишь своеобразной систематизацией материала, разработанного в бывших под руками автора пособиях, преимущественно миссионерско-

полемического характера, и потому всецело отражает на себе как достоинства, так и недостатки традиционного миссионерско-богословского экзегезиса. Может быть, эту несамостоятельность богословской аргументации автора объясняется и наблюдаемая местами спутанность некоторых его тезисов, напр., относительно времени божественного установления крещения, как таинства: на стр. 116-й и 183-й автор пишет, что уже «Иоанново крещение было обязательным для всех», и что оно «было возведено на степень святейшего таинства Самим Го-

–246–

сподом с той торжественной минуты, когда Он Сам принял крещение, погрузившись в водах Иордана», а на стр. 140-й утверждает, что «до смерти и воскресения Христа не существовало таинства крещения, установленного Христом и необходимого для спасения человека».

План сочинения г. Авраменко не отличается безукоризненной стройностью и отчетливостью. Большое недоумение с архитектурной точки зрения вызывает 1-я глава его работы: давая в ней беглый очерк исторического развития вообще рационалистического сектантства на Руси от 14-го века до нашего времени, отмечая его связь с доктринами Виклефа, Гуса (которого автор, кстати, совершенно неверно причисляет к лжеучителям, отвергавшим «монашество, молитвы за усопших, духовенство, необходимость постов и т.д.» – 15 стр.), и немецких реформаторов 16 в., г. Авраменко сообщает здесь самые разнохарактерные сведения о тех или других русских рационалистических сектах, имеющие лишь самую отдаленную связь с темой автора. Заполнив более 50 страниц не относящимся к теме материалом, автор лишь в начале 2-й главы своей работы как будто вспоминает о теме своего сочинения, вполне основательно заявляя, что «в нашу задачу не входит критическое рассмотрение всех пунктов сектантского лжеучения. Остановим свое внимание на вопросе о крещении вообще и главными образом о крещении младенцев» (56 стр.).

Изложение автора хотя не блещет литературной отделкой, но в достаточной мере – ясное и складное. Неудачные выражения, в роде: «учение Уклеина записано преосвящ. Иаковом Саратовским и хранится в Нижегородской семинарской библиотеке за № 3571» (22 стр.), «в состав свободомыслия Башкина и Косого входят начала, заимствованные на западе (17 стр.), «человек не уничтожает сам различных слабостей своих грехов» (48 стр.) и др. – встречаются, как редкая исключения.

Кандидатской степени автор достоин».

2) О сочинении студента *Беляева Тихона* на тему: «Старообрядчество в последнее тридцатилетие (1883–1913 гг.)».

а) Доцента *Н.В. Лысогорского*:

–247–

В предисловии автор заявляет о своей болезни, вынудившей его оторваться от занятий на целых три месяца (сентябрь-ноябрь) и не позволившей ему «выполнить всю предназначенную работу» (стр. VII). Свой материал автор намеревался расположить по 3-м главам. «Предпослав в качестве общего фона обзор гражданского законодательства по расколу и изобразив отношение раскольников к отдельным актам этого законодательства, а равно и к их творцу – государству (гл. 1-я), автор – в дальнейшем – думал дать историю внутренней жизни всех старообрядческих толков, разделив их на две группы: беспоповщину (гл. 2-я) и поповщину (гл. 3-я)». В настоящем же виде сочинение г. Беляева состоит только из двух первых глав. Ему недостает 3-й главы – о поповщине. Немалое затруднение доставило автору также «и то, что материал, с которым ему пришлось оперировать, был по преимуществу сырой»: всеподданнейшие отчеты обер-прокуроров Св. Синода, тексты законов, законопроектов, труды старообрядческих съездов и т.п. Болезнь, неразработанность вопроса – условия весьма серьезные при выполнении всякой научной работы. И мы принимаем их как смягчающие при оценке сочинения, извиняющие неполноту очерка и недосказанность там, где бы хотелось читать подробности.

Но что сделано автором, сделано хорошо. Автор – студент способный, умеющей разбираться в первоисточниках, критически относиться к ним и систематизировать почерпнутые положения. Мысль его крепкая, бодрая, логическая. Сочинение читается с интересом, хотя и не со всеми частными суждениями автора можно согласиться. Степени кандидата богословия г. Беляев за свое сочинение совершенно заслуживает».

б) Экстраординарного профессора *С.И. Смирнова*:

«Сочинение Т. Беляева представляет собою очень интересный очерк, описывающий те движения внутри старообрядства, которые вызваны законодательными актами, предоставившими ему свободу исповедания. Как бы ни расценивать эти движения, – считать ли их процессами роста: или разложения, – они имеют для представителя православной

–248–

церкви большой интерес не только теоретически, но и практически: под влиянием новых условий жизни, главным образом под воздействием манифеста 17 апреля старообрядство стало далеко не тем, чем оно было, например, тридцать лет тому назад, и к нему надо подходить с иными, чем прежде, приемами воздействия. В сочинении г. Беляева есть промахи: жизнь старообрядцев за 17 лет прошлого века он характеризует почти исключительно по отчетам обер-прокурора. Но этот источник по меньшей мере недостаточен... Чтобы доказать положение, что манифест 17 апреля 1905 года, примирив беспоповцев с государством, вызвал усиленные нападки их на православную церковь, автор ссылается на литографированный тетради Л.Ф. Пичугина, относящиеся к 1899 году. Язык автора несколько многословен и по местам развязен до фельетонности.

Темь не менее сочинение представляет собою продуманный и цельный очерк, свидетельствующий о работоспособности автора, об умении вникать в связь явлений недавнего прошлого или даже настоящего и верно их оценивать. Поэтому, отмеченные недочеты можно признать несущественными и сочинение в общем очень хорошим».

3) О сочинении студента *Василевского Ивана* на тему: «Святитель Димитрий Ростовский, как проповедник».

а) И. д. доцента *В.И. Виноградова*:

«Сочинение г. Василевского довольно полно охватывает проповедническую деятельность св. Димитрия Ростовского и для получения степени кандидата богословия удовлетворительно. Очень жаль, что приемы работы автора в первой главе, посвященной «истории издания и исправления слов и поучений св. Димитрия» резко отличаются от приемов работы последующих глав. В первой главе автор имеет дело с первоисточниками и излагает весьма ценные результаты своего тщательного сопоставления печатного издания творений св. Димитрия с рукописным оригиналом. Глава эта производит самое лестное для автора впечатление, ясно доказывая, что он может работать вполне научно. Тем досаднее наблюдать, что в последующих

–249–

главах автор, по-видимому вследствие недостатка времени, добросовестно потраченного на первую главу, предпочитает идти преимущественно более легким путем компиляции. В главе третьей, посвященной характеристике «польского влияния на южнорусскую проповедь», компилятивность переходит в довольно-беззастенчивое списывание из авторитетных ученых пособий без соответствующей цитации, склонность к этому чувствуется и в последних двух главах, посвященных, «проповеднической деятельности св. Димитрия в Малороссии и Великороссии». При всем том автор обнаруживает себя большим знатоком как библиографической стороны творений св. Димитрия, так и ученой литературы своего предмета. Данные в приложении списки нескольких неизданных слов и описания рукописных сборников проповедей св. Димитрия делают честь автору, свидетельствуя о широте его научных замыслов и достигнутых результатов».

б) Экстраординарного профессора *Д.И. Введенского*:

«Сочинение студента Василевского состоит из 5 глав и приложения. В 1-й главе излагаются сведения, относящиеся к

изданию и исправлению слов и поучений св. Димитрия во 2-й дается краткая биография святителя; в 3–5-й главах характеризуется проповедническая деятельность св. Димитрия. В особом приложении включены неизданные слова и поучения св. Димитрия.

Сочинение студента Василевского выгодно выделяется из разряда обычных кандидатских работ. Наш автор не довольствовался изданными уже творениями святителя Димитрия, но сделал попытку самостоятельного изучения рукописного материала и дал в приложении несколько неизданных проповедей ростовского архипастыря. Критические замечания автора о характере исправления слов и поучений св. Димитрия и вносимые им некоторые поправки свидетельствуют о серьезном отношении г. Василевского к делу. Автор не дал, правда, чего-либо нового в биографическом очерке жизни св. Димитрия (гл. 2-я). При оценке проповеднических трудов святителя Димитрия ему также не приходилось устанавливать какие-либо новые точки зрения. Так, например, вопрос о польском влиянии

–250–

на южнорусскую литературу и в частности на проповедь достаточно обследован в нашей литературе. Но заслуга автора состоит в том, что он показал, как святитель Димитрий, отдавший не малую дань схоластике, постепенно освобождал свою мысль и свое слово от влияния ее.

Отмечая достоинства работы г. Василевского, рецензент не может не обратить внимания на следующее. 3-я глава автора, думается, могла бы без ущерба делу слиться с 4-й. Тогда общие предпосылки автора, которые он делает в 3-й главе, имели бы конкретные примеры в проповедях св. Димитрия, сказанных им в Малороссии. Стиль автора не везде безупречен. Так, например, на стр. 103 он говорит, что «ростовский архипастырь был найден в своей келье почившим на коленях *в молитве*»... На странице 155 он говорит: «проповедник всех птиц, даже *небывалых*, о которых что-нибудь *знал*»... На стр. 156 мы читаем: «слушатели при замысловатых, иногда *веселых*, иногда печальных *разглагольствованиях* проповедника, могли

посмеяться, пожалуй, поплакать, но практического вывода из церкви не выносили. Едва ли можно так обесценивать южнорусскую проповедь. На стр. 214 автор говорит о влиянии схоластики: «к концу 17-го века, в то время, как в Москве *шло уже новое просветительное движение в усвоению тех реальных знаний*, без которых не мыслима самая жизнь человеческая, – мрак средневековья все более и более сгущался над киевскими учеными и *опутывал их с головы до ног*». Не ясно, о каких «*реальных знаниях*» говорить автор. И едва ли можно говорить о какой-либо выразительности упоминания о мраке, окутывающем «с головы до ног. И подобные выражения нередко встречаются в сочинении г. Василевского.

Но последние замечания не касаются существа работы г. Василевского, а потому его сочинение мы признаем вполне заслуживающим степени кандидата богословия».

4) О сочинении студента *Введенского Пантелеймона* на тему: «Следы древне-семитической религии в народной жизни современного востока».

–251–

а) Экстраординарного профессора священника *Е.А. Воронцова*.

«Жизнь семитического востока издавна славится своим стабильным, дающим возможность сохраняться обычаям даже патриархальной древности, однако теперь волны европеизации проникают и в отдаленные уголки востока и стирают мало-помалу устои античного быта, – отсюда понятно желание зафиксировать литературно предание и связанные с ним формы быта современных семитов, пока их совершенно не изгладило неумолимое шествие западной культуры. Г. Введенский должен был сопоставить с Библейскими данными те из обычаев современного семитического востока, какие относятся к сфере проявлений народных воззрений на культ и Божество. Разумеется, на современном востоке, как и всюду, различны взгляды интеллигенции и простого народа, того ам-гаарец, какой мало осведомлен в теоретической религии, но таит в себе неисчерпаемый источник преданий о былом, в частности

религиозного фольклора. Взгляды, понятия и культовая практика этого простого народа на востоке, в Аравии, Сирии и Палестине, и должны были лечь в основу суждений и выводов г. Введенского о следах древне-семитической религии в жизни современного востока. Если общевосточный консерватизм сохранил и в высших общественных слоях, наряду с официальной принадлежностью к исламу или христианству, не мало понятий из глубокой семитической древности, понятий, сходных с ветхозаветными культовыми идеями, то в обыденной жизни малокультурных общественных элементов, у феллахов и бедуинов, эти элементы весьма живучи, обильны и дееспособны. Итак, г. Введенскому предстояла двойственная задача: 1) выделение христианских и мусульманских привходящих частей в амальгаме верований и религиозной практики простого народа на востоке и 2) сравнение полученного остатка с религиозно-бытовыми данными ветхозаветной Библии. Так являлась возможность разъяснить Библию наличными фактами жизни востока и по местам не только экзегетировать темные Библейские тексты, но и дополнить наши сведения о ветхозаветных временах, за-

–252–

имствуя свет от современности. Конечно, не всюду на востоке равномерно замечаются соприкосновения с бытом античным, кроме того в виду сообщения Библией некоторых данных и о девиациях культа, практиковавшихся у евреев при отступлении от ветхозаветной религии, г. Введенский искал бытовых аналогий не с одною Библейско-ортодоксальною практикою, но и с отправлениями культа у семитов-язычников, влиявших на древнего Израиля. Материалом для составления работы г. Введенскому послужили описания путешествий на восток с введением этнографического элемента, напр., труды Тишендорфа и Буркхарда, особенно данные в ценном исследовании англичанина Curtiss. Наш автор жалуется на бедность материалов, предлежавших ему в тексте описаний обычаев и жизни востока (путешествия, немногие монографии), однако и этот скудный материал обследован им далеко не с желательною полнотою и детальною, а неумелая переписка

при обилии арабских слов и выражений (в транскрипции) еще более затемнила результат его изысканий.

Из частных недостатков можно указать на невыясненность для писавшего понятия *бамà* – высота (у него *promiscue* – бама и *plural*. бамот). Наш автор полагает, что всегда в Библии это выражение обозначает естественное возвышение местности, пригорок, холм и т.п., но *бамà* часто аналогично *alta ara* представляла искусственную насыпь, каменный жертвенник, а культ высот – бамот далек от представляемого автором обнаружения тенденции антропоморфизировать Божество, а просто обусловлен желанием децентрализовать Богослужение, что было в подзаконный период вскрытием атактистической черты от периода патриархального, когда жертвы приносились всюду. Равно неверно, что *маком* (у автора *макам*) было в языке Библии техническим обозначением места культа у хананеев, – такое ритуальное значение слово могло приобрести только у арабов в смысле отсечки, отделенного места (технически *перибол*), как у арабских поэтов *макомами* называются литературные фрагменты.

При речи об обетах, сопровождавшихся культовыми действиями, напрасно автор упускает из виду, что наличность подобных обетов в современной жизни семи-

–253–

тов востока объяснима не одним влиянием пережитка культовых идей, но и данными христианской морали. Наибольшего внимания заслуживали бы следы жертвоприношений, наблюдаемые на современном востоке. Кровавое жертвоприношение было краеугольным камнем ветхозаветного и вообще античных ритуалов, а поэтому подобный пережиток на современном востоке составляет положительно мост, связующий древних семитов в их религиозном быту с их отдаленнейшими собратьями, насельниками современной Аравии и Сирии. Интересны приводимые г. Введенским случаи аппликации крови, в виде помазаний, обливаний и кроплений, что напоминает данные о том же предмете в книге Левит. Трапеза, сопровождающая заклание животных (преимущественно мелкого рогатого скота),

напоминает жертвенное пиршество от остатков мирных жертв в Библейские времена. Конечно, в виду отсутствия легального жертвенника, все подобные quasi – культовые операции не могут сближаться с определенными типами ветхозаветных жертвоприношений, однако не следует забывать, что по образу жертвоприношения убивалась телица – «егля» над источником при обнаружении трупа на поле и неизвестности, кто убил человека, равно, как quasi-жертва, сжигалась рыжая телица «парà» на внехрамовой Масличной горе. Поэтому жертвообразные ритуалы, описанные в ветхозаветной Библии, могут сближаться с видами закланий животных на современном востоке, когда преследуется таинственная магическая цель. Теургия, предполагаемая подобными закланиями животных и особыми способами употребления крови животного, не должна считаться суеверным продуктом незрелой мысли народных невежественных масс, потому что и ветхозаветная жертвенная обрядность знала теургические акты, напр., действие горьких вод в обряде жертвы ревнования. Подобно тому, как жертвы умножались при ветхозаветных праздниках, так и теперь жертвовидные заклания мелкого рогатого скота знаменуют на востоке дни, особо-памятные в народе.

2-я часть в исследовании г. Введенского посвящена изложению идей о Боге и Промысле у современных семитов. Рецензент признает здесь такую спайку элементов, что выделение ветхозаветных стихий прямо невозможно. В

–254–

области религиозного фольклора имеют громадное значение бродячие сюжеты, а потому генетическое выяснение сложной ткани народно-богословских идей востока было вне сил, да и вне прямой задачи нашего автора. При отсутствии Библейских древностей в вещественном виде громадное значение приобретают этнологические сведения, касающиеся вообще семитической расы, и этнографические данные, добытые путешественниками арабистами. Частичному изложению и посильному освещению таковых данных и посвящена рецензируемая работа: внекультурные и некультурные в европейском смысле формации жизни

семитического востока здесь получили классификацию и предметное определение, а потому сочинение достаточно для присуждения его автору кандидатской степени».

б) Доцента иеромонаха Варфоломея (Ремова):

«Небольшое сочинение г. Введенского рецензент читал с чувством разочарования. Автор взял очень интересную тему, и можно было, конечно, надеяться, что в его исследовании читатель найдет серьезные данные для суждений о древнесемитической религии, яркие характеристики, много говорящие параллели. Ничего этого нет в сочинении г. Введенского. Он очень мало познакомился с литературой предмета; он недостаточно исчерпал даже книгу Curtiss'a, изучение которой могло бы представляться minimum'ом требований, которые можно предъявить г. Введенскому. Из сочинения видно, что недостаточное знание немецкого языка и весьма незначительная осведомленность в области изучаемого предмета закрыли для нашего автора интереснейшие детали прочитанной книги. И вот автор в своем исследовании ни ориентирует в предмете, ни, тем более, не дает достаточного его исследования. – А ведь материал, имевшейся в руках г. Введенского, давал ему возможность сделать много наблюдений (хотя бы по сведениям из вторых рук), установить много интересных и ценных параллелей. Богатство и солидность материала определяются характерно у г. Введенского: «Скорее небо упадет на землю, нежели араб или сириец пренебрежет обычаем. Так что, если мы узнаем обычаи, мы узнаем его религию» (стр. 141).

–255–

Что касается до построения сочинения, то автор напрасно оправдывает принятый им план внешний, несильный логическою последовательностью. О многом автор говорит прежде объяснения, которое обещает дать далее. Вот в первой части своей работы и в начале второй г. Введенский довольно часто говорит о Welî, но разъясняет этот термин, соответственно своему плану, только на стр. 148. Нельзя сказать, чтобы удовлетворительно было изложение и самая внешняя сторона сочинения. Стил сочинения в общем мало

отделанный: некоторые выражения на стр. напр., 1, 63, 66, 140 дают право утверждать, что автор своих слов должным образом не продумывает. Очень жаль, что приходится отметить у г. Введенского удивительное демонстративное игнорирование правил правописания. Если даже г. Введенский и не сам переписывал свое сочинение, многочисленные орфографические перлы в роде упорно повторяемых – население, Ветхий, убеждение, параллели, интеллигентных (не говорим обе ошибки в еврейских словах) – на его ответственности, его вина. Иногда мы находим пропуски и недописки (напр. на стр., 136:148), – и это – в труде, представленном на официальный суд – для соискания ученой степени. Можно бы, думается, автору позаботиться о большей тщательности и о разборчивой переписке хотя бы из вежливости, из корректности пред непременно читателями его сочинения.

Цитация сочинения довольно кратка и небрежна. г. Введенский не представляет себе отчетливо, что такое – источники (стр. 11–15). Он считает источником монографии Curtiss'a, под именем источников он приводит и заглавия других трудов по изучению современного восточного быта. При этом он безжалостно искажает фамилии авторов (напр., Clermont Canneau – в русской транскрипции г. Введенского Клермонт Ганнеау), заглавия книг приводит неточно, а годов издания и совсем не ставит...

Многое из этих дефектов (и иных, о которых мы не говорим) можно бы простить, если бы видны были усилия автора сделать все от него зависящее – в меру сил. Увы, сочинение г. Введенского показывает не то, что он работал, а то, что он мог бы работать.

На 198–200 стр. г. Введенский хочет сделать вывод –256–

из своего исследования. Вывод его буквально – такой: «Следы древнейших времен... «отыскать не трудно» (стр. 198). Кажется, все сочинение г. Введенского давало бы право скорее на противоположное заключение... г. Введенский говорит (на стр. 10) о задаче своей работы, которую, впрочем, формулирует

недостаточно ясно и умело. Эту задачу автор выполнил далеко не блестяще, но в общем удовлетворительно и потому может быть удостоен степени кандидата богословия».

5) О сочинении студента *Величкина Алексея* на тему: «Епифаний Славенецкий и его книжные труды».

а) И.д. доцента священника *И.М. Смирнова*:

«Деятельность Епифания Славенецкого в области русской церковной жизни XVII века была, как известно, весьма разносторонняя. Будучи приглашен в Москву в качестве «ритора» и ученого человека, основательно знающего греческий язык, Епифаний не замыкается затем в определенных границах своей специальной работы. Являясь инициатором и душой предпринятого в то время книжного исправления на научных основаниях, и неутомимым переводчиком самых разнообразных сочинений, начиная с святоотеческих творений и сборников церковных правил и кончая трудами историческими, географическими, вплоть до анатомических, и педагогических, – Славенецкий «находил возможность и время для занятий другого характера: – Он выступает, по назначению Никона, как проповедник, исполняет поручения царя, как писатель церковно-богослужебных канонов и песнопений, участвует, наконец, на Большом Московском Соборе, как канонист. Конечно, при такой разнообразии работы нельзя требовать и одинаковой продуктивности ее во всех затронутых им областях: его специальным делом, поглощающим все остальные роды деятельности, было *книжное дело*. Проследить этого рода труды Славенецкого и предполагалось темой настоящей работы. Дело в том, что сущность книжного исправления, предпринятого патриархом Никоном и явившаяся роковым историческим моментом для русской Церкви, – не достаточно еще обследована

–257–

в науке: известными трудами професс. Е.Е. Голубинского и Н.Ф. Каптерева пролит лишь некоторый свет на этот вопрос. Мы не говорим уже о том, что, помимо чисто теоретического, самодовлеющего значения, он имеет и практический интерес, порожденный потребностями времени. Необходимость

самозащиты вынуждает подвести научное (текстуальное) объяснение тем, иногда неудачным, большею же частью неясным (вследствие излишней приверженности переводчиков к букве греческого оригинала) местам наших церковно-богослужебных книг, который являются (и действительно могут служить) соблазном для старообрядцев, давая им почву для обвинения этих книг в «еретичности и растленности» (см. напр., брошюру старообряд. начетчика Д.С. Варакина – «Исправление книг в XVII столетии. При бывшем патриархе Никоне», 1910 г.). Работа г. Величина и должна была явиться, небольшим опытом в указанном направлении. Сообразно с задачей исследования, ему предстояла необходимость указать труды по исправлению Е. Славенецкого, подыскать им соответствующие греческие оригиналы, сделать дословное сличение текста, объяснить сомнительные места, указать отношение настоящего текста к древнеславянскому (рукописному и печатному), выяснить, наконец, приемы самого справщика. Одним словом, *особенности* современного текста церковно-богослужебных книг, сравнительно с древнеславянским, должны были найти себе в настоящей работе достаточное научное оправдание.

Но к сожалению этот опыт нельзя причислить к числу удачных. Делая обзор *всех* родов деятельности Славенецкого: как учителя Чудовской школы (гл. IV), как канониста (гл. V), как проповедника (гл. VI), как переводчика и справщика (IV гл.), автор менее всего уделяет (243–284 стр.) внимания последним работам, несмотря на то, что он сам неоднократно (стр. 209, 222, 223, 234:289) высказывается в пользу мысли, что центральным пунктом всей Московской деятельности Епифания, ради которого он и был вызван в Москву, было исправление церковно-богослужебных книг. Но и в пределах, названных сорока страниц (всего в сочинены 342 стр.) исследование не идет далее уже общеизвестных данных,
–258–

заимствованных у Филарета, Сопикова, Строева, Белокурова и др. Так дело обстоит по вопросу о греческих оригиналах, где автору не удалось занять своей определенной позиции относительно ни одного издания (в лучшем случае

автор прибегает к существующим готовым справкам); не лучше оно и в дальнейших частях анализа: относительно сущности исправления (напр., постной триоди 1656 г., стр. 266), или приемов исправления и перевода Славенецкого (стр. 292–298). Самостоятельно подойти к этому отделу своей работы автор очевидно не решился. Правда, мы не можем отрицать у автора *вообще* попыток в этом направлении. Так, напр., в целях бóльшей осведомленности в биографических данных (гл. III) Славенецкого, он обращается непосредственно к архивным документам (Архива Мин. Иностр. Дел, Архива Мин. Юстиции, см. стр. 152, 171 и 472), или, при разработке его проповеднической деятельности, знакомится с проповедями Епифания, хранящимися в Моск. Синодальной Б-ке (рук. № 597; стр. 330). Но дело от этих попыток в сущности не выигрывает: они или лежали совсем на другой плоскости (детальный разбор проповедей относится к сфере гомилетики), или же – в первом случае – оказались и бесплодными (см. стр. 152). Таким образом автор, сосредоточивая свои изыскания по преимуществу во всех остальных областях многообразной деятельности Славенецкого, *кроме книжной*, уклонился в сторону наименьшего сопротивления. Получилась довольно обычная работа компилятивного типа, с известною долею критического анализа использованного материала. Взятое в этом виде сочинение г. Величина производит благоприятное впечатление: не сказав ничего нового, он со старым материалом по данному вопросу освоился весьма достаточно, составил себе довольно определенный взгляд на личность Славенецкого и приобрел близкое знакомство с затронутой эпохой.

К числу недостатков изложения должно отнести: шероховатость языка, неудачность в выражениях (71, 94, 95, 129, 205, 210, 212, 268, 287, 301 стр.), и в конструкции фразы (75, 76, 231 и др. стр.); попадаются недосмотры (26, 83, 87, 89, 90, 91, 124, 265, 266, 290, 302, 336 и др. стр.), противо-
–259–

речия (107 и 114 стр. + ср. 128 и 129; 225 и 234 стр.). Степени кандидата богословия автор достоин».

б) Экстраординарного профессора *И.В. Попова*:

«Сочетаете г. Величкина всесторонне освещает предмет, избранный им для своей работы. После вступительных глав, посвященных характеристике просвещения в Московской и Юго-Западной Руси XVI и XVII вв., он говорит о вызове в Москву киевских ученых и в частности Епифания Славенецкого. Изложив далее биографию последнего, он знакомит читателя с деятельностью Епифания как преподавателя в Чудовской школе, справщика, переводчика, канониста и проповедника. Таким образом тему сочинения можно признать исчерпанной. В своей работе г. Величкин обращался иногда к неизданным материалам и архивным данным, но главным его источником была уже существующая литература, использованная им полно и с некоторою самостоятельностью: он не принимает выводов этой литературы без критической оценки их оснований. Неприятное впечатление производит изложение. В сочинении не мало предложений, в которых отсутствует или подлежащее, или сказуемое. В этом отношении работе не достает окончательной редакции. Хотя известная доля вины падает в этом случае на переписчика, однако это не освобождает от ответственности и автора. В общем сочинение г. Величкина может быть признано достаточным для присуждения ему степени кандидата богословия».

б) О сочинении студента *Виноградова Николая* на тему: «Позитивные и мистические представления о прогрессе в русской литературе XIX столетия».

а) Экстраординарного профессора *Н.Л. Туницкого*:

«Автор в тринадцати главах своего обширного (482 стрр. почт. лл. больш. формата) сочинения изображает судьбы идеи прогресса в русской литературе в связи с выяснением процесса постепенного развития «исторических представлений» и вообще истории русского самосознания, начи-

–260–

ная с литературы конца восемнадцатого века и кончая Вл. С. Соловьевым. В последовательном изложении г. Виноградова находят себе освещение, с нужных ему сторон, русский сентиментализм, масонство, романтизм в связи с историческим

мировоззрением начала девятнадцатого века, развитие исторического романа, взгляды Карамзина, Жуковского, славянофилов, Гоголя, Чаадаева, Белинского, Герцена, Грановского, людей шестидесятых годов, Чернышевского, Лаврова, Михайловского, Л. Толстого, Достоевского, В. Соловьева.

Свою тему автор понял и очень широко, и довольно своеобразно. Из понятия «литературы» он почти совсем исключил произведения изящной литературы и распространил свое исследование на область русской критики, публицистики и философской мысли. «Представления о прогрессе» он рассматривает в органической связи с «историческим самосознанием» русской интеллигенции и даже с историей русской мысли вообще. Отсюда в полном соответствии с содержанием сочинения была бы замена в его теме «представлений о прогрессе» – «представлениями об истории», «представлениями о смысле жизни», «историей русского самосознания» и т.п. Столь расширенная постановка вопроса сказалась в сочинении и своими отрицательными, и своими положительными сторонами. Отрицательными сторонами надобно признать, во-первых, то, что в некоторых отделах сочинения «представления о прогрессе» почти совсем потонули в огромной массе логически связанного с ними материала, во-вторых, то, что, добираясь до самых корней различных представлений о прогрессе, автор сплошь и рядом теряет из виду тематический критерий их – позитивность и мистичность, нисколько ограничивающий перспективы освещения и оценки, и распространяется о судьбах идеи прогресса вообще, вне сферы применения этого критерия; в-третьих, то, что сочинение разрослось до слишком обширных размеров, включив в себя немало выдержек из разных авторов и обильных экскурсов самого г. Виноградова в сторону. К числу положительных результатов расширения темы следует отнести полноту и всесторонность разработки большинства ее частных вопросов, выяснение самых глубоких основ идеи про-

–261–

гресса в разных стадиях развития последней, ясность и последовательную плановость труда.

В качестве частных недостатков сочинения можно бы указать весьма значительное количество таких утверждений, который высказываются автором без убедительной аргументации и с которыми можно спорить и не соглашаться. Для примера укажем несколько такого рода мест. Так, едва ли можно признать правильным взгляд автора на значение в истории русской мысли Шеллинга и Гегеля. По его мнению, наши западники ведут свое происхождение от Гегеля, а славянофилы – от Шеллинга. Точно также и русский позитивизм у него ставится в генетическую связь с системой Гегеля, а мистицизм – с философией Шеллинга (стрр. 6, 18, 19 и др.). Но несомненно, что славянофильская, концепция тесно связана с гегельянством. Мы не можем также принять без существенных оговорок той мысли автора, что сентиментализм был основой позитивных представлений о прогрессе, а масонство – основой представлений мистических (стр. 44). Преувеличенным у автора нам кажется значение исторического романа в развитии идеи прогресса (стр. 46–54). Неубедительны доказательства того, что двадцатые годы были оппозицией догматическому взгляду Карамзина на историю (стр. 87). Вообще автор иногда в интересах цельности построения жертвует объективной точностью фактических данных истории.

Указанные недочеты и проблематические положения – не столько недостатки сочинения в строгом смысле слова, сколько своеобразности его, неизбежные во всяком труде, который представляет собою не сухую компиляцию, а, как у г. Виноградова, создание живой, самостоятельной и оригинальной мысли. По моему мнению рассматриваемое сочинение, как работу, выполненную с образцовым трудолюбием, с применением вполне правильных методов, с целесообразным распределением материала, следует оценить весьма высоко. За сочинением скрывается не только очевидная талантливость автора, но и обширная начитанность его и хорошая подготовка к научным занятиям по истории русской литературы. В противном

случае сочинение в его наличных размерах и с его наличными достоинствами в течение года не могло бы быть написано.

–262–

Изложение – вполне литературное. За свой труд г. Виноградов заслуживает не только степени кандидата, но и нарочитой похвалы».

б) И.д. доцента Ф.К. Андреева:

«г. Виноградов представил на соискание степени кандидата богословия умное, стройное, обширное (по нашему расчету около 270 страниц «Богосл. Вестника») и литературно написанное сочинение. Поставив себе целью проследить учение о прогрессе в русской литературе XIX столетия, он с большим тактом и объективностью изложил всевозможные точки зрения на интересующий его вопрос, установленный писателями различных направлений. Стройность плана, о которой мы упомянули, обусловлена умелой группировкой этих точек зрения. Одни из них собраны в группу «позитивных» решений проблемы, другие определены: как «мистические». Во введении эти широкие на первый взгляд неясные обозначения определяются точнее. Под позитивным пониманием прогресса автор понимает такие концепции, которые, не мудрствуя лукаво над возвышенными целями и замёрзшими истоками истории, стараются уловить лишь чистый ритм последней, и из законов этого ритма вывести правило поведения для сознательных и свободных участников этого исторического процесса. И хотя понятие процесса здесь вообще уравнивается с понятием прогресса, однако полное и совершенное выражение последнего ожидается именно лишь через такое свободное и разумное «содействие природе». – *От «естественной» объективной эволюции, через свободное самоопределение личности – к свободно организованному обществу* – так хотелось бы нам характеризовать позитивную формулу прогресса. Западники, Чернышевский, Лавров, Михайловский, Толстой – вот исторические примеры такого понимания, взятые, разумеется, в их простой схеме. – Второе направление мыслей в понимании идеи прогресса носит у автора название «мистического»; – как понятие еще более расплывчатое, чем

«позитивизм», оно нуждается в ближайшем определении. К сожалению автор разбираемой работы его не дает, и читателю приходится самому построить его на основании приводимых в сочинении примеров. Тогда ока-

–263–

зывается, что под мистикой автор понимает не чистый плод фантазии и отвлеченности, а лишь иной, тоже «позитивный» опыт, но уже не над объективным, *необходимым*, а над субъективным, *должным*, при этом не в плоскости внешнего приспособления (что было бы опять простым возвратом к природному), а в сфере внутреннего религиозно-нравственного самоопределения и подвига, который затем уже будет реализован и во вне; но поскольку он бьет из глубины, неведомых плоскому позитивизму, он обещает и дело более великое, чем простая социальная организация: он стремится ко *вселенскому* делу. В истории русского самосознания прошлого века эта мечта еще преломлялась обычно сквозь призму национального самосознания в двух формах: – призыв к национальному самопожертвованию во имя блага человечества (Чаадаев, Соловьев) и учение об «окончательном слове великой общей гармонии, братского окончательного согласия всех племен по Христову евангельскому закону», «изречь» которое призвана Россия (славянофилы, Гоголь, Достоевский). Тогда формула мистического понимания прогресса в русской литературе прошлого столетия принимает такой вид: *от личного религиозно-нравственного подвига, через национально-мессианское сознание, – к спасению всех.*

Таков заповедь и схема интересной работы г. Виноградова. Мы не будем следить за тем, как он излагает мысли авторов, расположенных хронологически по указанным рубрикам. Там конечно найдется не мало положений случайных, недостаточно типичных для известного писателя (главы о Герцене и Грановском), обнаружится неравномерное распределение материала (о всех ранних славянофилах сказано меньше, чем об одном Достоевском), полное невнимание к эволюции взглядов на прогресс в пределах одного автора (это особенно приложимо к Вл. Соловьеву, учение которого о прогрессе дано в

слишком идеальном срезе, без материализма ранней юности и без предсмертной «повести об антихристе»), но все эти недостатки, легко извинимые крайним обилием материала, безусловно изгладятся, когда автор приступит к переделке своего труда для печати.

Более важным представляется нам указать на тот не-
–264–

достаток, который может уменьшить ценность работы навсегда, если автор своевременно не обратит на него внимания: этот недостаток – полное отсутствие определения того, что есть *субъект прогресса*. Если автор помнить лекции † А.И. Введенского, слушателем которого он был, то он должен вспомнить, что этот вопрос покойный А.И. не раз выдвигал как существеннейший для понимания идеи всякого развития, когда говорил о Дарвине и о возражениях, предъявленных ему Паульсеном и Тейхмюллером. Роковое отсутствие этой идеи у большинства авторов, над которыми работал г. Виноградов, не может служить ему извинением в том, что он обошел этот вопрос (у Влад. Соловьева, впрочем, в «Философских началах цельного знания», в главе «о законе исторического развития», он мог бы прочесть такую фразу: «Развитие предполагает развивающегося. Это совершенно просто, но тем не менее иногда забывается» (Сочинения, т. I, стр. 228). В самом начале своей работы он обещает говорить не о борьбе за прогресс, а дать «историю разгадывания понятия прогресса» (стр. 1), но очевидно, что этой «истории разгадывания» должно предшествовать разгадывание того, что подлежит самой истории. Если бы автор изображал просто отрывок такой истории (речь идет об одном веке), то это было бы еще извинительно, но он хочет проследить самые истоки этой идеи (в сентиментализме и историзме конца XVIII века, 1-е – для мистиков, 2-е – для позитивного ряда толкований), поэтому для него вопрос о субъекте развития становится вдвойне обязательным. Вопрос о субъекте вообще в позитивном лагере, как отмечает и автор, был чисто методологический: он нужен был для *quasi*-критики естественно существующего, как переход к «свободному признанию факта». Гораздо глубже, как и

следовало ожидать, вопрос этот был поставлен мистиками, но у них личное дело совершалось в какой-то неведомой и никому недоступной глубине, и прогресс в конечном счете сводился опять к усовершенствованию отношений каких-то правда качественно новых единиц, но без точного определения того, в чем заключалось это качественно новое, этот личный подвиг. «Смирись, гордый человек» звучало внушительно, но оно

—265—

легко могло быть истолковано в смысле «социально-кооперативном». (ср. напр. статью К. Леонтьева «О всемирной любви»). А между тем естественная история говорит, как раз за то, что *отношения*, как таковые, явно диссолюционировали: социальная организация пчел и муравьев стоит выше лучших конституционных и республиканских устройств: в природе явно эволюционировала лишь *порода*. Все существа в природе тянутся к *человеку* («*aspirant à devenir hommes*»), говорит Сирано-де-Бержерак, согласно с эволюционной школой, а между тем, когда заходит речь о дальнейшей эволюции самого человека, дело круто изменяется, и прогресс типа переходить в прогресс социальных отношений (т.е. с точки зрения естественно-научной – в чистый возврат, к муравьям). Ницше обратил на это внимание, но и он ничего не мог придумать лучше сверхчеловека и «вечного возвращения», – две идеи, в которых нет ни капли качественного прогресса, а лишь проекция от сущего в дурную бесконечность. Над этой мыслью автор настоящей работы не задумался, и потому сочинение его, будучи очень, ценным, как систематическая сводка обширного материала много теряет в смысле философской углубленности. И это тем более жаль, что немногочисленные места, где автору приходится касаться чисто философских проблем, обнаруживают в нем человека, осведомленного не только в общеизвестном (Кант, Гегель), но и во многом сверх, должном (напр., беглые заметки о Виндельбанде и Риккерте, на стр. 270). Все это дает право полагать, что лишь недостаток времени не позволил ему продумать до конца самое понятие о прогрессе, и он ограничился чистыми «высказываниями» о чистых высказываниях других, но что в дальнейшем, когда он будет

перерабатывать свое сочинение, он вспомнит и о своем несомненном философском даре и дает хорошую вступительную главу о «субъекте прогресса». Тогда может быть он и в «старце Зосиме» увидит нечто большее простого «олицетворения». (ср. напр., стр. 408).

К числу крупных дефектов работы относится также совершенное отсутствие имен Е.В. де-Роберти, Л.В. Оболенского, В. Лесевича, Н.Я. Грота – прямо относящихся

–266–

«к тем» – и «косвенных» – К. Леонтьева, Н.Ф. Федорова, Б. Чичерина, И. Аксакова; о Данилевском и Страхове упомянуто лишь вскользь (хотя, на стр. 370, говорится, что по мнению Страхова, с которым автор согласен, «Данилевский дал новую формулу для построения истории»). Очень мало сказано о Кавелине, Писареве, Добролюбова. Но все это объясняется безусловно лишь недостатком времени, как сам автор говорит это по отношению к 90-м годам, для изложения учений которых у него «к сожалению, не хватило времени» (стр. 324).

Сделаем теперь несколько постраничных замечаний:

Стр. 12. Автор критикует резонирующий разум по И. Тэну и даже приписывает последнему самый термин «raison raisonnante», но гораздо раньше Тэна «das Resonnieren» было подвергнуто беспощадной критике Гегеля в Предисловии к «Феноменологии духа» (1806 г.), и с тех пор это – общий прицел всех диалектиков.

На стр. 79–80 бросаются в глаза натянутые определения «шеллингисты-славянофилы» и «гегелисты-западники», прилагаемый автором к этим двум враждебным партиям еще в самом начале их борьбы. Происходит эта ошибка благодаря тому, что автор недостаточно ясно (м.б. вовсе не) различает Шеллинга-натурфилософа от Шеллинга-мифологиста позднейшего периода. С последним славянофилы были действительно духовно близки (ср. хотя бы статью И. Кириевского «Речь Шеллинга»), но западники в то время уже не могли быть названы гегелистами. Что же касается лет более ранних, то несомненно, что если кто у нас и знал Гегеля, то только славянофилы (а двое из них – К. Аксаков и Самарин

даже называли себя в молодости его учениками). Впрочем, сам автор, перечитывая свою работу, может быть откажется от своих определений. По крайней мере, подтвердив их еще раз на стр. 124–125 вообще и в частности на стр. 235 относительно Герцена и на 211 относительно К. Аксакова, он на стр. 202 устами самого Герцена сообщает, что последний, вместе с Огаревым, когда-то искал истину «в трансцендентальном идеализме Шеллинга», а на стр. 211 уверяет, что Герцен был наконец *"вынужден познакомиться с Гегелем"*, и параллельно с этим на стр. 77 приводит востор-

–267–

женное письмо И. Киреевского о Гегеле. Подобные же неудачные определения даны и на стр. 197, где славянофилы именуются «помещиками», а западники людьми «городской культуры и разночинцами», что опять-таки несправедливо по отношению к тем ранним временам. Вообще надо сознаться, автор тех и других знает поверхностно, он гораздо сильнее, начиная с 60-х годов; это – также недостаток, на который в будущем ему придется обратить внимание.

На стр. 161 автор определяет, мистицизм Гоголя по Пыпину, как «философа, отжившую свое время, еще в 30 годах». Мистицизм Гоголя не одобряли и славянофилы; но мертвое для Пыпина может быть и очень живым в себе.

На стр. 177, 245, 262, 281 и др. приводятся разные «mots», как то Веселовского о Чаадаеве: «печальная фигура», Писарева – о шестидесятниках: «мыслящий пролетариат»; «мыслящие реалисты» и под. Неужели автор не чувствует, что первый лепет ребенка содержательнее этого шеола пустых определений?

На стр. 179–180 цитируется письмо Чаадаева Шеллингу по точному, но совершенно нелитературному переводу проф. Боброва («по мере того как подвигался... уверялся», «очевидный Бог», «то был для меня великий день, когда...» и т.д.), – и где (в небольшом письме!) приводится в скобках (для выразительности?) до сорока слов подлинника, в том числе: *évident, avantage, traces, aller en avant, solitudes, labeur, agent, retrouvé, luire, intimes, preche, face, titre, bases, ardeunr, grandement* и др. (Подлинный текст в собрании сочинений и

писем Чаадаева, 2 тома М. 1913 г. – источник, по-видимому вовсе неизвестный автору настоящей работы). Но наибольшую трудность для перевода доставило выражение «comme le fanal» о философии Шеллинга. Переведя «как огонь маяка» Бобров ставит в скобках «fanal» с вопросительным знаком; г. Виноградов идет ему на помощь и, сохраняя перевод, пишет «final» с тем же знаком.

На стр. 192 имеется такая фраза: «безусловная универсальность христианства, как космической силы (употребляем выражение М. Гершензона)...». М.О. Гершензон очень крупный человек, и его книги – настольные для историка русской литературы, но вопрос о его компетенции в опре-

–268–

делении христианства надо считать открытым, тем более, что в оригинале, вслед за приведенным выражением, следуют другие характеристики этой силы: «имманентная», «стихийная», и подобные, очень внушительные, но непривычные для христианского слуха термины.

На стр. 213–214 автор пытается реабилитировать Белинского за «Бородинскую годовщину», по Плеханову, который все «падение» объясняет, как некую притчу, помощью которой Белинский хотел показать, к каким результатам может привести «капризный выбор идеалов», неоправдываемый действительностью. Остается только удивляться, как такая простая мысль не пришла в голову самому Герцену в то время, как Белинский читал ему эту «годовщину». Он должен был бы с радостью заключить его в свои объятия, вместо того, чтобы рвать с ним «все отношения», как он вспоминает об этом в «Былое и думы» (глава 25-я).

На стр. 241–242 автор говорит, что наши 60-е годы на Западе начались Июльской революцией, т.е. с 1830 года; но в то время только еще восходила звезда Шеллинга- мифологиста, Фейербах и Дарвин едва лишь вышли из юношеского возраста, а Молешотт, Фохт и Спенсер только недавно появились на свет.

На стр. 427 автор, по-видимому, не различает Ю. Самарина от его брата Д. Самарина, автора полемической брошюры против Вл. Соловьева – «Поборник вселенской правды».

На стр. 428 автор говорит, что личность Богочеловека в философской системе Соловьева занимает «центральное место», но это справедливо не по отношению к исторической Личности, а лишь к идее богочеловека. – Там же автор склонен приписать себе первую мысль о влиянии Достоевского на Соловьева, между тем как кн. Е. Трубецкой, в своем 2-х томном исследовании о Соловьеве, главу «Соловьев и Достоевский» начинает такими словами: «До сих пор было принято думать, что учение Соловьева сложилось под влиянием Достоевского; едва ли, однако вопрос о влиянии Достоевского на нашего философа допускает столь простое и одностороннее решение и т.д.».».

На стр. 347 автор обвиняет Толстого в крайнем инди-
–269–

видуализм, в возврате ко временам «Очакова и покорении Крыма» и наивно спрашивает: где же прогресс? Вместе с тем на стр. 475 он говорит, что система Соловьева есть «достойное завершение векового подъема русской философско-исторической мысли». Но, завершение самого Соловьева – повесть об антихристе, этой последней «трагической катастрофе», как глухо сознается сам автор на предыдущей странице. Теперь мы спрашиваем его: где же прогресс?

Вот те немногие промахи, какие мы успели отметить в большой работе г. Виноградова. Что касается ее чисто литературной стороны, то в целом она безукоризненна. Укажем лишь несколько неудачных выражений и, вероятно, описок: «нашествие идей было обильно (стр. 8)», «тэма (стр. 102:202)», «тэзис (стр. 62)», тахіт'у (стр. 155), «прогрессивные чаяния (стр. 173)», «наиболее видным меж них (стр. 203)», природа и история по Гегелю – дух в его «одействовании (стр. 209:339)», «тезисы Гегеля» в смысле вообще «учения» последнего (стр. 211), «казуальные отношения (стр. 273)», «участвуют (стр. 324, 340:341)», и, наконец, какая то странная «формула перехода»: «Нашей задачей, итак, является... (стр. 19)», «Жуковский, итак, мистицист (стр. 66)», «По возрению декабристов поэзия, (как и история), итак, должна... (стр. 103)», «История, итак, движется... (стр. 208)», «Западничество, итак, начало свой

путь... (стр. 289)». То же – с окончаниями: «а пока закончим главу (стр. 125)», «пора закончить сочинение (стр. 482)» и под.

Но, повторяем еще раз, – все эти мелкие недочеты не мешают сочинению г. Виноградова быть образцовым во многих отношениях и самому автору вполне достойным искомой степени».

7) О сочинении студента *Вознесенского Александра* на тему: «Старчество (по жизни и литературным трудам старцев Оптиной пустыни)».

а) И.д. доцента В.П. Виноградова:

«г. Вознесенскому была поставлена задача: исследовать старчество Оптиной пустыни с пасторологической точки зрения. Задача эта двусторонняя: историческая и одновре-

–270–

менно теоретическая: автору нужно было с одной стороны изучить и воссоздать оптинское старчество, как исторический факт, а с другой стороны освоить сущность этого факта в его отношении к существу, задачам и приемам пастырства. Разумеется, что для пасторолога весь интерес темы заключается во второй половине задачи. Наш автор предпочел сделать наоборот. Он обратил почти все свое внимание на историческую часть задачи и выполнил ее с приятной добросовестностью, обстоятельностью и знанием дела. Рельефно очерчены величавые облики незабвенных оптинских старцев (первая глава – Оптина пустынь и ее старцы, стр. 1–186), и обстоятельно-документально представлено «нравственное мирозерцание старцев Оптиной пустыни и их учение о старчестве» (глава вторая, стр. 187–275). Но богатое содержание труда автора, отдельные превосходные характеристики, отдельные удачные наблюдения и суждения не имеют характера сколько-нибудь органически-живо объединенного целого, потому что их не скрепляет то, что должно быть «душой живою» настоящего наследования: теоретико-пасторологического интереса к вопросу. Теоретической части своей работы автор уделяет лишь ряд попутных довольно искусственно введенных замечаний. Суждения автора здесь отрывочны, часто голословны, спутаны,

иногда прямо неправильны, и вообще не совсем удачны. В предисловии (стр. V-VII) и в нескольких других местах (см. напр. стр. 187–188) своего сочинения автор настойчиво, но без всяких доказательств утверждает мысль о производном и даже «прикладном» (стр. 187) отношении старчества к монашеству вообще. По моему мнению, вопрос о том, что более первичное по существу: монашество или старчество, гораздо сложнее, чем представляет автор, и по крайней мере вполне аналогичен вопросу о взаимоотношении яйца и курицы. Различая в старческом институте две стороны: служение иночеству и служение миру, автор оставляет без рассмотрения кардинальный для определения существа старчества вопрос о взаимоотношении по существу той и другой стороны старческой жизнедеятельности. Определяя, как пастырство, без приведения каких-либо оснований, лишь вторую сторону старческой деятельности – служение миру,

–271–

автор снова оставляет без рассмотрения второй кардинальный для определения существа старчества вопросы об отношении по существу этого *старческого* пастырского служения к *священническому* пастырскому служению; автор довольствуется в этом отношении (стр. 175–180) сопоставлением старчества с пастырством? современного духовенства, ограничивающимся лишь «мистикой» и забывающим «этику» пастырской деятельности; но это сопоставление ничего не выясняет в принципиальном отношении, так как здесь идет речь не о нормальном пастырстве, а об аномалии пастырского служения, хотя бы и обычной. Особенно бы важно здесь было автору остановиться на выяснении вопроса о внутреннем взаимоотношении старческой и священнической исповеди грехов (ср. стр. 179–180). Пытаясь определить отличительную особенность русского старчества от древневосточного (в последней главе), автор полагает эту особенность в том, что тогда как в древневосточном старчестве нравственно-руководительные отношения старца к ученику основывались на идее мистического союза того и другого, обуславливающего

ответственность старца за грехи ученика и невеняемость последнего, в русском? – этой последней основы не было. Причину этого явления автор полагает в том, что русское старчество как монашество вообще лишено той мистической окраски (стр. 207–213), какую имели древнее монашество и старчество, ставившие религиозным идеалом жизни обожение человека и обладание чрезвычайными харизматическими дарованиями (стр. 188–189). Ни тот, ни другой характерные тезисы, по моему мнению, не доказаны автором должным образом. В своих суждениях автор упускает из виду, что его источники, касающиеся древневосточного старчества, дают сведения о старческом служении только для иноков и среди них, а источники, касающиеся русского старчества, дают сведения преимущественно о старческом служении для мира и мирских людей. Отсюда различная характеристика старчества в источниках того и другого рода должна быть объяснена прежде всего различием не эпох, как делает автор, а видов старческого делания. В частности, противопоставляя «мистическому» идеалу древневосточного монашества «нравственно-аскетический» оптинского старчества

–272–

(стр. 214 и далее), автор совершенно опускает из виду, что последний идеал не есть что-либо самобытно-русское, а принадлежит тому же древневосточному монашеству, которое исповедовало его одновременно с мистическим.

Указанные недостатки рассматриваемого труда в отношении теоретической части его задачи отнюдь, однако, не лишают его характера серьезной студенческой работы, дающей автору право на усвоение степени кандидата богословия».

б) *Ординарного профессора С.С. Глаголева:*

«На X стр. своего введения г. Вознесенский заявляет: «нами прочитана по возможности (?) вся литература, относящаяся непосредственно к теме». Выражение «по возможности» еще допускает возможность предположения, что прочитано и изучено не все нужное, но автор устраняет это предположение заявлением в конце сочинения: «считая вопрос об Оптинском

старчестве исчерпанным»,... и т.д. Автор по его скромному мнению исчерпал вопрос.

Но по мнению рецензента автор не только не исчерпал вопроса, но и не прибавил ничего к тому, что было до него известно по этому вопросу. Литература им прочитана далеко не вся и прочитанное использовано им далеко не исчерпывающим образом. Мало этого. Рецензент склонен утверждать, что прочитанное использовано автором и не надлежащим образом.

Последнее произошло от того, что автор руководится странными принципами. По его мнению, о старчестве вообще говорить нельзя, а о старчестве Оптиной пустыни можно. Это то же самое, что сказать: о русских духовных академиях вообще говорить нельзя, а о московской можно. Разумеется, это неверно. И об академиях вообще можно говорить и о старчестве вообще можно говорить, различая в нем частные оттенки. Ведь и старцы Оптиной пустыни не тождественны один с другим.

Далее, автор устанавливает, что восточное старчество имело идеалом «обожение» и обладание духовными дарованиями (II стр.), а «русское старчество совершенно лишено мистической основы и сводится к обыкновенному нрав-
(Продолжение следует)

Отчет о состоянии Братства прп. Сергия за 1913 г. // Богословский вестник 1915. Т. 1. № 1. С. 33–81 (5-я пагин.).

- 33–
- | | | |
|------|--|--------|
| 174. | Николаевской, в Хамовниках, церкви священника И. Н. Розанова: | |
| | Священник И. Н. Розанов | 1– — |
| | А. Миртов | 1– — |
| | А. Пустованов | 2– — |
| | От церкви | 115— |
| 175. | Николаевской, в Императорском Лицее Цесаревича Николая, церкви протоиерея И. И. Соловьева: | |
| | Протоиерей И. И. Соловьев | 5– — |
| 176. | Николаевской, на Арбате. Церкви священника А. Ф. Добролюбова: | |
| | Священник А. Ф. Добролюбов | 250250 |
| | Священник В. А. Соколов | 3– 2– |
| 177. | Похвальской, в Башмакове, церкви священника Д. В. Аллеманова: | |
| | священник Д. В. Аллеманов | –30— |
| | Диакон А. Воинов | –10— |
| 178. | Ржевской, у Пречистенских ворот, церкви священника И. Я. Смирнова: | |
| | От причта | 1– — |
| | М. М. Уланов | — 1– |
| | От церкви | — 3– |
| 179. | Сошестввенской, у Пречистенских ворот, церкви священника В. С. Голубева: | |
| | Истомина | 2– — |
| 180. | Спасской, при Барыковском богадельном доме, церкви священника П. А. Протопопова: | |
| | Священник П. А. Протопопов | 1– — |
| 181. | Спасо-Божедомской церкви священника А. М. Пятикрестовского: | |
| | Священник А. М. Пятикрестовский | 3– — |

- 34—
182. Тихоновской, у Арбатских ворот, церкви протоиерея
А. Н. Добролюбова:
От церкви 3— —
183. Троицкой, в Зубове, церкви священника П. П.
Нечаева
О. И. М... 1— —
С Григорьев 1— —
П... 1— —
184. Троицкой, в приюте Цесаревны Марии, церкви
протоиерея И. П. Троицкого:
Протоиерей И. П. Троицкий — 5—
185. Успенской, на Остоженке, церкви священника К. П.
Орлова:
Пот. Поч. Гражд. Б. Ф. Чижова. 3— 3—
И. А. П. 3— —
186. Стефано-Пермской, при 1-ой мужской Гимназии,
церкви священника И. Вениаминова:
Священник И. Вениаминов —50—
187. Ксениинской, в Ксениинском детском приюте, церкви
протоиерея И. И. Успенского:
Протоиерей И. И. Успенский —25—
- Пречистенского сорока 2-го отд.
188. Благовещенской, на Бережках, церкви протоиерея В.
Ястребова:
А. Б. —25—
Х. Е. Сотсков — —50
С. Титов — —25
Замятин — —25
Соколов — —50
189. Богородице Рождественской, за Смоленскими
воротами, церкви протоиерея В. А. Воскресенского:
Ф. Гр... 3— —
- 35—
- М. Л. —50—
священник Д. И. Ромашков. 1— 1—
А. Алекспндров 1— —

	И. Спицын	1— —
190.	Богоявленской, в Ямской Дорогомиловской слободе, церкви священника Н. М. Михайловского:	
	Свящ. Н. М. Михайловский	— 2—
191.	Борисо-Глебской, у Арбатских ворот, церкви протоиерея М. И. Руднева:	
	Протоиерей М. И. Руднев	5— —
	Церк. староста К. А. Шевелев	2— —
	Н. В. Думнов	2— —
192.	Борисо-Глебской, на Поварской улице, церкви священника Д. Д. Виноградова:	
	П. Д. Самарин	— 5—
	С. К. Попов	— 2—
193.	Власиевской, в Старой Конюшенной, церкви протоиерея Д. П. Некрасова:	
	Протоиерей Д. П. Некрасов	3— 3—
	Л. П. Казаков	5— —
	Аркадий Ив. Г...	3— —
	Милов	— 1—
	П. Ф. Опарин	1— —
	А Лопатин	1— —
	П. П. Замятин	1— —
	А. Рыбаков	3— —
	Н.	1— —
	И. А. К.	1— —
194.	Воздвиженской, на Поветном Вражке, церкви протоиерея Н. С. Сахарова:	
	Священник А. Соболевский	1— —
	С. Н. Ганешин	1— —
	Наумов	1— —
	—36—	
195.	Неопалимовской, близ Девичьего поля, церкви священника Б. И. Забавина:	
	Священник Б. И. Забавин	1— 1—
	Священник Д. Успенский	1— —
196.	Николаевской, на Курьих ножках, церкви священника В. Д. Воздвиженского	

	С. Назаров	3— —
	М. Н.	3— —
197.	Николаевской, в Плотниках, церкви протоиерея И. И. Фудель:	
	Ольга Лопатина	1— —
	М. В. В.	1— —
198.	Николаевской, на Щепках, церкви священника Н. М. Счастнева:	
	Священник Н. М. Счастнев	250250
	А. Ф. Кутырева	— —50
	Е. Смирнова	— —20
199.	Покровской, в Левшине, церкви протоиерея И. В. Розанова:	
	Протоиерей И. В. Розанов	1— —
200.	Предтечевской, в Кречетниках, церкви священника П. Г. Доброхотова:	
	К. К. Кукин	5— —
	Д. А. Хомяков	3— —
201.	Предтечевской, в Старой Конюшенной церкви священника С. Д. Богословского:	
	Пот. Поч. Гражд. И. Н. Соколов	3— —
	Ф. А.	3— —
202.	Преображенской, на Песках, близ Арбата церкви протоиерея С. В. Успенского:	
	Протоиерей С. В. Успенский	5— —
	—37—	
	Епифанова	3 — —
	В. Егоров	3 — —
203.	Ржевской, на Покровской, церкви священника М. К. Миртова:	
	От Н.	— — —50
204.	Саввинской, на Саввинской улице, церкви священника Д. в. Георгиевского:	
	Т-во А. Гюбнер	5 — —
205.	Седмивселенской, близ Новодевичьего монастыря, церкви священника И. В. Левитского:	
	Священник И. В. Левитский	1 — —

	N.	— — —15
206.	Симеоно-Столпинской, на Поварской, церкви протоиерея М. Д. Успенского:	
	Протоиерей М. Д. успенский	1 — —
207.	Тихвинской, на бережках, церкви протоиерея В. Попова:	
	Протоиерей В. Попов	—50—
208.	Успенской, на Могильцах, церкви протоиерея Ф. М. Ловцова:	
	Протоиерей Ф. М. Ловцов	1 — —
	Машков	1 — —
	К...	— 25—
	Миндовская	— 25—
	Кн. А. Голицын	— 50—
	Ясюнинская	1 — —
209.	Христо-Рождественской, в Кудрине, церкви священника В. Владиславлева:	
	Пот. дворянин Н. Н. Авинов	5 — — —
	Сумароков	3 — —
	Сретенского сорока 1-го отд.	
210.	Успенской, в Печатниках, церкви протоиерея В. П. Никольского:	
	Протоиерей В. П. Никольский	1 — 1—
	—38—	
	А. Дедов	1 — 1—
	Захаров	1 — 1—
	П. П. Севастьянов	— — 1—
211.	Гаврило-Архенгельской, при Почтамте, церкви священника И. Р. Соловьева:	
	N.	2 — —
212.	Евпловской, на Мясницкой, церкви священника Ф. С. Орлова:	
	Священник Ф. С. Орлов	— — 5—
213.	Николаевской, в Кленниках, церкви священника А. А. Мечева:	
	Священник А. А. Мечев	1 — 1—
	Церковный староста	1 — 1—

214. Николаевской, на Мясницкой, церкви протоиерея С. И. Уварова:
 Протоиерей С. И. Уваров — — 1—
 Церк. староста П. С. Самсонов — — 1—
215. Сергиевской, в Пушкарях, церкви священника Н. В. Толгского:
 Священник Н. В. Толгский 2— —
 Г. И. Ипатов — 75—
216. Трехсвятительской, у Красных Ворот, церкви священника Н. А. Колосова:
 Священник Н. А. Колосов 2 — 3—
217. Троицкой, в Грязях, церкви протоиерея А. А. Беляева:
 Н. — 20—
 Филаретовской, в Филаретовском Епархиальном Женском Училище, церкви священника Н. А. Сахарова:
 Т. В. Петров 1 — —
 М. Я. Павлов 1 — —
 Д. Горский 3 — —
 —39—
 В. Голубев 2 — — —
 Священник Н. Сахаров — — 2 —
219. Флоро-Лаврской, у Мясницких ворот, церкви протоиерея С. И. Покровского:
 М. Мишин 5 — — —
220. Харитоновской, в Огородниках, церкви священника И. Н. Бушневского:
 Староста В. Шлезингер — 75 — —
 Сретенского сорока 2-го отд.
221. Адриановской, в Мещанской, церкви священника П. И. Доброва:
 Священник П. И. Добров — — 1 —
 (на степен. Пок.
 Священник М. Славский 3 Пр. Е. В.
 Амфитеатрова)
 Ф. Г. Германов — — 1 —

	N.	—	—	—	50
222.	Богородицкой, в Старо-Екатерининской больнице, церкви священника Ф. Д. Померанцева:				
	N. N.	1	—	1	—
223.	Духо-сошественской, на Лазаревом кладбище, церкви протоиерея В. Ф. Остроухова:				
	Протоиерей В. Ф. Остроухов:	2—	—	—	
	Священник А. <u>И. Соколов</u>	—	—	5	—
224.	Екатерининской, в Екатерининском Институте, церкви протоиерея И. В. Арсеньева:				
	Протоиерей И. В. Арсеньев	3	—	2	—
225.	Знаменской, в Переславской слободе, церкви протоиерея Г. И. Коссина:				
	Протоиерей Г. И. Коссин	—	—	1	—
	—40—				
226.	Крестовоздвиженской, на Убогих Домах, церкви священника С. А. Голубева:				
	В. М. Пантелеев			—	50—
	Священник С. Голубев			1	— —
	Прянишников			—	20—
227.	Марие-Магдалинской, в приюте для слепых, церкви священника М. Н. Соловьева:				
	Священник М. Н. Соловьев			5	— —
228.	Николаевской, в Инженерном Училище, церкви священника Н. Г. Попова:				
	N.			2	50250
229.	Петро-Павловской, в Мариинской больнице, церкви священника А. И. Померанцева:				
	От притча			1	— —
230.	Трифоновской, в Напрудной, церкви священника Д. И. Соколова:				
	Священник Д. <u>Соколов</u>			2—	—
	Священник Д. Машков			2	— —
	Смирнов			1	— —

	Е. Малышева	1	—	—
	Б...	1	—	—
231.	Троицкой, на Капельках, церкви священника А. П. Соколова:			
	Священник А. Соколов	—	—	2—
	Священник В. Соколов	—	—	2—
	С. А. Ганшин	—	—	3—
232.	Троицкой, в Набилковской богадельне, церкви протоиерея М. П. Знаменского:			
	От притча	1	—	—
233.	Троицкой, на Пятницком кладбище, церкви протоиерея С. С. Недумова:			
	От церкви	—	—	3—
	—41—			
	Священник Г. Модестов	—	3—	
	А. Васильева	—	10—	
	Колобин	—	10—	
	Егорова	—	20—	
	Самойлов	—	20—	
	Диакон А. Орлов	1—	—	
	И. Хохлолв	—	25—	
	Д. Вишняков	—	60—	
	А Амосов	—	20—	
	К. Горин	—	25—	
	А. Степанов	—	20—	
	Скоромыслов	—	10—	
	И. М.	—	10—	
	И. Савватеев	—	15—	
	А. Акатов	—	10—	
	М. акатов	—	10—	
	А. Чинаров	—	10—	
	Ф. Малышев	—	10—	
	Н. Зорин	—	10—	
234.	Троицкой, в Троицкой, церкви священника А. Н. Стефановского:			
	Н.	1—	1—	
235.	Филишювской, в Мещанской, церкви священника Г.			

- Н. Орлова:
- М. Н. Пальчиков 1501—
- Е. А. Чебыкина 1— 1—
- О. М. Щербакова — 2
- С. П. М. 2— —
- Сретенского сорока 3-го отд*
236. Софийской, на Лубянке, церкви протоиерея С. М. Садковского:
- Протоиерей С. М. Садковский 3— 3—
- Псаломщик П. В. Грузинов 5— —
- Церк. староста Н. Ширяев 1— —
237. Александро-Невской, в Петровской мещанской богадельне, церкви священника Н. П. Соловьева.
- От притча 2— —
- 42—
- Александро-Невской, в Училище Принца
238. Ольденбургского, церкви священника А. П. Громоковского:
- Н. — 50—
239. Богоявленской, в Елохове, церкви протоиерея И. И. Березкина:
- Протоиерей И. Березкин — — 5—
- Священник Н. Смирнов 5 — —
- Священник И. Архангельский — — 5—
- Церк. староста — — 3—
240. Вознесенской, на Гороховом поле, церкви священника А. Г. Покровского:
- Священник А. Г. Покровский 2 — —
- От причта 1 — —
241. Крестовоздвиженской, в Алексеевском монастыре, церкви протоиерея А. П. Афонского:
- Священник П. Воздвиженский 5— —
- Священник С. Ковганкин 2 50250
- Священник А. Грузов 1 — —
- Священник В. Смирнов 2 — 1—
242. Николаевской, в богадельне имени бр. Боевых, церкви священника А.И. Крылова:

- От причта и разных лиц —60—40
243. Николаевской, при Странноприимном доме кн. Куракиных, церкви священника Д. Тихомирова:
 Священник Д. Тихомиров 1 — —
244. Петропавловской, в Новой Басманной, церкви священника П. П. Поспелова:
 Священник П. П. Поспелов: 1 — 1—
 В. Г. С. 1 — 1—
 —43—
245. Покровской, в Красном Селе, церкви священника М. П. Холмогорова:
 Промышленное и торговое Т-во П. Малютина С-ья 50 — —
 А. И. Сидоров — 50—
246. Покровской, в Покровской общине сестер милосердия, церкви протоиерея Н. И. Соколова:
 Священник С. В. Касаткин — — 3—
247. Скорбященской, в больнице имени бр. Бахрушиных, церкви протоиерея С. П. Космикова:
 Протоиерей С. Космиков 2 50250
248. Троицкой, в Ермаковской богадельне, церкви священника И. М. Четверухина:
 Священник И. М. Четверухин: 1 — 1—
Сретенского сорока 4-го отд.
249. Казанского собора протоиерея А. В. Никольского:
 Протоиерей А. В. Никольский 5— —
 Собор 5 — —
 Протоиерей Ф. Басов 7 — —
250. Введенской, на Лубянке, церкви протоиерея Н. П. Антушева:
 Протоиерей Н. П. Антушев 1 — 1—
 Г. А. Попова 2 — 1—
251. Вознесенской, близ Сретенки, церкви священника В. Н. Вишнякова:
 Н. Тихонов 1 50150
252. Николаевской, в Дербенском, церкви священника А. И. Богословского:
 Священник А. И. Богословский 1 — —

	Милютин	1 — —
	—44—	
253.	Николаевской, в Драчах, церкви протоиерея И. Богданова:	
	N. N.	—30—40
254.	Николаевской, в Звонарях, церкви протоиерея А. Г. Богородицкого:	
	Протоиерей А. Г. Богородицкий	1— —
	С Федоров	1— —
	Г. Городничев	1— —
255.	Панкратиевской церкви протоиерея М. Н. Стрельцова:	
	А. А. Ильин	1— —
	П. Шагаева	1— —
	За Казакова <u>Н. Новиков</u>	1— —
256.	Предтечевской, на М. Лубянке церкви священника С. В. Смирнова:	
	Священник С. В. Смирнов	5— —
	И. Е. Алимов	—50—
	И. Евдокимов	1— —
257.	Преображенской, в Пушкарях церкви протоиерея К. М. Маркова:	
	Дубровин	—50—
	Рязанов	—50—
	Никольский	—15—
	П. Шувалов	—25—
	Г. Староверов	—20—
	К	—20—
	Соколов	—50—
258.	Преображенской, в Спасской, церкви священника Г. А. Орлова:	
	От причта	5— —
	П. Булатов	5— —
	Н. Кандырин	3— —
	П. Ф.	3— —
259.	Троицкой, на Листах, церкви протоиерея В. Е. Беликова:	

Протоиерей В. Беликов.	—	3—
Протоиерей А. Суходский.	—	3—
—45—		

Троицкой, в Щереметевской
260.больнице, церкви священника А.
Попова:

N. N.	—	75	—	—
<i>Благочинного Моск. придворных соборов и церквей</i>				
Настоятеля Спаса на Бору				
1. церкви, протоиерея П. Г. Извекова:				
Протоиерей П. Г. Извеков	2	50	2	50
Сакеллария Благовещенского				
2. собора, протоиерея П. М. Маркова:				
Протоиерей П. М. Марков	2	50	2	50
Протоиерей В. Благовещенский	6	—	—	—
Протоиерей Н. Д. Извеков	10	—	—	—
Покровского и Василия				
3. Блаженного собора, протоиерея И. И. Восторгова:				
Протоиерей И. Восторгов	3	—	—	—
Протоиерей И. Кузнецов	1	—	1	—
4. Ставропигиального				
Законоспасского монастыря:				
От Епископа Мисаила	5	—	—	—
Яков Корнилович	—	—	1	—
Н. А. Митрофанова	1	—	—	—
Иегумен Георгий	1	—	—	—
Михаил Селезнев	1	—	—	—
Иеромонах Феофан	—	45	—	—

h6C В. Пожертвования по подписным листам через настоятелей и настоятельниц монастырей Московской епархий и настоятелей соборов

В пользу	В пользу
студентов	бывших

		академии		воспитанников	
		Руб.	Коп.	Руб.	Коп.
<i>Благочинного Епархиальных монастырей г. Москвы.</i>					
1.	О. Наместника Богоявленского монастыря архимандрита Ипполита:				
	От монастыря	—	—	5	—
—46—					
2.	О. Настоятеля Златоустова монастыря архимандрита Феодосия:				
	От монастыря			3	— — —
3.	Настоятеля Высоко-Петровского монастыря архимандрита Никодима:				
	Архимандрит Никодим			—	— 1 50
4.	Управляющего Данилова монастыря епископа Анастасия:				
	От монастыря			10—	— — —
	От Е. А.			5	— — —
5.	Настоятеля Сретенского монастыря архимандрита Афанасия:				
	От монастыря			—	— 3 —
6.	Настоятельницы Вознесенского монастыря игумении Евгении:				
	Игумения Евгения			3	— — —
7.	Настоятельницы Алексиевского жен. монастыря игумении Сергии:				
	Игумения Алексиевского монастыря			—	— 10—
8.	Настоятельницы Новодевичьего монастыря игумении Леониды:				
	Игумения Леонида			5	— 5 —
9.	Настоятельницы Зачатиевского монастыря игумении Марии:				
	От монастыря			—	— 5 —
10.	Настоятельницы Иоанновского монастыря игумении Епифании:				
	Игумения Епифания			3	— 3 —

11. Настоятельница Никитского монастыря игумении
Агнессы:
Игумения Агнесса 1 501 50
12. Настоятельница Страстного монастыря игумении
Сергии:
От монастыря 8 — — —
—47—
13. Настоятельница Всехсвятского монастыря игумении
Платониды:
Игумения Платонида 1 45150
14. Настоятельница Крестовоздвиженского монастыря
игумении Маргариты:
Игумения Маргарита 1 — —
15. Наместника Чудова монастыря архимандрита
Арсения:
Архимандрит Арсений 25— —
16. Настоятеля Серпуховского Белопесоцкого монастыря
иеромонаха Митрофана:
От монастыря 1 — —
17. Настоятеля Екатерининской пустыни игумена
Феоноста:
От пустыни 1 — —
18. Настоятеля Знаменского монастыря епископа
Модеста:
От монастыря 50— —
19. Богородице-Рождественской, в Рождественском
монастыре, церкви священника Н. А. Ивановского:
Священник Н. А. Ивановский 5 — —
Священник В. Соколов 5 — —
20. Настоятельница Спасо-Влахернского монастыря
игумении Евпраксии:
От монастыря 1 — —
21. Настоятеля Вознесенско-Давидовой пустыни
архимандрита Валентина:
От пустыни 1 50150
22. Настоятельница Покровско-Васильевского
монастыря игумени Алевтины:

	Игумения Алевтина	— 30—
	—48—	
23.	Настоятельница Борисо-Глебского монастыря игумении Иоанны: От монастыря	2— 2—
24.	Настоятельница Казанского Головинского монастыря игумении Евгении: Игумения Евгения	5— —
25.	Настоятельница Спасо-Бородинского монастыря игумении Евгении: Настоятельница монастыря	—50—50
26.	Настоятельница Коломенского Брусенского игумении Ювеналии: Игумения Ювеналия с сестрами	250250
27.	Настоятельница Серпуховского Владычного монастыря игумении Валентины: Игумения Валентина	1— 1—
28.	Настоятеля Афонской Пантелеимоновской часовни: От часовни	5— 5—
29.	Настоятельница Покровского Хотькова монастыря игумении Никандры: Игумения Никандра	3— —
30.	Настоятеля Дмитровского Борисо-Глебского монастыря архимандрита Феодосия: От монастыря От настоятеля	—50— —50—
31.	Настоятеля Серпуховского Владычного монастыря игумении Валентины: Игумения Валентина	1— 1—
	—49—	
32.	Настоятеля Воскресенского, именуемого Новый Иерусалим, монастыря епископа Александра: От епископа Александра От монастыря	5 — 10—
	Г. Пожертвования по подписным листам от духовно- учебных заведений	
1.	От корпорации Императорской	

Московск. Дух. Академии:

Р. А. Епископ Феодор	10—	—	—
Инспектор архим. Иларион	10—	—	—
Заслуж. орд. проф. А. Д. Беляев	5 —	—	—
Орд. проф. М. М. Тареев	5 —	—	—
Заслуж. орд. проф. А. П. Шостыин	5 —	—	—
Орд. проф. С. И. Соболевский	5 —	—	—
Экстраорд. проф. свящ. Е. А. Воронцов	5 —	—	—
Экстраорд. проф. Д. И. Введенский	5 —	—	—
Доцент Н. В. Лысогорский	5 —	—	—
Лектор свящ. Н. А. Преображенский	5 —	—	—
Экстраорд. проф. свящ. В. Н. Страхов	5 —	—	—
Доцент иером. Варфоломей	5 —	—	—
Экстраорд. проф. И. В. Попов	5 —	—	—
Экстраорд. проф. свящ. Д. В. Рождественский	— —	5 —	—
Доцент В. П. Виноградов	5 —	—	—
Экстраорд. проф. свящ. И. В. Гумилевский	5 —	—	—
Орд. проф. А. А. Спасский	5	На стипендию Н. Ф. Сергиевского	
Экстраорд. проф. А. П. Орлов	5	”	”
Орд. проф. М. М. Богословский	5 —	—	—
Экстраорд. проф. С. И. Смирнов	2 50	2	50
Экстраорд. проф. П. П. Соколов	5 —	—	—
И. д. доцента Ф. М. Россейкин	5 —	—	—
Лектор А. К. Мишин	5 —	—	—
Библиотекарь К. М. Попов	2 —	—	—
Экстраорд. проф. свящ. П. А. Флоренский	5 50	2	50
—50—			
ТОС \о «1–5» \н \з Секретарь Н. Д. Всехсвятский		2501250	
И. д. доцента иером. Пантелеимон		5—	— —
Экстраорд. проф. Н. Л. Туницкий		5—	— —
И. д. доцента А. М. Туберовский		2501250	
Пом. библиотекаря иером. Игнатий		3—	— —

2.От корпорации Александровской Дух. Семинарии:	
Инспектор Семинарии иером. Варлаам	5— — —
Свящ. Веретенников	— 2 —
NN	— 2 —
3.Корпорации Архангельской Дух. Семинарии:	
Протоиерей А. Орлов	1— — —
— — — (за 1912г.)	1— — —
4.Корпорации Астраханской Дух. Семинарии:	
4.Д. К. Вышеславов	5— — —
А. П. Орлов	5— — —
Е. Г. Кириано	2— — —
А. А. Мигулин	5— — —
5.Корпорации Витебской Дух. Семинарии:	
Е. П. Белоусов	2— — —
П. В. Полозов	2— — —
А. П. Триодин	1— — —
Ф. В. Ланге	2— — —
В. К. Каширенинов	2— — —
И. В. Мацкевич	2— — —
6.Корпорации Вифанской Дух. Семинарии:	
Архимандрит Герман	5— — —
А. А. Сперанский	1— 2 —
Ив. Николин	2— 1 —
А. Соколов	1— — —
Свящ. А. Зверев	1— 1 —
В. Цветков	2— 3 —
—51—	
С. Крылов	— 1—
С. Федченков	1— —
М. Некрасов	— 1—
7. Корпорации Волынской Дух. Семинарии:	
Архимандрит Аверкий	1— —
Иероманах Тихон	1— —
А. Житов	—78—
8. Корпорации Воронежской Дух. Семинарии:	
И. П. Романов	— 5—
9. Корпорации Екатеринославской Дух. Семинарии:	

Г. Старокадомский	1— —
В. Зеленцов	1— —
В. Тацентов	1— —
В. Гресков	2— —
Протоиерей А. Одинцов	1— —
10.Корпорации Иркутской Дух. Семинарии:	
И. Арефьев	5— —
К. Денисов	5— —
Беляев	1— —
Свящ. И. Часоводов	1— —
А. Никольский	1— —
Троицкий	2— —
11. Корпорации Костромской Дух. Семинарии:	
Ректор Семинарии протоиерея В. Чекин	1— —
В. Преображенский	1— —
Л. Грандильевский	1— —
Н. Остроумов	1— —
12.Корпорации Московской Дух. Семинарии:	
пожертвования за 1912год:	
Ректор Семинарии Архим. Филипп	— 5—
—52—	
П. Минин	—1—
С. Световидов	—5—
Д. Минервин	—50
А. Десницкий	—1—
С. Голощапов	—1—
С. Кедров	—1—
Н. Розанов	—1—
С. Никитский	—1—
М. Струженцов	—1—
В. Протопопов	—50
А. Петропавловский	—50
Д. Смирнов	—50
Н. Виноградский	—50
В. Цветков	—50
Е. Лебедева	—3—
М. Ильинский	—3—

Иеромонах Серафим	—3—
И. Аристов	—3—
пожертвования за 1913год:	
Архимандрт Сергей	5—5—
С. Световидов	—5—
Иеромонах Серафим	—5—
Д. Аллемапов	—50
С. Кедров	—1—
С. Голощанов	—1—
М. Струженцов	—1—
Н. Розанов	—1—
С. Никитский	—1—
Н. Троицкий	—1—
П. Минин	—1—
В. Цветков	—1—
А. Петропавловский	—1—
Д. Смирнов	—50
Н. Виноградский	—1—
М. Аристов	—5—
Лебедева	—3—
Семенов	—3—
	—53—

13.	Корпорации	Новгородской	Дух.		
	Семинарии:				
	Ректор Семинарии Архим. Тихон		5	—3	—
	Инспектор Семинарии М. Кедринский		2	—3	—
	Н. В. Громцев		1	—	—
	А. В. Гедевский		1	—	—
14.	Корпорации	Олонецкой	Дух. Семинарии:		
	Инспектор Семинарии В. Лебедев		5	—	—
	М. Смирнов		1	—	—
	А. Бурцев		1	—	—
	С. Олесевич		2	—	—
15.	Корпорации	Оренбургской	Дух.	на стип.	52
	Семинарии:			курса	
	Ректор Семинарии протоиерей И. П.		—	—5	—
	Кречетов				

Г. И. Филиппович	5 —	—
16.Корпорации Орловской Дух. Семинарии:		
От бывших питомцев Моск. Дух. Академии	10—	—
17.Корпорации Пензенской Дух. Семинарии:		
Инспектор <u>П. Тихомиров</u>	5 —	—
А. А.	1 —	—
К. Соколов	— -1	—
Л. Рождественский	— -1	—
18.Корпорации Подольской Дух. Семинарии:		
А. И. Вещезерский	1 —	—
А. Аболенский	1 —	—
19.Корпорации Полтавской Дух. Семинарии:		
Архимандрит Памфил	3 -2	—
Макарий Новицкий	2 —	—
—54—		
Д. Нарцисов	2— —	
Инспектор Семинарии	1— —	
20.Корпорации Рижской Дух. Семинарии:		
Ректор Семинарии протоиерей <u>А. Лебедев</u>	— 5—	
П. Михельсон	1— —	
Д. Брянцев	1— —	
Свящ. И. Щукин	1— —	
А. Иосифов	1— —	
21.Корпорации Симбирской Дух. Семинарии:		
А. Яхонтов	1— —	
Прот. С. Введенский	—50—	
Д. Павловский	1— 1—	
А. Стернов	— -50	
Н. Арнольдов	—50—	
Н. Ламовский	— -50	
Ягодин	—25—	
Н	—25—	
П. Неболюбов	—50—	
В. П.	— -50	
22.Корпорации Тверской Дух. Семинарии:		
Ректор Семинарии Архим. Вениамин	1— —	
С. Соколов	1— —	

К. Орлов	1— —	
В. Тихомиров	1— —	
М. Кузнецов	250250	
А. Беневоленский	1— —	
А. Титов	1— —	
В. Соболев	1— —	
С. Прилуцкий	1— —	
23.Корпорации Тульской Дух. Семинарии:		
А. А. Добромыслов	—50—	
М. М. Чурбатов	—50—	
—55—		
Н. П.Сахаров		—50—
А. И. Краснопевцев		1— —
Г. Любомудров		1— —
24.Корпорации Уфимской Дух. Семинарии:		
Свящ. Н. Концевич		2— —
Н. Назарьев		2— —
25.Корпорации Харьковской Дух. Семинарии:		
Н. Смирнов		1— —
С. Фоменко		— —50
Н. С.		— 1—
Н.		— —50
Н. Н.		— —50
Н. Н.		— —50
Н. Г.		— —50
26.Корпорации Холмской Дух. Семинарии:		
Архим. Варлаам		1— —
М. Кобрин		1— —
Иеромонах Даниил		1— —
Вл. Давидович		1— —
27.Корпорации Тульской Дух. Семинарии:		
Ректор протоиерей В. Ильинский		1— —
Свящ. М. Нечаев		1— —
В. И. Задгенизев		5— —
А. Тихомиров		3— —
А. Бочковский		1— —
Инспектор Сем. Протоиерей Н. Нифонтов		3— —

	Н. малышев	1— —
	Ив. Л.	—50—
28.	Корпорации Александро-Невского Петроградского дух. училища:	
	От неизвестного	—15—
	N. N.	—50—
	—56—	
	N. N.	—50—
	N. N.	—15—
29.	Корпорации Балашовского дух. училища:	
	Пом. Строителя П. П. Даниленко	5— —
	Мих. Серебряков	1— —
	Б. Нарский	3— —
	Смотритель училища протоиерей А. Четыркин	3— —
	С. Ровинский	—20—
	Учит. В. К.	—50—
	А. Кедров	—20—
	А. Горожанкин	—20—
	Д. Виноградов	—50—
	А. Сергеев	—50—
	М. Бузин	—25—
	В. Зубковский	1— —
30.	Корпорации Барнаульского дух. училища:	
	А. А. Суслов	1— —
	Пом. Смотр. С. Булыгин	1— —
	А. А. Минералов	1— —
	Инспектор Сем. Протоиерей Н. Нифонтов	3— —
31.	Корпорации Бирюченского дух. училища:	
	А. Знаменский	—50—50
	А. Сидоренков	1— —50
	Д. Цитович	— 1—
	В. Нечаев	—50—
	Т. Попов	—50—
32.	Корпорации Бельского дух. училища:	
	Н. Н. Богданович	1— —
33.	Корпорации Владимирского дух. училища:	
	Н. М. Соловьев	1— —

А. И. Постников	1— —
И. М. Альбицкий	1— —
—57—	
34.Корпорации Вологодского дух. училища:	
С. К. Седов	5— —
35.Корпорации Галичского дух. училища:	
П. Соколов	3— 2—
С. Красовский	3— —
36.Корпорации Дмитровского дух. училища:	
Смотритель уч. Н. П. Купленский	3— 2—
Пом. Смотрителя П. Ф. Никольский	2— 1—
Диакон И. И. Преображенский	—50—
37.Корпорации Единецкого дух. училища:	
От корпорации училища	3— —
38.Корпорации Екатеринбургского дух. училища:	
Т. Гражданский	1— —
Ив. Яковлев	— 150
39.Корпорации Заиконоспасского дух. училища:	
П. Протопопов	— 1—
С. Д. Левитский	— 1—
Н. Воскресенский	— 1—
В. Ключарев	— 1—
Н. Николин	— 2—
40.Корпорации Каргопольского дух. училища:	
А. Д. Семенов	3— —
И. Чернышев	3— —
41.Корпорации Кашинского дух. училища:	
А. Ф. Тарелкин	5— —
42.Корпорации Кинешемского дух. училища:	
Смотритель уч. свящ. Д. Лебедев	3— —
—58—	
В. Кузнецов	1 — —
Пом. Смотрителя А. Розин	1 — —
И. И. Троицкий	1 — —
43.Корпорации Клеванского дух. училища:	
Ф. А. Рязановский	5 — —
Невдачин	1 — —

А. Преварский	1 —
44.Корпорации Краснослободского дух. училища:	
Смотритель уч. свящ. С. Артоболевский	1 —
45.Корпорации Кременецкого дух. училища:	
Пом. Смотр. иеромонах Симон	5 —
46.Корпорации Курского дух. училища:	
Пом. Смотрителя Т. Н. Сергиев	3 —2—
В. Ф. Павловский	— —5—
47.Корпорации Лубенского дух. училища:	
Пом. Смотрителя С. Л. Белявский	5 —
48.Корпорации Лысковского дух. училища:	
Смотритель иеромонах Кирилл	10—
49.Корпорации Мариупольского дух. училища:	
Т. П. Попов	2 —
И. А. Семенкин	1 —
50.Корпорации Мищевского дух. училища:	
И. Е. Малини	2 —
51.Корпорации Николаевского дух. училища:	
Н. М. Драганчул	1 —2—
—59—	
52.Корпорации Никольского дух. училища:	
Свящ. А. Попов	1— 1—
С. Арапович	1— 1—
Н. Баженов	— 1—
А. Вознесенский	— 1—
53.Корпорации Новочеркасского дух. училища:	
Смотритель уч. М. Дядьков	—50—50
Ив. Голуб	1— —50
Ив. Попов	—50—50
54.Корпорации Озургетского дух. училища:	
Смотритель уч. свящ. Т. А. Лавров	5— —
П. Уваров	1— —
Протоирей Д. А. Думбадзе	—25—
В. С. Мгеладзе	—25—
А. С. Хорбаладзе	—50—
55.Корпорации Единецкого дух. училища:	
От корпорации	2— —

56.Корпорации Оршанского дух. училища:	
А. Виноградов	1— —
А. Ионин	1— —
И. Солвинский	1— —
57.Корпорации Павловского дух. училища:	
Учит. П. А. Семенов	5— —
Прот. В. Горьковский	1— —
Влад. Беляев	—50—
С. Милютин	—50—
А. К.	—50—
Пом. Смотрителя Л. Страшкевич	1— —
Д. Дольский	—50—
Свящ. Н. Попов	—50—
—60—	
Д. Корченев	—50—
В. С.	—50—
58.Корпорации Пензенского дух. училища:	
Смотритель уч. прот. В. Васильев	3— —
Л. Суходольский	1— —
59.Корпорации Петровского дух. училища:	
Смотритель уч. иеромонах Нифон	3— 3—
В. Вяземский	3— —
Э. Колтунов	1— —
57.Корпорации Полоцкого дух. училища:	
К. К. Нарбеков	1— —
58.Корпорации Пешехонского дух. училища:	
С. М. Сироткин	5— —
А. Е. Троицкий	2— —
59.Корпорации Притворотского дух. училища:	
В. Н.	— 1—
В. Б.	—20—
В. В.	—20—
П. Кобяинов	—15—
А. Зеленский	— —20
60.Корпорации Рижского дух. училища:	
Свящ. И. Матусевич	2— 1—
Н. Н. Лихачев	2— 1—

П. Веселов	1— —
61.Корпорации Роменского дух. училища:	
Смотритель уч. М. М. Романовский	2— —
В. И. Буктованный	1— —
62.Корпорации Самарского дух. училища:	
Смотритель уч. свящ. Н. Князев	5— —
63.Корпорации Самарского дух. училища:	
А. М. Быстровидов	3— —
—61—	
64.Корпорации Слуцкого дух. училища:	
Пом. Смотрителя М. М. Волосевич	5— —
М. М. Журавский	5— —
65.Корпорации Солигаличского дух. училища:	
С. П. Скворцов	5— —
66.Корпорации Ставропольского дух. училища:	
П. М. Нагоров	5— —
N.	—50—
N.	—20—
N.	—20—
N.	—50—
Свящ. И. Козлов	160—
67.Корпорации Стародубского дух. училища:	
С. Ф. Шишаев	315—
68.Корпорации Старооскольского дух. училища:	
А. М. Бабаков	1— 1—
69.Корпорации Суздальского дух. училища:	
В. В. Левкоев	1— —
В. Товаров	2— —
Снегирев	—25—
70.Корпорации Сызранского дух. училища:	
П. И. Высотский	1— 1—
Пом. Смотрителя Я. А. Зеленов	1— 1—
М. Ястребцев	1— 1—
71.Корпорации Севского дух. училища:	
Смотритель уч. иеромонах Алексей	3— 2—
С. Виноградов	5— —
72.Корпорации Тверского дух. училища:	

М. К. Лебедев	3– 2–
Я Колосов	— 3–
Смотритель уч. Ив. Виноградов	1– 2–
–62–	
73.Корпорации Телавского дух. училища:	
Н. Мартынов	–40—
Ив. Гарсиев	1– —
Д. А.	1– —
Б. Кочиев	1– —
Яхонтов	1– —
Г. Кузьма-Гвоздь.	1– —
Н. М.	1– —
В. Э.	2– —
Н. М.	166—
П. П. С.	2– —
74.Корпорации Тифлисского дух. училища:	
И. Виноградов	2– —
Ф. Иванов	–35—
Н.	–25—
А. Н.	–30—
К. Окуин	–10—
М. К.	–20—
Кочанов	–20—
М. Сарментов	–15—
А. Горгадзе	–15—
Ш. Шуков	–40—
Кимерадзе	–10—
75.Корпорации Томского дух. училища:	
М. Афанасьев	1– 1–
В. Покровский	1– —
Свящ. Ливанов	1– —
Е. Прозоров	2– 1–
76.Корпорации Тотемского дух. училища:	
А. Батин	1– —
Н. Озерков	1– —
77.Корпорации Тывровского дух. училища:	
Н. А. Кочаровский	2– —

78.Корпорации Угличского дух. училища:	
Смотритель уч. Д. В. Лавров	250250
Пом. Смотриеля Я. И. Чижов	150150
—63—	
79.Корпорации Устьмедведицкого дух. училища:	
К. М. Успенский	3—
М. И. Смирнов	—6—
80.Корпорации Устюжского дух. училища:	
В. П. Шляпин	—5—
В. А. Соколов	—5—
81.Корпорации Черкасского дух. училища:	
В. К. Креминский	5—5—
82.Корпорации Шуйского дух. училища:	
Смотритель уч. М. Грамматин	—3—
Пом. Смотрителя М. Сазонов	—3—
И. Миловский	—3—
М. Сперанский	—150
83.Корпорации Ярославского дух. училища:	
М. Ковалевский	1—
В. Третьяков	1—
Ф. Благоволин	2—
Ив. Сахаров	1—
Всехсвятский	2—
Годнев Н.	—1—

Д. Единоличные пожертвования, внесенные непосредственно в кассу Братства почетными, пожизненными и действительными членами и членами-соревнователями

		В пользу студ. Руб.	В пользу Акад. бывш. воспит. Руб. Коп.
1.Александренко И. А., Московск. куп.	4	—	4 —
2.Александренко П. О., жена Моск. купца	4	—	3 —
3.Анатолий, еп. Чистопольский, Ректор Казанской Дух. Академии	5	—	— —
4.Богоявленский Г. К., препод. Ростовского Дух. Училища	5	—	— —

–64–

5. Свящ. Г. Добронравов, Инспект. Моск. Мариинского Епарх. женск. Училища	5	–	–	–
6. Евгений, еп. Юрьевский	100	(4% рента)		
7. Еп. Евфимий, Управляющий Заиконоспасским монастырем	3	–	–	–
8. Канделаки М., преподав. Тобольск Дкх. Семинарии	3	–	–	–
9. Колюцкий В. Я., помощн. Смотрителя Жировицкого Дух. Училища	10	–	–	–
10. Протоиерей И. В. Ливианский (г. Орел)	5	–	–	–
11. Макарий, архим. Новоспасского монастыря	8	–	5	–
12. Павлов И. И., помощн. Смотр. Екатеринодарского Дух. Училища	15	–	5	–
13. Еп. Петр (бывш. Смоленский)	200	(3% вечный вклад)		
14. Свящ. А. А. Пиуновский (г. Москва)	100	–	–	–
15. Свящ. Н. И. Поска (м. Пюхтица)	3	–	–	–
16. Предтечевская М. Н. (г. Ярославль)	100	–	–	–
17. Архим. Сергей, Ректор Моск. Дух. Семинарии	5	–	5	–
18. Свящ. Порфирий Смирнов (г. Москва)	1	–	–	–
19. Тихальский В. Г. (г. Александровск)	5	–	–	–
20. Свящ. Г. С. Шлеев (Москва)	1	–	–	–

V. Денежные средства Братства для вспомоществования студентам Московской Дух. Академии за 1913-й год

Приход

а) Наличными деньгами

1. Вносы членов и единовременные пожертвования 1629 р. 16 к. ³⁷⁸

–65–

2. От Московск. Епарх. Свеч. Завода	300 р. – к.
3. От СПб. Литературного фонда (взнос за 1913 год)	25 р. – к.
4. От продажи изданий Братства	892 р. 45 к.
5. Возвращенные долги	454 р. – к.
6. % с принадлежащих Братству капиталов	3334 р. 71 к.
7. Остаток от 1912 г.	1868 р. 01 к.
Итого	8503 р. 33 к.

б) процентными бумагами:

1.От Евгения, еп. Юрьевского, викария Владимирской епархии, поступило (в билете 4% госуд. ренты)	100	—
От еп. Петра, бывшего Смоленского, поступил билет	200	—
2.на 3 % вечный вклад, внесенный в Московскую Контору Госуд. Банка	р.	к.
3.На средства запасного капитала Братства куплен билет 4% госуд. ренты	500	—
4.Остаток от 1912г.	77400—	—
Итого	р.	к.
	78200—	—

Расход

1.Внесено в экономию Академии за содержание студентов	3112	—
2.Выдано квартирного пособия студентам	705	р. — к.
3.Выдано на лечение и путевые расходы студентов	910	р. 50 к.
4.Израсходовано на приобретение одежды и обуви студентам	257	р. 62 к.
5.Передано в Московскую Комиссию	—66—	
В качестве пособия г.г. Салмановой и Смирновой	84	—
6.Израсходовано на перериздание «Начальных оснований философии» В. Д. Кудрявцева	543	75
7.Канцелярские, почтовые и типографические расходы	220	28
8.Уплочено в Моск. Контору Госуд. Банка за хранение и управление братскими капиталами	41	05
9.Израсходованно на покупку 500-рублевого билета 4% государств. ренты	458	94
Итого	6333	0
	р.	к.

Запасный капитал Братства

1.К 1913 году в запасном капитале составляло:	
а) %%% бумагами	77400—
	р. к.

б) наличными деньгами	1407	74
	р.	к.
В течение 1913 года из наличных сумм запасного капитала израсходовано (на приобретение 500-рублевого билета 4°/о госуд. ренты) 458 р. 94 к.	948	80
Наличная сумма запасного капитала к 1914 г., так обр., состоит из	р.	к.
2. К 1914 году в запасной капитал отчисляются:		
а) один билет 4 ^u /о госуд. ренты в сто р. (пожертвование еп. Юрьевского Евгения)	100	—
	р.	к.
б) Один билет на 3% вечный вклад в Моск. Контору Госуд. Банка в двести руб. (пожертвование еп. Петра)	200	—
в) Один билет 4% госуд. Ренты в пятьсот рублей (приобре-	р.	к.
—67—		
тенный на наличные суммы запасного капитала)	500	—
	р.	к.
г) Наличными деньгами отчисляется двести рублей, каковая сумма складывается из следующих крупных пожертвований, отчисляемых в запасный капитал Братства на основании § 10 Устава Братства:		
аа) Ста рублей, пожертвованных свящ. Московского Даниловского кладбища А. А. Пиуновским		
вв) Ста рублей, пожертвованных вдовой священника Николо-Мельницкой ц. г. Ярославля М. Н. Предтечевской	200	—
	р.	к.
д) Наличными деньгами отчисляется пятьсот двадцать девять руб. 32 к., каковая сумма представляет собой 20°/о отчисление с 2646 р. 61 к., т. е. со всех поступлений в отчетном году в Братство, кроме остатка от 1913 г., °/о с братских капиталов и возвращенных долгов (§ 11 Устава).	529	32
К 1914 году, таким образом, состоит:		к.
1) в запасном капитале:		
а) %% бумагами	78200	—
	р.	к.
б) наличными деньгами	1678	12

	р.	к.
2) в расходном капитале		
а) наличными деньгами	492	12
	р.	к.

Краткие сведения о капиталах стипендий, учрежденных и учреждаемых при Московской Духовной Академии

1) Стипендия имени Ал. Ив. Колесова.

Капитал ее состоит из 8000 р.

—68—

в 5% закладных листах Государственного Дворянского Банка. Проценты с него в сумме 380 руб. в 1913 г.

Выданы студенту 4-го курса Александру Плотникову

2) Стипендия имени проф. Егора Вас. Амфитеатрова. К 1914 г. Капитал ее состоит: а) процентными бумагами р. к.

в) наличными деньгами (по сберег. книжке) 523 90
р. к.

Стипендия имени XXXVII курса, основанная почившим

3) Архиеп. Ярославским Сергием. К 1914 г. капитал ее состоит:

а) процентными бумагами 1100—
р. к.

в) наличными деньгами (по сбер. книжке) 579 40
р. к.

4) Стипендия имени проф. Д. Ф. Голубинского. Капитал ее к 1914 г. состоит:

а) процентными бумагами 3000—
р. к.

в) наличными деньгами (по сбер. книжке) 397 43
р. к.

Б. Денежные средства Московской комиссии Братства для вспомоществования бывшим воспитанникам Императорской Московской Духовной Академии

Приход

К 1-му января 193 года в кассе Комиссии состояло:

а) процентными бумагами 29.800 р.— к.

б) наличными деньгами 465 р. 10 к.

В 1913 году поступило:

а) процентными бумагами от почет-

—69—

ного члена Московской Духовной Академии
заслуженного ординарного профессора д. С. В. А.
Соколова один 4½ % закладной лист Ярославско100 —
Костромского Земельного Банка № серии 3610335р. к.
сторурублевого достоинства с купоном на 1-е июля
1913 года

б) наличными деньгами:

От казначея Комиссии д. С. П. С. Владимирского 1.19473

1. проценты по купонам с принадлежащих Комиссии %%-р. к.
ных бумаг в сумме

По подписным листам чрез о.о. благочинных от
2. причтов столичных церквей и настоятелей
монастырей:

а) благочинного Московских придворных соборов и 6 р. 50
церквей протоиерея П. Г. Извекова к.

б) помощника благочинного 4-го отделения Сретенского 29 р. 50
сорока священника Г. А. Орлова к.

в) помощника благочинного 1-го отделения того же 18 р. —
сорока священника И. И. Бушневского к.

г) благочинного единовещеских церквей священника Г. 1 р. —
Шлеева к.

д) настоятеля Новоспасского монастыря архимандрита 5 р. —
Макария к.

е) благочинного 2-го отделения Сретенского сорока 21 р. 10
протоиерея В. Ф. Остроухова к.

ж) благочинного 2-го отделения Замоскворецкого 1 р. 95
сорока протоиерея Н. И. Мячина к.

з) благочинного 1-го отделения того же сорока 30 р. 90
протоиерея В. Ф. Сергиевского к.

—70—

и) благочинного 3-го отделения того же сорока протоиерея 9 50
С. Г. Розанова р. к.

й) благочинного 1-го отделения Никитского сорока 33—
протоиерея И. Д. Арбекова р. к.

- к) благочинного 1-го отделения Ивановского сорока1020
священника В. С. Недумова р. к.
- л) благочинного Китайского сорока протоиерея К. И.1850
Богоявленского р. к.
- м) благочинного 2-го отделения Никитского сорока2350
протоиерея С. М. Маркова р. к.
- н) благочинного Столичных мужских и женских2250
монастырей архимандрита Зластоустова монастыря р. к.
Феодосия
- о) благочинного 1-го отделения Пречистенского сорока2 75
протоиерея Е. И. Троицкого р. к.
- п) благочинного 2-го отделения Ивановского сорока о. В.8 –
Беневоленского р. к.
- р) От о. ректора, корпорации наставников Московской3726
духовной семинарии и богомольцев семинарского р. р.
храма
- Получено от эзекутора и архивариуса Архива
Министерства Юстиции кандидата академии Н. Г.10–
3. Высотского в уплату числящегося за ним (с ноября 1909р. к.
г.) долга в сумме сто рублей
- От бывшего священника Московской Тихвинской, в29–
4. Малых Лужниках церкви о. Сергия Сеньковского также в р. к.
уплату долга, выданного в 1912 г. в размере 50 рублей
5. От Совета Братства преподобного Сер-
–71–
- гия проценты с капитала г. Косташь за 1912 год 135–
р. к.
- От него же – поступления на нужды Комиссии,18030
6. направлявшиеся непосредственно в Совет (в том р. к.
числе 17 руб. в капитал имени Н. Ф. Сергиевского)
7. Через канцелярию Совета по управлению
Епархиальным домом:
- а) От протоиерея И. И. Восторгова 3 –
р. к.
- б) От священника (ныне архимандрита Григория) И. М.3 –
Васильева р. к.
8. От Московского купца Иоанна Афанасьевича7 –

- Александренко и супруги его Пелагеи Сергеевны. к.
Александренко
9. От смотрителя Тотемского, Вологодской епархии, 5 –
духовного училища о. Александра Полиэвктова р. к.
 10. От члена Сергиево-Братской Комиссии д. С. М. В. 10 –
Световидова р. к.
 11. От смотрителя Звенигородского, Московской епархии, 5 –
духовного училища А. Халанского р. к.
 12. От помощника смотрителя того же училища Сергея 3 –
Соловьева р. к.
 13. От старшего преподавателя того же училища М. В. 3 –
Скворцова р. к.
 14. От преподавателя того же училища Сергея Модестова 3 –
р. к.
 15. От Т. Я. через смотрителя того же училища Халанского 1 –
р. к.
 16. От инспектора Пермской духовной семинарии Николая 3 –
Ивановича Знаморовского р. к.
 17. От Тимофея Васильевича Васильева из Боровичей 20 –
Новгородской губернии р. к.
- 72–
18. От Управления Воскресенского «Новый Иерусалим» 15 –
монастыря р. к.
 19. От проживающего на покое в том же монастыре 100 –
Преосвященного Епископа Петра р. к.
 20. От инспектора Тифлисской дух. Семинарии Александра 5 –
Смердынского р. к.
 21. От смотрителя Краснослободского духовного училища 5 –
священника Сергея Алексеевича Артоболевского р. к.
 22. От кандидата Академии выпуска 27 академического 25 –
курса Николая Алексеевича Покровского р. к.
 23. От ректора Тверской духовной семинарии архимандрита 3 –
Ювеналия р. к.
 24. От Тихона Петровича Попова – из Мариуполя, 5 –
Екатеринославской епархии р. к.
 25. От инспектора Тобольской духовной семинарии Николая 5 –
Васильевича Рубина р. к.

26. От В. Я. Колюцкого – из Жировиц – на устройство в 50 –
Москве дома для отставных служащих духовно-учебных р. к.
заведений
- От инспектора классов Паричского, Минской епархии, 10 –
27. женского училища духовного ведомства – кандидата р. к.
выпуска 1906 г. Николая Ивановича Рождественского
28. От священника Московской Благовещенской, на Житном 3 –
дворе, церкви о. А. Г. Сретенского р. к.
29. От протоиерея С.-Петербургского Исаакиевского собора 10 –
Василия Николаевича Велтистова р. к.
–73–
30. От помощника смотрителя Барнаульского духовного 3 –
училища Сергея Сергеевича Булыгина р. к.
31. Через него же от Александра Александровича 3 –
Минераллова р. к.
32. Через него же от Алексея Александровича Сулова 3 –
р. к.
33. От Преосвященного Иоанна, Епископа Забайкальского и 10 –
Нерчинского р. к.
– 50
34. От Онисифора Ивановича Ласточкина р. к.
35. От помощника смотрителя Касимовского, Рязанской 3 –
епархии, духовного училища П. Лебедева р. к.
36. От Преосвященного Евгения, Епископа Приамурского и 25 –
Благовещенского р. к.
37. От действ. тайн. советн. сенатора Александра 10 –
Николаевича Попова р. к.
5 –
38. От Преосвященного Бориса, Епископа Винницкого р. к.
39. От инспектора Томской духовной семинарии Павла 5 –
Ивановича Низовцева р. к.
- От преподавателя Переяславского, Полтавской епархии, 3 –
40. духовного училища Григория Александровича 3 –
Дементьева р. к.
41. От преподавателя Лубенского, Полтавской епархии, 5 –
духовного училища Александра Ровицкого р. к.
42. От протоиерея Московской, Богородице 5 –

Рождественской, на Бутырках, церкви о. Христофорар. к. Максимова		
43.От супруги его Веры Васильевны Максимовой	5 р.	— к.
44.От преподавателя Шуйского, Владимир- —74—		
ской епархии, духовного училища Ивана Михайловича Миловского	10 р.	— к.
45.От законоучителя Московского Мещанского училища священника Александра Николаевича Заозерского	10 р.	— к.
От законоучителя Московского Императорского		
46.Екатерининского Института Протоиерея Иоанна Васильевича Арсеньева	10 р.	— к.
47.От инспектора классов Черниговского епархиального женского училища протоиерея Афанасия Тупатилова	5 р.	— к.
48.От Преосвященного Амвросия викарного Епископа Рязанской епархии	10 р.	— к.
49.От корпорации наставников Заиконоспасского духовного училища — по подписному листу	6 р.	— к.
50.От ректора Московской духовной семинарии архимандрита Сергия — членский взнос	5 р.	— к.
О Совета Братства преподобного Сергия — в возврат выдаваемых оным пособий клиентам Комиссии	— 84 р.	— к.
51.Салмановой и Смирновой (60 р. первой и 24 р. второй)		
От благочинного 3-го отделения Сретенского сорока		
52.о. Сергия Садковского по подписным листам с церковей благочиния	28 р.	40 к.
53.%% по книжке Сберегательной Кассы за № 85696, разряд 17	2 р.	04 к.
Итого в 1913 году в кассу Комиссии поступило:		
а) процентными бумагами	100 р.	— к.
б) наличными деньгами	2.40	413 к.
—75—		
С остатком же от прошлого 1912 г. к 1-му января 1914		

г. в кассе Комиссии:		
а) процентными бумагами	29.900—	
	р.	к.
б) наличными деньгами	2.860	23
	р.	к.
Расход		
В минувшем 1913 году выписано в расход:		
I. Постоянные пособия клиентам Комиссии:		
Больному заштатному священнику Московской,		
1. Маловознесенской, на Малой Никитской улице, 60 р.	—	к.
церкви о. Сергию Виноградову		
Душевнобольному бывшему помощнику инспектора		
2. Минской духовной семинарии Григорию Павловичу 60 р.	—	к.
Вершинскому, (скончался в августе 1913 г.)		
Душевнобольному бывшему преподавателю		
3. Смоленской духовной семинарии Николаю Ивановичу 60 р.	—	к.
Соганову с семейством		
Душевнобольному бывшему преподавателю 60 р.		
4. Орловской духовной семинарии Евгению Пясецкому	—	к.
Вдовам бывших воспитанников Академии и их		
семействам:		
5. Протоиерея г. Калуги Марии Хвалебновой	60 р.	—
		к.
6. Преподавателя Симбирской духовной семинарии	60 р.	—
Фелицате Добролюбовой		
		к.
7. Секретаря Московской Духовной Академии Елене	60 р.	—
Захаровне Плаксиной		
		к.
8. Священника Московской, Неопалимовской, в Зубове,	60 р.	—
церкви Вере Троицкой		
		к.
—76—		
9. Священника Московской Знаменской, в Зубове, церкви	60	—
Варваре Крастелевой		
	р.	к.
10. Священника Московской Николаевской, в Кошелях,	60	—
церкви Ольге Воскресенской		
	р.	к.
11. Священника Московской Феодоро-Студийской церкви	60	—
Наталии, Преображенской		
	р.	к.
12. Священника Московской Максимо-Исповеднической, на 60	—	

- Варварке, церкви Любви Побединской р. к.
13. Помощника инспектора Новгородской духовной семинарии Вере Белявской 60 – р. к.
 14. Племяннице бывшего ректора Московской Духовной Академии протоиерея А. В. Горского Ольге Салмановой 120 – р. к.
(из них 60 р. в счет сумм Совета Братства)
 15. Секретаря Московской Духовной Академии Елене Захаровне Плаксиной 60 – р. к.
 16. Вдове священника при церкви 2-й классической Московской гимназии и законоучителя оной Анне Виноградовой 60 – р. к.
 17. Детям бывшего помощника смотрителя Арзамазского, Нижегородской епархии, духовного училища Нарциссовым 60 – р. к.
 18. Вдове преподавателя Смоленского епархиального женского училища Анне Орловской 60 – р. к.
 19. Вдове инспектора Московского Мариинского женского училища Екатерине Гречавиновой 36 – р. к.
 20. Вдове диакона – сестре покойного смотрителя Заиконоспасского, в Москве духовного училища. А. А. Невского – Агрипине Лавровой 36 – р. к.
 21. Вдове священника села Лежнева, Владимирской епархии, Марии Соколовой 36 – р. к.
 22. Вдове преподавателя Усть-Сысольского духовного училища, Вологодской епархии, Агнии Виноградовой 36 – р. к.
 23. Вдове преподавателя Арзамазского духовного училища, Нижегородской епархии, Зинаиде Соколовой 36 – р. к.
 24. Вдове смотрителя Рославльского духовного училища, Смоленской епархии, Екатерине Павловой 60 – р. к.
 25. Вдове преподавателя Вологодского духовного училища Анне Берсеновой 60 – р. к.
 26. Вдове преподавателя Перервинского духовного училища Александре Соболевой 60 – р. к.
- II. Пособия единовременные:
1. Больным детям бывшего помощника смотрителя Арзамазского духовного училища Нарциссовым 20 – р. к.

2. Вдове ректора Рижской духовной семинарии Анне Дмитриевской с душевнобольной дочерью 25– р. к.
 3. Вдове помощника инспектора Новгородской семинарии Вере Белявской 25– р. к.
 4. Семейству душевнобольного бывшего преподавателя Орловской семинарии Евгении Пясецкой 50– р. к.
 - Душевнобольному бывшему преподавателю 10–
 5. Бугурусланского, Самарской епархии, духовного училища Геннадия Добротину 10– р. к.
- 78–

6. Вдове не состоявшего на духовно-учебной службе кандидата. Академии Сергея Грузова Анне Грузовой 15 р. – к.

III. Пособия заимообразные:

Вдове священника села Лежнева, Владимирской епархии, Марии Соколовой 80 р. – к.

IV. Особые расходы:

Уплачено в типографию «Общий Труд» за напечатание 2400 экземпляров пригласительных к пожертвованию воззваний, конвертов к ним и почтовые марки 66 р. 30 к.

Канцелярские и почтовые расходы по переводу – по третям года денег постоянным клиентам Комиссии 133 – р. к.

Уплачено в Контору Государственного Банка за хранение принадлежащих Комиссии %%-ных бумаг и обмен тиражных и купонных листов 9 р. 38 к.

Итого всего в минувшем 1913 году в расход выписано наличных денег 1.933 68 р. к.

За вычетом означенного расхода из общей суммы прихода наличных денег в остатке на 1-е января 1914 года в кассе Комиссии состоит наличными деньгами 935 55 р. к.

По фонду помощи бывшим воспитанникам Академии 52-го курса:

К 1-му января 1913 года в кассе фонда состояло:

- а) процентными бумагами 500 – р. к.
- б) наличными деньгами 31 р. 64 к.

В течении 1913 года поступило налич-

ными деньгами – проценты с капиталов фонда	18 64
	р. к.
Итого к 1-му января 1914 года в кассе: Комиссии по означенному фонду состоит:	
а) процентными бумагами	500–
	р. к.
б) наличными деньгами (с остатком от 1912 г. в сумме 3150 28 р. 64к.)	р. к.
Сумм в расход в течение минувшего года по означенному фонду не выписывалось	
По фонду помощи бывшим воспитанникам Академии 54- го курса:	
К 1-му января 1913 года в кассе фонда состояло	58042
наличными деньгами	р. к.
В течение 1913 года в фонд поступило:	
а) процентными бумагами	
От вдовы протоиерея Московской	
Богородицерождественской, в Столешниках, церкви	100–
1. Александры Ильиничны Модестовой одно свидетельство	р. к.
4% Государственной ренты за № 04250 сторублевого	
достоинства с купоном на 1-е марта 1913 года	
Куплено пять 5% свидетельств 2-го внутреннего займа с	
2. купонами на 1-е марта, за № № 16024, 295, 113–14, 700–	
102545 и 99624 сторублевого и двухсотрублевого	р. к.
достоинства на сумму семьсот рублей по номиналу	
Итого в кассу Комиссии по вышеозначенному фонду в	800–
отчетном году поступило %-ными бумагами	р. к.
б) наличными деньгами:	
1. %% с капиталов фонда по книжке	
–80–	
Сберегательной Кассы за № 59491, разряд 20 за	16 34
истекший 1912 год	р. к.
2. От продажи одного свидетельства 4% Государственной	93 40
ренты за № 04250 с купоном на 1-е марта	р. к.
3. От священника местечка Загнатково, Подольской	6 –
губернии, о. Иосифа Цесарь членский взнос за I-ую	р. к.

- половину 1913 г
- От Епископа Михайловского, Рязанской епархии, 15 –
4. Преосвященного Амвросия взнос в фонд за 1913 г. и 3 р. к.
- руб. пожертвования фонду
- От преподавателя Ростовского Дмитриевского 6 –
5. духовного училища, Ярославской епархии, Николая р. к.
- Волнина – членский взнос за 1-ую половину 1913 г.
6. %% по купонам с принадлежащих фонду %%-ных 32 50
- бумаг р. к.
7. От участников фонда членские взносы:
- Ф. С. Владимирского за 1912 г. 12 10
- р. к.
8. А. К. Руменикого за 1912 г. 12 –
- р. к.
9. Н. И. Луневского за половину 1913 года 12 –
- р. к.
10. Н. И. Богданова за 1913 г. 12 15
- р. к.
11. Г. А. Староверова 12 20
- р. к.
12. %% по книжке Сберегательной Кассы № 59491, разр. 1 08
- 20 р. к.
- Итого всего в 1913 году по кассе фонда 54-го 23077
- академического курса наличными деньгами поступило р. к.
- А с остатком от 1912 года в сумме 580 р. 42 коп. 81 19
- р. к.
- В течение отчетного года по кассе фонда выписано в
- расход:
- а) процентными бумагами:
- 81–
- Продано одно свидетельство Государственной 4% ренты 100–
- за № 04250 с купоном на 1-е марта сторублевого р. к.
- достоинства
- б) наличными деньгами:
1. Куплено Сберегательной Кассой Государственного Банка 53455
- три листа 2-го 5% внутреннего займа на сумму пятьсот р. к.
- рублей по номиналу, за каковые уплачено 534 р. 45 к. и

за расчетную книжку 10 к. Итого всего уплачено
Сберегательной Кассой за покупку означенных %%-ных
бумаг

(два листа по 200 р. и один в 100 р. с купонами на 1-е
марта 1913 г.)

2. Куплено два листа тех же свидетельств сторублевого213—
достоинства, за каковые уплачено Кассой р. к.

3. Уплачено за доставку денежных переводов — 85
р. к.

Итого всего в 1913 г. по кассе фонда бывших
воспитанников Академии 54-го курса выписано в расход
748 руб. 40 коп. наличными деньгами и 100 руб.
процентными бумагами. За вычетом означенного
расхода из общей суммы прихода (800—100
процентными бумагами и 811 р. 19 к.—748 р. 40 к.
наличными деньгами) к 1-му января 1914 года в кассе
фонда состоит:

а) процентными бумагами 700—
р. к.

б) наличными деньгами 62 79
р. к.

Февраль

Александров А.А. Памяти К.Н. Леонтьева //
Богословский вестник 1915. Т. 1. № 2. С. 241–260 (1-я
пагин.).

–241–

I.

К письмам ко мне покойного Константина Николаевича Леонтьева, только что закончившимся печатанием, считаю нелишним присоединить несколько страниц, посвященных его памяти.

Здесь найдут себе место и сжатая канва для его биографии, и краткий обзор его литературной деятельности, и краткие воспоминания о моем с ним знакомстве.

* * *

Константин Николаевич Леонтьев – один из наиболее своеобразных и в высшей степени интересных русских писателей.

Интересен он и по своей яркой и разнообразной, кипучей и полной переверотов, необычайно богатой внешним и внутренним содержанием жизни, и по столь многогранному и сложному и в то же время столь цельному и простому в своей основе мирозерцанию, и по особенностям своего оригинального и смелого, полного несокрушимой силы и тонкой, нежной грации, литературного таланта, и по своеобразию своей литературной судьбы.

Происходя из старого, но уже несколько обедневшего, дворянского рода, родился он 13-го января 1831 года в родовом имении отца – селе Кудинове, Калужской губ., Мещовского уезда.

Он был самым младшим, последним ребенком у своей матери, и притом, – как рассказывал мне сам, – не был ею доношен, родившись не девяти, а всего семи

–242–

месяцев, – «как Владимир Соловьев», прибавлял он. Опасаясь за его жизнь, его в первые дни после его рождения

подвешивали, завернув в заячью шкурку, к потолку бани, пока он не окреп.

Первоначальное домашнее воспитание получил он под руководством своей матери Феодосии Петровны, урожденной Карабановой, отлично кончившей курс в Петроградском Екатерининском институте и лично известной покойной императриц Марии Феодоровне. Поступив затем в кадетский корпус, он вскоре перевелся из него в Калужскую гимназию (в 1841 г.). По окончании в ней курса поступил в 1849 г. в Ярославский Демидовский Лицей; и там тогда, как он говорил впоследствии, «так мало занимались», что он «испугался и соскучился», и среди зимы того же года перешел на медицинский факультет Московского Университета, поселившись в доме своих московских родственников.

За год до полного окончания университетского курса он, в числе нескольких других студентов, выразил желание, по случаю начала Крымской кампании, поступить на военно-медицинскую службу, и, сдав экзамен на степень лекаря (в мае 1854 г.), отправился в Крым военным врачом. Но деятельность его в качестве доктора продолжалась всего семь лет (1854–1861 гг.): сначала он состоял врачом Белевского егерского полка, затем младшим ординатором Керчь-Еникальского и Феодосийского военных госпиталей и, наконец, по окончании военных действий, сельским и домашним доктором в нижегородском имении барона Д.Г. Розена.

В начале шестидесятых годов К.Н. Леонтьев меняет поприще медика на поприще дипломата, занимая в течение десяти лет (1863–1873 гг.) должности: сначала секретаря консульства на острове Крите, затем управляющего консульством в Адрианополе, вице-консула в Тульче и, наконец, консула в Янине и Салониках.

Столь блестяще начатая дипломатическая карьера обрывается удалением его на Афон, где он в уединении, под руководством афонских старцев, проводит около года (в 1871 г.).

Выйдя вскоре после того в отставку, он с 1873 года

–243–

жил то помещиком на родине, в своем поэтическом Кудинове, то послушником Николо-Угрешского монастыря, близ Москвы, то в Варшаве помощником редактора газеты Варшавский Дневник, а с 1881 г. вновь поступает на службу и поселяется в Москве уже цензором Московского Цензурного Комитета.

В 1887 г. К.Н. Леонтьев окончательно вышел в отставку и поселился полу-помещиком, полу-монахом в Оптиной Пустыни, сняв у монастыря в аренду отдельный дом с садом у самой монастырской стены.

Летом 1891 г. он, с благословения известного оптинского старца о. Амвросия, под духовным руководством которого находился до самой его смерти, принял в Оптиной Пустыни тайный постриг с именем Климента, и в конце августа того же года переехал в Сергиев Посад, в Новую Лаврскую гостиницу, где 12-го ноября того же 1891 года скончался, и похоронен близ Троицкой лавры, в Гефсиманском скиту, на кладбище у церкви Черниговской Божией Матери.

II.

Писать покойный К.Н. Леонтьев начал очень рано. Еще будучи студентом, он принес на просмотр самому знаменитому писателю того времени И.С. Тургеневу свои первые опыты. Тургенев отнесся к начинающему писателю в высшей степени внимательно и любезно, ободрением своим и похвалой окрылив первые его литературные шаги. Но первые студенческие произведения Леонтьева, – драматическая пьеса «Женитьба по любви» (1891 г.) и первые главы повести «Булавинский Завод» (1852 г.), – предназначенные для петроградских журналов – *Современник* и *Отечественные Записки*, были запрещены цензурой и не вышли в свет. Первым произведением его, появившимся в печати, была повесть «Благодарность», в рукописи носившая название «Немцы». Напечатана она была в 1854 г. в «*Московских Ведомостях*» (литер. отд. №№ 6–10) за подписью ***. Литературным восприемником ее, при появлении в печати, был редактор *Московских Ведомостей* М.Н. Катков, отнесшийся к юному автору с неменьшим вниманием и любезностью, чем И.С. Турге-

нев, и, – как рассказывал мне впоследствии покойный К.Н. Леонтьев, – в знак особого поощрения и трогательной ласки, сам вынесший ему первый литературный гонорар его в простом нитяном кошельке, наполненном *золотом*.

К.Н. Леонтьев блестяще оправдал надежды своих литературных восприемников, – и знаменитого романиста, и знаменитого публициста, – став крупным и в высшей степени своеобразным писателем и в той и в другой области.

Особенным своеобразием и красотой в области беллетристики отличаются его повести и рассказы из жизни на Востоке, печатавшиеся преимущественно в Русском Вестнике М.Н. Каткова и затем вышедшие отдельно, в трех томах, под общим заглавием «Из жизни христиан в Турции». М, 1876 г. Центральное место среди них по удивительной художественности, мастерству душевного анализа, необыкновенно тонкой, филигранной работе и прекрасному, кристально чистому языку занимают «Воспоминания Загорского грека Одиссея Полихрониадеса».

Как публицист и писатель в области религиозно-философской мысли, К. Н. Леонтьев необычайно оригинален, самобытен и смел. Большинство статей его этого рода вошли в сборник, названный им «Восток, Россия и Славянство». М, 1885–1886 гг. Два тома. Наиболее крупная и по значению, и по размерам статья этого сборника – «Византизм и Славянство».

Совершенно особое место среди сочинений К.Н. Леонтьева занимает напечатанная первоначально в Русском Вестнике (1879 г., книги 11 и 12) и затем изданная отдельно брошюрой своеобразная статья биографического характера «Отец Климент Зедергольм, иеромонах Оптиной Пустыни», замечательная по тонкости и глубине анализа человеческой души вообще и монашеской в особенности. В 1909 г. Шамординский монастырь переиздал эту брошюру третьим изданием. Значит, она расходуется, имеет свой круг читателей (всего скорее среди монашества и людей, имеющих с ним соприкосновение).

Из других напечатанных предварительно в периодических изданиях статей его вышли при его жизни от-

дельными изданиями, кажется, лишь следующие небольшие, но очень характерные для его мирозерцания брошюры: «Как надо понимать сближение с народом?», «Наши новые христиане – Ф.М. Достоевский и гр. Л.Н. Толстой» и «Наша национальная политика, как орудие всемирной революции».

В 1912 г., т. е, по прошествии уже более 20 лет после его смерти, вышла отдельной книгой очень интересная и ценная критическая статья его «О романах гр. Л.Н. Толстого», напечатанная им ранее в Русском Вестнике (в 1890 г.) и представляющая удивительно своеобразный и тонкий разбор романов «Война и мир» и «Анна Каренина».

Очень интересны и ценны напечатанные в 1912 г. Богословским Вестником «Письма с Афона» К.Н. Леонтьева, сейчас же с большою охотой перепечатанные Религиозно-философской Библиотекой М.А. Новоселова, а раньше много лет остававшиеся погребенными в архиве редакции.

Наконец, с того же 1912 г. стало было выходить «Собрание сочинений» К.Н. Леонтьева, задуманное в 12 томах. Вышло было 9 томов, но печатание X-го приостановилось, так как на все издания фирмы «Культура», – в том числе и на издание «Собрания сочинений» К.Н. Леонтьева, – наложен арест, и неизвестно, когда будет снят этот арест и будет ли издание доведено до конца.

Вообще литературная судьба К.Н. Леонтьева своеобразна и трагична. У него были при жизни, есть и теперь – отдельные восторженные поклонники, были при жизни, были при жизни, есть и теперь – даже небольшие кружки горячих почитателей, ставящих его очень высоко; но большая публика, широкие круги читателей – не знали его при жизни, не знают и теперь, прямо не имели и не имеют о нем никакого понятия. Объясняется это прежде всего тем, что он бесстрашно и непреклонно плыл «против течения», шел против господствовавшего в его время «духа века», за которым шла современная ему толпа. Часть противников его, более простодушная, искренно не понимала его, до того ей речи его казались странными и дикими; другая

же часть, более понятливая, намеренно предпочитала не раз уже испытанную предательскую тактику замалчивания слишком рискованному с таким сильным, как он, противником, ак-

–246–

тивному отпору, открытому, честному бою, с поднятым забралом. К тому же, он был слишком своеобразен и самобытен, слишком, как говорится, «на свой салтык», чтобы примыкать к, какому-либо хоть сколько-нибудь видному направлению, хоть сколько-нибудь влиятельной партии, чтобы иметь в них поддержку. На него все как-то покашивались даже из людей родственных и близких ему по убеждениям, пугаясь его необычайной порой смелости и кажущейся парадоксальности.

После смерти его, особенно в последнее время, разговоры о нем в печати стали как будто более частыми, но зато, к сожалению, нередко и довольно вздорными: о мертвом можно говорить что угодно, рядить его в какие угодно перья, – *отпора* от него не встретишь. Пронеслось и стало даже как будто утверждаться сближение его с Ницше, название его «русским Ницше». Этим, кажется, по старому холопству нашему пред Европой, думали сделать ему даже большой комплимент.

Но большой ли это комплимент или большая обида, – а большой интерес к К.Н. Леонтьеву в широких слоях русской читающей публики это вызвать во всяком случае могло; могло, следовательно, создать и спрос на его сочинения и познакомить, наконец, русского читателя с *настоящим* К.Н. Леонтьевым, с таким, каким он был на самом деле, а не с таким, каким его стали изображать его новые истолкователи. К сожалению, до самого последнего времени такого знакомства с сочинениями К.Н. Леонтьева быть не могло, потому что... достать их было почти невозможно: их до самого последнего времени не было в продаже; они, кроме брошюры «О. Климент Зедергольм», долго были библиографической редкостью. Их давно следовало бы переиздать, но у наследников его не было средств, а издателей не находилось...

Удивительное, право, дело: на издание всевозможной вредной или, в лучших случаях, совершенно бесполезной

умственной трухи и нередко многотомного литературного хлама, ежегодно засоряющего наш книжный рынок, издателей у нас сколько угодно, а на издание сочинений одного из самых даровитых и своеобразных наших писателей издателей у нас нет! И добродушная читающая

–247–

публика наша читает и почитывает предлагаемый ей в изобилии литературный хлам, до пресыщения зачитываясь пресловутым европейцем Ницше, в сотнях тысяч экземпляров выброшенным на русский книжный рынок в едва грамотных и совершенно безграмотных переводах, – имя и сочинения его навязли у нее в зубах, – а сочинений одного из величайших и оригинальнейших выразителей самобытной русской культурной мысли К. Леонтьева она не читает, не знает и не может знать, – их нет в продаже; самого имени его среди нее почти никто не знает...

Странное, положение, удивительно своеобразная и трагическая литературная судьба!

III

Знакомство мое с покойным Константином Николаевичем Леонтьевым относится к семи последним годам его жизни (1884–1891 гг.).

Встретил я его в первый раз зимой 1884 г. на одной из «пятниц» покойного П.Е. Астафьева, бывшего тогда заведующим университетского отделения Московского Лицея, основанного знаменитым публицистом редактором-издателем Русского Вестника и Московских Ведомостей М.Н. Катковым, бывшим в мое время директором Лицея, в здании которого (на углу Остоженки, близ Крымского моста) имел квартиру П.Е. Астафьев, очень, любимый лицейскими студентами.

Литературно-музыкальные «пятницы» П.Е. Астафьева, на которых можно было встретить представителей миров профессорского, писательского и артистического, бывали обыкновенно очень интересными и живыми, и охотно посещались студентами, имея для них большое воспитательно-образовательное значение: будили мысль, облагораживали сердце, развивали вкус.

Мне было тогда 23 года; я был студентом Лицея и частым посетителем «пятниц» Астафьева.

Нередким гостем этих «пятниц» бывал и К.Н. Леонтьев. Здесь прочел он подготовлявшиеся им в то время к печати воспоминания о своих студенческих го-

–248–

дах и о знакомстве с Тургеневым, а также начало своего романа «Две избранницы».

Кроме занятий литературною деятельностью, он был занят в то время еще своею службой в Московском Цензурном Комитете.

К.Н. Леонтьева стоило увидеть раз, и образ его неизгладимо врезывался в память на всю жизнь.

Когда я впервые его встретил, ему было 53 года. Несмотря на ясно начинавшие уже сказываться следы расстроенного здоровья, это был все еще очень живой и бодрый, согретый неистощимым пламенем внутренней энергии человек с отпечатком благородной и красивой барственности, как в изящных, тонких чертах лица, так и во всей его видной, представительной фигуре.

Умные, красивые карие глаза, высокий, прекрасный лоб, при взгляде на который невольно приходило в голову выражение: «ума палата», тонкий, правильный, словно искусно выточенный профиль, волосы в скобку, с пробором с левой стороны, хорошо сшитая русская поддевка, которую он постоянно носил, не желая иметь дела с европейским костюмом – привлекали к нему общее внимание всюду, где бы он ни находился. Приятный, громкий голос, интересная, живая, крайне своеобразная, самобытная речь, полная ярких образов, неожиданных, метких сравнений, искрометного остроумия – довершали чарующее впечатление от него и окончательно делали его центром общего внимания, особенно со стороны молодежи, более отзывчивой и чуткой, чем старшее поколение, успевшее сложиться и застыть в иных воззрениях, часто совершенно противоположных тому, что проповедовал он.

Для характеристики содержания его проповеди и впечатления ее на меня и моих товарищей позволю себе

привести здесь стихотворение, посвященное ему мной после первого же моего с ним знакомства.

Чародей

Вокруг него внимательной толпою
Стояли мы... Глагол его звучал,
Лился широкой, бурною рекою,
Небесным громом грохотал.

—249—

Громил он дух мельчающего века
И отживающей Европы торжество,
И рабство русского пред нею человека,
Холопство давнее его.
На он любил родимую Россию,
Он верил ей и знал, что в ней любить:
Он видел в ней великого Мессию,
Грядущего народы обновить.
Поклонник красоты, всего другого прежде
За прозу пошлую он с веком враждовал,
В религии, в характерах, в одежде,
В истории – прекрасного искал.
Глагол его могучий, непокорный
Был чужд погрязшей в пошлости толпе,
Но чужих юношей привлек сердца к себе
Он силой животворной.
И думал он: «Как старый чародей
Передает свое заветное искусство,
Так я в них перелюю мои мечты и чувства
Пред смертью близкою своей!»
Москва, 1884 г.

Стихотворение это, последняя строфа которого представляет переложение его собственных слов, применение им к себе известного народного поверия о колдуне, через П.Е. Астафьева дошло до него, понравилось ему, и с тех пор как я, так и товарищи мои стали частыми посетителями второго этажа темно-коричневого деревянного двухэтажного дома Авдеевой в Денежном переулке Пречистенка, где он тогда жил.

Беседы его действовали на нас чарующе. Его же радовало, занимало такое отношение к нему молодежи. Долгие осенние и зимние вечера в его квартире летели, как волшебные мгновения...

Не любил он, когда кто-либо из нас в первую пору нашего знакомства с ним, боясь утомить его долгим визитом, начинал поглядывать на часы, вынимая их из своего кармана и собираясь встать и проститься.

– Оставьте вы в покое эту вашу европейскую машинку, – говорил он. – Я сам скажу, когда вам надо будет уходить.

–250–

Так это впоследствии и наладилось у нас: мы сидели у него, ловя каждое его слово и совершенно не замечая времени, пока он сам не объявлял нам (часов в 10, в 11 вечера), что нам пора уходить.

Принимал он только по вечерам. На парадной двери его квартиры была даже надпись, что звонить с этого хода можно только с 7 часов вечера. В утренние часы он поэтому не позволял его беспокоить: это были часы неприкосновенные, часы полного одиночества и работы; даже никто из домашних не мог входить к нему без его зова. Зато ни по вечерам, ни по ночам он никогда не работал: ночь отдавалась им сну, вечер – общению с людьми. Если он сам никуда не уезжал и никого у него не было, то он проводил вечера в кругу своих домашних.

Домашние эти состояли из жены и слуг. Детей у него никогда не было.

Когда он был военным врачом в Крыму, он женился на крымской гречанке, дочери мелкого торговца в Феодосии, девушке очень красивой, необыкновенно милой, доброй, жизнерадостной, полной природной поэзии и грации. Узнав ее в позднейшие годы ее жизни, когда у нее, после перенесенной ею психической болезни, оставался лишь, слабый след всего прежнего, я храню о ней тем не менее самое приятное воспоминание, как о милом, добром, взрослом больном ребенке, какую я ее знал. Елизавета Павловна Леонтьева, вдова Константина Николаевича, жива и до сих пор. Она живет в Орле, при женском монастыре, вместе с племянницей

покойного мужа Марией Владимировной Леонтьевой на оставшуюся им после него пенсию.

Слуг у Леонтьева в период моего знакомства с ним в Москве было трое: кухарка Таиса Семеновна, пожилая женщина, бывшая дворовая его матери, вывезенная им из имения его с. Кудинова, Калужской губ., большую часть времени проводившая в своей кухне, затем горничная, молодая женщина Варя и молодой муж ее Александр, служивший Константину Николаевичу главным образом для посылок по разного рода поручениям; оба они по вечерам большую часть времени проводили у него в комнатах и прислуживали при гостях.

–251–

Слуги Леонтьева были не столько «слугами» в нашем современном смысле, сколько «домочадцами» в старорусском, домостроевском понимании этого слова. Варю еще 12-летней девочкой привела к нему, когда он, вернувшись с Востока, жил у себя в Кудинове (вскоре после того, по нужде, с большою скорбью, им проданном, ее мать, бывшая крепостная его матери, прося его подлечить ее больные глаза. Тихая девочка, так доверчиво, с такою надеждой смотревшая на него своими больными глазками и так покорно исполнявшая все его предписания, очень ему понравилась, и, вылечив ее глаза, он оставил ее у себя в доме для услуг. Так она у него в доме и выросла, переехала с ним в Москву и отдана была им потом замуж за приглянувшегося ей красивого молодого парня Александра Пронина из подмосковной деревни Мазилова, где Константин Николаевич жил одно время на даче.

Отношения к слугам (и вообще, к простонародью) Леонтьева, строгого аристократа по убеждениям, горячего проповедника сословности, были очень своеобразны, очень отличаясь, например, от отношений к ним убежденного демократа гр. Л.Н. Толстого, которые я имел возможность близко наблюдать, когда жил в его доме в Хамовниках, в Москве. Отношения к слугам (и к простонародью вообще) гр. Л.Н. Толстого отзывались какою-то искусственностью, деланностью. Отношения к ним К.Н. Леонтьева были

трогательно просты, задушевные; они были как-то особенно, на свой манер, патриархальны, строго-любовны, отечески-добродушны, барственно человечны (если можно так выразиться). Он был очень требователен к ним, приучая их к строгому и аккуратному исполнению своих обязанностей, внимательному отношению к его привычкам и всему укладу его жизни, а также и усвоению «хороших манер» (которым он учил даже нищих, обращавшихся к нему за подаванием и обыкновенно не встречавших отказа). Но строгие замечания его были в то же время так отечески-добродушны и так остроумны, что положительно занимали их, оживляли, подбодряли; к тому же он с такою сердечностью и добротой входил во все нужды их собственной жизни,

–252–

материальной и духовной, что окончательно пленял и покорял их: они очень любили его, любовались им, гордились и были ему искренно преданы.

К большому огорчению нашего молодого студенческого кружка, расстроенное здоровье заставило К.Н. Леонтьева выйти в отставку и весной 1887 года удалиться на покой в Оптину Пустынь родной ему Калужской губернии.

Он перевез туда с собой и всех домашних своих, всю «сборную», как он ее называл, семью свою.

Сначала он уехал в Оптину Пустынь один и поселился на первое время в скиту ее; затем перебрался из него в небольшой двухэтажный дом-особняк с садом, расположенный сейчас же за монастырскою оградой, который арендовал у монастыря до конца пребывания своего в Оптиной Пустыни. Отсюда выписал он и супругу свою Елисавету Павловну, и молодых, верных слуг своих Варю с Сашей, нанял повара не из дорогих взамен Таисы Семеновны, оставшейся в Москве и поступившей там в богадельню, и мальчика из соседней деревни Петрушу, в помощь Варе, у которой пошли уже дети, и Саше, которому прибавилось работы в саду и по уходу за купленною недорогою лошадкой для катанья и редких поездок к соседям-помещикам (кн. А.Д. Оболенскому, кн. Вяземскому, Н.М. Бобарыкину, Кишкину и др.), и зажил здесь совершенно

своеобразною, какою-то полу-монашескою, полу-помещичьею жизнью, полною религиозно-трогательной, милой и тихой поэзии, и пленительной красоты патриархального старинного православно-русского уклада, добродушно-барского и в то же время удивительно изящного и очень чуткого к движению современной государственной, общественной и литературной мысли.

Кроме местных монахов и соседних помещиков, у Леонтьева бывали иногда и гости, приезжавшие в Оптину Пустынь более или менее издалека: и какие-то любознательные путешественники французы из Парижа, дивившиеся прекрасному знанию им французской истории («очень немногие знают ее так и во Франции!» с изумлением говорили они), и государственный контролер Т.И. Филиппов, и тогда еще товарищ обер-прокурора Святейшего Синода В.К. Саблер, и гр. Л.Н. Толстой, и Вл.С. Соловьев, и

–253–

И.Л. Щеглов, и юные поклонники Константина Николаевича московские студенты, частью только что кончившие, частью еще продолжавшие свой курс.

Почти каждое лето, хоть ненадолго, ездил в Оптину Пустынь и я, пока там жил Леонтьев, чтобы повидаться, побеседовать с ним и благословиться у знаменитого оптинского старца отца Амвросия.

В Оптиной Пустыни получил благословение и мой брак. Отец Амвросий, одоблив мой выбор, благословил и меня, и мою невесту. Леонтьев, бывший сначала против моего брака, разделяя мнение И.С. Тургенева, говорившего, что поэтическая деятельность и брак – враги, подчинился решению старца, примирился с моим браком и стал относиться к молодой жене моей так же сердечно и отечески-любовно, как и ко мне.

Следующее после моего брака лето (1889 г.) я провел в Оптиной Пустыни все целиком, остановившись с женой в монастырской гостинице, о ежедневно обедая и целые дни проводя у Константина Николаевича, то сидя с ним в его доме или на балконе, то гуляя с ним по его милому саду или вековому бору, подступавшему к самому монастырю, то катаясь

с ним на его лошадке, то посещая вместе с ним соседних помещиков и беседуя, беседуя, беседуя с ним без конца, или, точнее, заслушиваясь целыми часами, летевшими как минуты, его интересных живых рассказов и горячих, вдохновенных, крайне своеобразных речей, художественно ярких, увлекательно смелых и удивительно остроумных иллюстраций к его произведениям, на темы религиозные, философские, литературные, исторические и обще-житейские, витая вострепенувшеюся мыслью в прошедшем, настоящем и будущем, в мгновение ока переносясь из века в век, от государства к государству, от народа к народу, неустанно возвращаясь все вновь и вновь к родимой России: зорко вглядываясь в ее судьбы и задачи, глубоко, всесторонне и тонко анализируя их, пламенея жаждой неуклонного и неизменного следования с ее стороны путем самобытной православно-русской культуры велениям Бога...

Хорошее это было время в моей жизни, и светлые незабвенные воспоминания сохранились у меня о нем! Я

–254–

только что кончил тогда курс университета, был оставлен для приготовления к кафедре русского языка и словесности и только что женился. Поступление под духовное руководство оптинского старца отца Амвросия, дружба и частые беседы, устные и письменные, с таким человеком, как К.Н. Леонтьев, жизнь в Москве в доме гр. Л.Н. Толстого, одному из сыновей которого (Андрею), готовившемуся к поступлению в гимназию Л.И. Поливанова, я давал тогда, по желанию графини Софии Андреевны, уроки по Закону Божию и географии, и, наконец, занятия любимой наукой и первые, юношески-благоговейные выступления на литературном поприще – все это вносило в мою жизнь яркое, ценное, богатое разнообразием содержание, следы которого неизгладимы и незабвенны...

Из эпизодов, ознаменовавших собой пребывание мое этим летом в Оптиной Пустыни, весьма характерен для К.Н. Леонтьева следующий.

Начальник ремесленной школы Валерий Фелицианович Мейсснер снял с него фотографию (последний портрет его), и

одна из соседних помещиц, жена председателя Калужской Земской управы Княгиня Мария Владимировна Вяземская, молодая, милая, очень красивая, часто ездившая молиться в Оптину Пустынь, просила Константина Николаевича подарить ей одну из фотографических карточек с какою-нибудь надписью.

Константин Николаевич просил меня написать вместо него, от его лица, акrostих на ее имя и фамилию – в таком духе: «Хотя ты и очень мила, но лучше всего то, что ты молишься. Не забывай же Бога никогда».

На другой день я принес ему следующее стихотворение:

Акrostих княгине И.В. Вяземской
Мой друг! Вы молоды, богаты красотой,
А я – старик... Мой путь уж недалек...
Ребенок милый Вы, ласкаемый судьбою,
Июньских дней душистый Вы цветок.
Я – бедный, старый дуб, надломленный грозой;
Вам от меня не стыдно взять урок.
Я знаю жизнь давно! Я видел скоротечность
Земной красоты, кипенья юных сил...
Ему я сам дань сердца заплатил...

–255–

Минует все, моя друг, и юность, и беспечность,
Сияние померкнет красоты,
Как облетают пышные цветы...
А в жизни есть одно, что прочно, неизменно, –
Я вам скажу его: то – веры свет нетленной...
31 июля 1889 г.

Стихотворение это так понравилось Константину Николаевичу, что он, к великому моему смущению, поклонился мне за него в ноги.

Отдав каллиграфически переписать его и расцветить первые буквы каждой строки красками, он послал его затем с нарочным княгине Марии Владимировне.

В ответ на это стихотворение она вскоре прислала ему тоже стихотворение, посвященное ему и написанное, по ее просьбе и от ее имени, гостившим тогда в Оптиной Пустыни Александром Петровичем Саломоном (впоследствии директором

Императорского Александровского лицея), где она сравнивает себя с повиликой, обвивающей дуб.

Летом 1891 года К. Н. Леонтьев принял в Оптиной Пустыни тайный постриг с именем Климента, и в конце августа этого года, с благословения отца Амвросия, переселился из Оптиной Пустыни в Троице-Сергиевскую лавру под руководство известного старца Гефсиманского скита отца Варнавы, келья которого была у церкви Черниговской Божией Матери.

Замечательно, что при расставании с ним, на его грустное замечание: «Когда-то мы теперь увидимся!» отец Амвросий, как передавал потом К.Н. Леонтьев, сказал ему, что они скоро, очень скоро увидятся. Этим старец предрек скорую свою и его кончину: 10-го октября 1891 г. скончался отец Амвросий, а 12-го ноября того же 1891 года не стало К.Н. Леонтьева.

Да и сам Константин Николаевич предчувствовал свою кончину в этом году. Ведь это был 1891 год, т. е. начало нового десятилетия, а все начала новых десятилетий, с самого рождения его в 1831 г., были, по его наблюдению, ознаменованы неизменно и непреложно очень важными для него, многозначительными и роковыми переменами и переворотами в его жизни. Но чего ждать ему теперь, отставному, постоянно больному, жившему на

—256—

покое? Какого переворота? Какой перемены? Конечно, смерти, одной только смерти... И он ждал ее. Мысль о ней в этот последний год его жизни была с ним неразлучна. Не раз высказывал он ее и мне. Но, видя его постоянно оживленным и всем интересующимся, интересным и остроумным, как всегда, даже и физически чувствовавшим себя, по-видимому, лучше, чем когда-либо в последние годы, не хотелось верить, что смерть у него уже за спиной.

Да ж ему самому не хотелось этому верить, потому что не хотелось еще умирать. В высшей степени живой и общительный, всегда любивший жизнь и людей, не только как человек вообще, но и как мыслитель, находивший в них интересный материал для неустанной работы своей мысли, и, как чуткий художник и тонкий эстетик, умевший видеть

прекрасные стороны в явлениях жизни и наслаждаться ими, он в последние годы свои имел еще и особые причины интересоваться жизнью и желать хоть несколько продлить ее.

Поворот «кормы родного корабля», данный мощною рукой Державного Кормчего, Императора Александра III, стоявшего тогда у этой кормы, некоторые веяния в высших правительственных сферах, которым он же мог не сочувствовать, некоторые течения в обществе, в которых он не мог не видеть «добрых признаков», и, наконец, этот интерес, это внимание к его речам столпившейся около него плеяды молодежи, кончившей курс учения и готовившейся вступить в жизнь или уже вступившей в нее и делавшей в ней первые шаги, – все это занимало, интересовало и радовало его, так долго раньше почти совершенно одиноко плывшего «против течения» и «вопиявшего в пустыне».

Теперь стало возможным и такое явление, как, например, горячий интерес к нему тогда еще только начинавшего свою литературную деятельность В.В. Розанова, узнавшего о нем из ссылок на его книги и кратких выдержек из них в статьях талантливого критика Ю. Николаева (Ю.Н. Говорухи-Отрока). В.В. Розанов энергично принялся за собрание сведений о Леонтьеве и за поиски его книг, – отыскал их, прочел, пришел в –257–

восторг и, узнав адрес автора, послал, ему восторженное письмо с обещанием подробного разбора его учения, напечатанного сейчас же после смерти Леонтьева в Русском Вестнике 1892 г., 1 и 2). Возможным стало и появление в журнале г-жи Адан *La Nouvelle Revue* (1889 г., 2) статьи о Леонтьеве француза Портье д'Арк (под псевдонимом Чернова), крайне благожелательной, а местами и прямо восторженной и хотя и не лишенной некоторых недостатков, но во всяком случае очень лестной. Возможен стал интерес к нему и искание личного с ним знакомства и бесед со стороны упомянутого выше лучшего критика того времени Ю.Н. Говорухи-Отрока и известного публициста Л.А. Тихомирова.

Вот почему именно теперь, в этот, как он предчувствовал, роковой для него год, ему особенно не хотелось умирать, и он

страстно, порывисто хватался за всякий предлог, за всякую тень надежды пережить его – и тогда дожить, может быть, до начала следующего десятилетия...

Десять лет, целые десять лет! Как много можно в них увидеть, передумать, перечувствовать, пережить, а главное – сделать, особенно при столь благоприятных, по-видимому, обстоятельствах! И сколько накопилось драгоценного материала в опыте пережитых годов, передуманного, перечувствованного, что бесплодно, без пользы для других придется унести в могилу, и чем можно было бы еще послужить службу Богу, Царю и России, в лице ее молодежи, ее грядущих поколений, в руках которых – ее будущее!

– Если я переживу этот год, – говорил он мне, – я буду много работать, писать; а теперь, пока он не прошел, не могу, крылья связаны; подождите.

Не даром именно в этом году он принял тайный постриг: это было следствием частью предчувствия близкой смерти, частью желания создать себе в начале этого десятилетия какой-нибудь крупный переворот в жизни, в надежде на возможность отсрочки на будущее самого последнего, неизбежного переворота в ней, который он предчувствовал.

Переезд после того из Оптиной Пустыни в Троицкую лавру объясняется также главным образом попыткой его устроить себе возможность надежды на отсрочку.

–258–

Но отсрочке этой не суждено было быть... Умер Константен Николаевич от воспаления легких, – от той самой болезни, от которой, в разговоре со мной, выражал желание умереть, предпочитая смерть от нее смерти от одной из старых, затяжных своих болезней (сужение мочевого канала), мучительность смерти от которой он, как врач, хорошо знал.

Переехав из Оптиной Пустыни в Троицкую лавру, он, имея в виду, не торопясь, подыскать удобную квартиру в Посаде, остановился пока в Новой Лаврской гостинице. Так как подходящей квартиры долго не находилось, то он решил перезимовать в гостинице, и перешел вниз, в «графский» номер (который назывался так потому, что в нем долго жил граф М.В.

Толстой, писатель по церковным вопросам). Номер этот находился в сторонке, налево от лестницы, когдаходишь в гостиницу, и, перегороженный на несколько комнат, представлял собой нечто в роде отдельной квартиры. Номер был очень теплый: под ним, или почти под ним, как говорили тогда, находился котел парового отопления.

Странное дело! На Константина Николаевича, всегда очень осторожного и предусмотрительного, нашло на этот раз какое-то непонятное затмение, и он поставил свой письменный стол так, что кресло пред ним пришлось довольно близко к окну. Никто из домашних его с ним еще не было. Он жил совершенно один с недавно им нанятым в Посаде слугой. И вот, сидя однажды за работой за письменным столом на своем кресле, близ окна, в жарко натопленной комнате, он (удивительная для него неосторожность!) почувствовал, что ему очень жарко, снял с себя свою обычную суконную поддевку – и остался одетым очень легко. Следствием было воспаление легких, от которого он очень быстро сгорел. Болезнь продолжалась всего несколько дней. В последнем письме своем ко мне он жаловался лишь на легкую лихорадку. Подоспевшая, однако, к последним дням его преданная ему Варя выписала из Москвы доктора, который хорошо знал его и постоянно лечил. Болезнь за это время успела, однако, так подвинуться вперед, что доктор мог лишь признать положение его безнадежным, о чем Варя сейчас же известила меня телеграммой.

–259–

Когда Константин Николаевич лежал больной на своем предсмертном ложе, в душе его шла страстная, полная трагизма борьба между жадой жизни и необходимостью покориться неизбежному, шел кипучий, неустанный, немолчный прибой и отбой, прилив и отлив набегавших друг на друга, друг друга сменявших волн надежды и покорности. Проводившая эту ночь у его постели Варя рассказывала мне, что, мечась в жару, в полу-сознании, в полу-бреду, он то и дело повторял: «Еще поборемся!» и потом: «Нет, надо покориться!» и опять; «Еще поборемся!» и снова: «Надо покориться!»

В конце концов ему пришлось-таки «покориться» ... Предчувствие не обмануло его: этот роковой год унес его из жизни.

Не выходя из области смутных чувств и роковых предчувствий и предзнаменований, расскажу здесь кстати еще об одной маленькой касавшейся его подробности. Странное ли это совпадение или таинственное предзнаменование, не знаю. Я расскажу лишь то, что было. Пусть каждый судит сам.

В последнюю поездку мою к нему в Троицкую лавру он дал мне последнее свое поручение на земле, последнюю «комиссию» свою, как он любил выражаться. Решив остаться на зиму в Лаврской гостинице, он приступил к устройству и отделке своего нового помещения по своему вкусу. Но это был вкус строгого художника и тонкого эстетика, в глазах которого подбор в сочетании цветов, красок, играл весьма важную роль. На нижнюю часть окон ему нужно было повесить занавесочки, и занавесочки эти должны были быть непременно нежно-голубого цвета, – только этого и никакого другого. Он просил меня достать ему марли этого цвета в Москве – и или привезти, или, если отъезд замедлится, переслать ему. Поручение его я исполнил, но с исполнением этим случилась некоторая странность, несколько меня смутившая... Взяв с собой жену, лучше меня знавшую толк в этих вещах, я обегал с нею чуть не половину Москвы, и нигде такой марли найти не мог. Наконец, в одном мануфактурном магазине на Петровке нам сказали, что марлю эту мы можем достать в лавке напротив. Мы вышли из магазина, взгля-

–260–

нули по направлению указанной нам лавки, и остановились в смущении, то была... гробовая лавка. Словно по инерции, мы вошли в эту лавку, спросили нужную нам марлю, и нам ее подали. Делать нечего, пришлось взять. Марля была послана Константину Николаевичу; но повесить ее на окна Лаврской гостиницы уже не пришлось. Она могла пригодиться ему разве лишь для украшения самого последнего на земле тесного убежища, которое сейчас же вслед за получением ее пришлось заказывать.

Получив от Вари совершенно неожиданно телеграмму с известием о безнадежном приговоре доктора, мы с женой бросились в Троицкую лавру...

Подходя к номеру Константина Николаевича, мы встретили выходявшего из этого номера духовника его, старца отца Варнаву, накануне исповедовавшего и причащавшего его, а теперь заходившего навестить его и проститься с ним. Он сказал нам, что он идет к Богу примиренным, очищенным...

Отворив дверь, мы вошли к Константину Николаевичу. Он уже был без сознания. Мне показалось, однако, что во взгляде, который он остановил на мне, когда я к нему подошел, на мгновение вспыхнуло сознание, и он хотел что-то сказать мне, но уже не мог. Мне пришлось присутствовать лишь при последнем вздохе его.

Когда этот вздох вылетел из груди его, лицо его успокоилось и просветлело. С него слетели последние тени земных забот и тревог. Он понял теперь окончательно, что «надо покориться». Он рад был, что покорился. Он успокоился.

Анатолий Александров

Соловьев С.М. Идея церкви в поэзии Владимира Соловьева // Богословский вестник; 1915. Т. 1. № 2. С. 261–293 (1-я пагин.). (Окончание.)

–261–

XII.

Вл. Соловьев начал свою деятельность в кругу славянофилов.

Сблизило Соловьева со славянофилами, во-первых, увлечение германским идеализмом, проповедниками которого были славянофилы, начиная с Хомякова.

Подобно Хомякову, Соловьев был поклонником Шеллинга и Гегеля, и положил их системы в основу своей религиозной метафизики. Соловьев казался прямым продолжателем славянофилов, как борец идеализма против позитивизма и материализма 60-х годов.

В начале Соловьев разделял и веру славянофилов в мессианское значение России. Западная, культура сгнила. Молодой России предстоит противопоставить этой гнилой, культуре свое молодое религиозное дело. России надлежит примирить правду Востока с правдой Запада. Религия Востока была религией бесчеловечного Бога, религия Запада – религией безбожного человека. Примирив Запад с Востоком, Россия даст религию *богочеловечества*. (Три силы). Эта примиряющая Восток и Запад религия уже явилась в христианстве. Значит, Россия возродит христианскую религию *богочеловечества*.

В то же время Соловьев прислушивается к простому народу. В письме к Кате Романовой он говорит, что религиозное движение в России начнется оттуда, «откуда никто не ожидает». Скоро покажет мужик свою настоя-

–262–

щую силу к большому конфузу тех, которые не видят в нем ничего, кроме грубого пьянства и суеверия (22-е письмо).

В другом письме объясняет он и то, почему именно на простой народ возлагает он свои религиозные надежды. Хотя

нравственное состояние народа очень низко, хотя он упал до скота, но он не потерял сознания *греха*.

Итак, в первый период, Вл. Соловьев вполне солидарен с партией прогрессистов-националистов. Как фарисеи считали только Израиля избранным народом Божиим, так и Соловьев, вместе со славянофилами, считает, что религиозное обновление – только для России. Но впоследствии Соловьев покидает учителей своего национального Израиля – славянофилов. Полемика его против славянофилов также блестяща и победоносна, как первая полемика против позитивистов. Одно сражение стоит другого. Во втором Соловьев проявил больше ожесточения и раздражения, чем в первом. Понятна причина. Соловьев никогда не раздражался на врагов своей религиозной идеи так, как на мнимых друзей этой идеи. Всякая религиозная фальшь казалась ему хуже явного отрицания. Вот почему славянофилов, которые, по-видимому, служили его же религиозной идее, он бичует своей ослепительной полемикой жесточе, чем Конта и Бюхнера. И антихриста изображает он не врагом христианства, а фальшивым христианином. По той же причине, забыв всякую объективность и справедливость, обрушился он на Толстого.

Подмена вселенской религиозной идеи идеей национально-бытовой вот что почувствовал Соловьев у славянофилов, и, раз почувствовав, не мог более подойти к ним. Для самого Соловьева было только одно различие добра и зла: добро-христианство, зло – не христианство. И Россию он только потому считал новым Израилем, что видел в ней более христианства, чем на Западе. Для славянофилов же добром было – Восток, Азия, Россия; злом – Запад. Против этой-то безбожной и антихристианской идеи славянофилов Влад. Соловьев возобновляет непримиримую полемику своего отца историка.

Восток и Азия не есть воплощение добра. Сила варвар-
–263–

ства и деспотизма в лице Ксеркса была сломлена государственно-правовой силой эллинского Запада.

Но не напрасно Прометей

Небесный дар Элладе дан.
Толпы рабов бегут, бледнея.
Пред горстью доблестных граждан.
Но одного этого западного начала не довольно для
человечества.

Душа вселенной тосковала
О духе веры и любви.

Новое духовное содержание даст Европе также Восток, но
не Восток Ксеркса, а противоположный ему Восток *Христа*.
Тогда падет и противоположность Запада и Востока, ибо свет
Христов есть свет примирения.

О Русь! в предвиденьи высоком
Ты мыслью гордой занята.
Каким же хочешь быть Востоком:
Востоком Ксеркса иль Христа?

Так, не изменяя основной идее славянофильства, Соловьев
поправляет его заблуждение. Византии Диоклетиана
представляющей разложение римского конституционного
государства азиатским деспотизмом и раболепием, он
противопоставляет христианскую Византию Златоуста. Культ
азиатского деспотизма смягчался у славянофилов их
романтическим народничеством, их преклонением перед
самостоятельностью крестьянской общины. Нельзя забывать,
что славянофилы были энергичными деятелями эпохи великих
реформ. За преданиями византийско-московского периода
проступают черты более прогрессивной Киевской эпохи.

Константин Леонтьев взял на себя труд стереть эти
последние следы гуманизма, и в его талантливой обработке
славянофильство надело *турецко-византийский* костюм.
Россия Ксеркса получила религиозную санкцию и *Афона*.
Подлинное христианское учение *любви* было объявлено
«розовым», «сентиментальным». В понимании культуры
забрезжили идеи Ницше. Культ человека – зверя объявлен
подлинным, святоотеческим христианством. Культ сверх-

–264–

человека, оправдываемый у Ницше цельностью и
трагичностью его мирозерцания, не имел такого оправдания у

христианского писателя. Ницше слитком хорошо понимал, что христианство – самый страшный враг его идеала. Он бы не поверил, что в России есть писатель, для которого этот самый идеал является *христианским*.

В противоположность славянофилам и Леонтьеву, Соловьев утверждал, что Россия для осуществления своего религиозного идеала, должна идти тем же путем культуры, в жизни общественной и государственной, каким шла Западная Европа. Нет никакого замкнутого греко-российского культурного типа. Христианский идеал России не должен мешать ей идти по пути общественного прогресса. Россия должна стать правовым государством западноевропейского типа. За эти идеи боролся Вл. Соловьев со славянофилами в первом выпуске Национального Вопросы. В этой книге, как и в приведенных стихах *Ex Oriente lux*, он еще сохраняет свою веру в святую Русь. Он обличает неправду славянофилов во имя их же правды. Потому и борется он с Россией Ксеркса, что всей душою верит в Россию Христа. Дело же Христово есть, прежде всего, дело любви и примирения, оно требует отречения от национального эгоизма.

Но полемика со славянофилами заводит Соловьева дальше. Понемногу самая вера в Россию исчезает. По мере возрастания обоюдного раздражения спорящих сторон, полемика делается все более и более парадоксальной. Наконец, во втором выпуске Национального Вопросы и французском сочинении «*La Russie et l'Eglise universelle*» Соловьев совершенно отрекается от России. Вся оригинальность русской литературы сводится здесь к озлобленной сатире Щедрина. Цель «*La Russie*» доказать превосходство католичества над православием и содействовать Унии церквей под главенством Римской Курии. Соловьев с горечью покидает славянофильствующую Москву, написав ей стихотворную отповедь:

Город глупый, город грязный,
Дух Каткова, квас, кутья,
Царство сплетал неотвязной,
Скука, сон, галиматья.

После продолжительного пребывания за границей, в Загребе и Париже, Соловьев окончательно поселяется в Петербурге, заключив союз со Стасюлевичем и кружком «Вестника Европы». Стасюлевич печатал даже мистические стихотворения. Соловьева в благодарность за то, что уже очень солоно пришлось от него славянофилам. Увы! не одних славянофилов задела полемика Соловьева: она больно оскорбила заветные чувства православной церкви, видевшей в Соловьеве своего верного сына и апологета.

Как произошла эта путаница? Какая темная сила временно отняла Соловьева от родной земли и церкви? Не та же ли самая сила, которая разбила его личную жизнь?

Власть ли роковая, или немощь наша
В алую страсть одела светлую любовь.

XIII.

Следуя католическим богословам, Вл. Соловьев в основу своих доказательств старшинства римской церкви над восточною кладет пресловутый примат апостола Петра. Но у великого учителя Западной церкви Августина, в его комментарии к евангелию Иоанна, подробно развивается мысль о примате пути Иоаннова над путем Петровым. Жизнь в Петре называется *бола*, жизнь в Иоанне – *melion et beata*; Ясно, что Христос считал первым из апостолов Иоанна, ибо возлюбил его, ибо Иоанн возлежал на персях Его за Тайной Вечерей, и, как говорит Августин, *Ex illo pectore in secreto bibebat*. Завещание Христа Петру «паси овец моих» указывает лишь на то, что Петр, по характеру своему, был более склонен к активному, деятельному служению, тогда как Иоанн к *любви и познанию*. Мысль о Иоанне, как патроне православия, всегда тайно жила в восточной церкви.

Сам Вл. Соловьев проводит ее в «Повести об Антихристе». Но в «*Russie et l'Eglise universelle*» он как бы намеренно умалчивает об Иоанне, делая патроном православной церкви Андрея Первозванного.

После указания на примат Петра, идет ряд ссылок на византийских отцов церкви первых веков, признававших

главенство римского первосвященника.

—266—

Прежде чем сравнивать православие с католичеством, надо условиться, какую именно эпоху того и другого берем мы для сравнения.

Католические богословы и Соловьев обыкновенно поступают так: берут эпоху расцвета римской церкви, эпоху Августина и Иеронима и противопоставляют ей византийский упадок XV века. Они говорят: церковь Златоуста признавала папу главой церкви, и мы признаем церковь Златоуста. Мы не признаем только церковь Керулларию.

Можно подумать, что изменения происходили только в восточной церкви. Златоустов сменили Керулларию, а на западе все продолжали появляться Августины. Вл. Соловьев, верно указав на упадок византийского христианства, которое, перестав быть делом жизни, ограничило себя созерцанием отшельников Афона, совсем не говорит о том, что происходило в это время в Риме. А в Риме происходило следующее. Языческая старина Рима делала все более и более завоеваний. Под видом культурного возрождения в Ватикане возрождалось язычество, и могучий дух Ренессанса торжествовал свою победу над христианством. Появились папы гуманисты, окружавшие себя всеми соблазнами язычества; появились кардиналы, не читающие апостола Павла, чтобы не испортить себе слога варварским языком, херувимы превратились в амуров: вся церковная живопись устремилась к натурализму с нескрываемым эротическим оттенком. Этот-то дух языческого Ренессанса почувствовали отцы восточной церкви в его нервном зародыше, от него хотели они уберечь чистоту восточного христианства.

Можно упрекать византийский аскетизм в односторонней созерцательности, но ясно и то, что эта односторонность не есть еще отрицание христианства. Как ни были тяжелы грехи Византии, мы не находим в ней ничего близкого к тому падению христианства, которое началось в Риме XV в. и торжествовало свою победу в веке XVI. Не даром образ римского первосвященника, утопающего в языческой роскоши Ренессанса

и торгующего индульгенциями, показался монаху Лютеру образом антихриста.

Соловьев обвиняет еще православие в *цезаро-папизме*.

–267–

Как ни справедливо это обвинение, несомненно и то, что никакое принижение первосвященнической власти перед царской не вредило церкви так, как соединение светской власти и духовной в одном лице, как это было в Риме, где стерлась грань между царством земным и небесным, между дворцом и храмом. Это обмирщение сначала сознавал и сам Соловьев, когда применял к римской церкви стих:

Она небес не забирала.

Но и земное все познала,

И пыль земли на ней легла.

Впрочем, римская курия в эпоху Ренессанса уже окончательно забыла небеса.

Итак, если сравнить византийскую церковь XV в. с римской церковью того же времени, то не может быть сомнения в том, что византийская церковь, при всех своих пороках, была ближе к апостольской, чем церковь римская.

Если не справедливы упрёки Вл. Соловьева по отношению к церкви византийской, они еще несправедливее по отношению к церкви русской. Ясного различия православия византийского от православия русского в книге Соловьева мы не находим. Мы имеем дело только с какой-то фикцией *восточного православия*, все пороки которого рассматриваются в увеличительное стекло и сравниваются с добродетелями римской церкви IV века, пред которою преклонялась и церковь Златоуста. Между тем, характер православия русского существенно отличается от характера православия византийского.

Прежде всего, русское православие носит характер *жизненный и деятельный*, в противоположность *догматическому и созерцательному* характеру Византии. Русская церковь не создала ничего подобного византийскому богословию, но она дала таких *подвижников деятельного типа*, как *Сергий Радонежский, митрополит Филипп*. Следовательно,

если можно противопоставлять византизм католичеству, как религии» *созерцательную* – религии *деятельной* и утверждать, что для полноты христианства византизм нуждается в восполнении со стороны католичества, то противопоставлять русское православие, с его жизненным и деятельным укладом, действительному католичеству и утверждать, что

–268–

русское православие нуждается в католичестве для полноты христианства – *невозможно*.

Этот взгляд на синтетичность русского религиозного сознания находим мы и у самого Соловьева в «Трех силах». Если Россия может примирить Восток и Запад, то ясно, что она не нуждается в религиозном восполнении со стороны Запада. Соловьева всего лучше опровергает он сам. Если католичество – Запад, византизм – Восток, то Россия – не Запад и не Восток, не католичество и не византизм, а *возможность* полноты вселенского, кафолического, православного христианства. Но может ли она осуществить эту полноту, если, по совету «*Russia et l'Eglise universelle*», ей следует отречься от своего восточного начала, и, как ручью, влиться в великую реку Запада?

XIV

В стихотворении «Панмонголизм» Вл. Соловьев говорит, что Россию постигнет Божья кара за горделивое признание себя третьим Римом. Между тем идея Москвы, как третьего Рима, развитая в русской литературе XVI в. исходит из той же критики византизма, какую мы находим у Соловьева. Идея Москвы, как третьего Рима, не была созданием языческой национальной гордости. Это было сознание своей теократической миссии, соединенное с уважением к древней культуре. Второй Рим – Византия – пал за свои грехи. Это именно то, что утверждал Соловьев. Теперь *православие*, истинное апостольское христианство хранится в Москве, в России. Это же утверждал и Вл. Соловьев, указывая на мессианическое значение России.

Значит, нет греха в сознании себя третьим Римом, а за грехи русской политики, давно отдалившейся от христианства, нельзя карать *русский народ*. Этого-то слона, русского народа, и не заметил Соловьев при своем стремлении к Унии. Он забыл,

что через всю русскую историю красной нитью проходит ненависть всего народа к *латинству* и *Унии*; Он не признавал, что эта ненависть не есть плод невежества и суеверия, а глубокого христианского инстинкта, чующего языческое обмирщение римской церкви; готовность отдать последнюю каплю крови для защиты сво-

—269—

его христианского идеала. Близкий к народу в юности своей, Соловьев все дальше и дальше отдаляется от него, перестает слышать его, ибо не может проникнуть голос народа в среду Петербургской аристократии и интернациональной журналистики, где Соловьев стал своим человеком.

Думая, что он борется только с официальной церковью, с обер-прокурором святейшего Синода, Соловьев действительно боролся с вековой верой русского народа, имевшего своих мучеников и исповедников. Боролся он и с подвижниками Афона, перед религиозным авторитетом которых преклонялся. Между тем именно от них, старцев Афона, исходила оппозиция католицизму в XV веке.

Угрожаемые Исламом Палеологи постоянно искали союза с папой, они готовы были купить военную помощь Рима ценой Унии. Но против Унии было общественное мнение Византии, направляемое старцами Афона. Оттуда вышел знаменитый лозунг: «Лучше чалма, чем тиара». И старцы Афона оказались правы. Под властью полумесяца византийский крест остался тем же, тогда как в стране Унии он заменился бы католическим *крыжем*. Сохранив, в чистоте свою веру под властью магометан, Византия передала ее новому победоносному народу, и византийский крест вознесся над магометанской луной. *Тиара* действительно была опаснее *чалмы*.

Что же касается до второго греха Византии, до *цезаро-папизма*, то от этого греха русская церковь до Петровского периода почти свободна. Когда при Алексее Михайловиче был созван собор для суда над Никоном, речи восточных патриархов, проникнутые духом цезаро-папизма, неприятно поразили не только русских иерархов, но и самого царя. В России к таким речам не привыкли.

Не смотря на отличие русского православия от византийского, мы не можем без крайнего удивления читать в «La Russie et l'Eglise universelle»: «что общего у русской церкви и греческой? Ничего». Как? А догматы, чин богослужения, иконы? Все, поддающееся точному определению, – общее. Разница только в характере религиозного чувства. Попытка освободить русскую церковь от ее византийской основы была в расколе, и логически развиваясь, привела

–270–

к подмене вселенской религиозной идеи – национально – бытовой и возрождению народного язычества. Истинное понимание греко-российского православия находилось между чистым византизмом Никона и дикой, народной религией Аввакума.

Основа русского православия – чисто византийская и святоотеческая. Но Россия внесла новый дух в православие, догматическую глубину и сложность богословия она заменила новым чувством природы, не нарушающим аскетической основы мировосприятия, радостью о земле и всякой твари, духом любви и милосердия. В России православие приблизилось к настроению евангельских времен.

Аналогичное этому явление произошло и в католичестве, когда вдали от Рима и с языческими традициями, в тихих холмах Умбрии раздалась проповедь бедняка во Христе, Франциска Ассизского. Это было чистое откровение галилейского духа. Святой Франциск, казалось, сам слышал слова Галилейского учителя:

«Взгляните на полевые лилии! Взгляните на птиц небесных!». Это христианство Франциска особенно близко русскому народу, как и райская иконопись тосканского монаха Фра Беато Анжелико.

XV.

В статье «Византизм и Россия» Соловьев исходит из понимания византизма, как *цельного злого начала*, как религии *Навуходоносора, человекобога*. Этот византизм есть мирозерцание Московской эпохи русской истории, и самым ярким носителем этого византизма является Иоанн Грозный.

Для князей Киевской Руси христианство было положительной нравственной силой, оно *обязывало* к делам правды и милосердия. Владимир Святой, по принятии христианства, преобразился внутренне, стал другим в отношении к своим подданным и чужим народам. Для царей московского периода, наоборот религия лишена своего нравственного смысла, религия более не *обязывает* к делам добра.

Это было бы совершенно верно, если бы Соловьев слово «византизм» заменил словом «грехи византизма» и раз-

–271–

личал культурно-религиозный византизм от политического. Но, подобно К. Леонтьеву, Соловьев берет византизм, как цельное явление; он не хочет отличить византийского кнута от византийской лампы. Разница с К. Леонтьевым в том, что Леонтьев принимает этот цельный византизм, как культурно-политический идеал, а Соловьев его отрицает.

Но в самой московской Руси было противоположение двух начал византизма: религиозно-нравственного и политического. Чисто-религиозный византизм оправдал себя в лице митрополита Филиппа, павшего жертвой Навуходоносорова начала государственного самовластия, подобно защитнику народа, последнему римскому трибуну в сане епископа Иоанну Златоусту.

Темные стороны Московского периода не столько объясняются влиянием Византии, сколько влиянием монгольского ига. Религия Ксеркса, Навуходоносора была воспитана веками унижения перед Золотой Ордой. Торжество византийских начал при Иоанне III-м было концом монгольского ига и началом культурных сношений с Западом. Византизм не только не явился силою, заграждающей нам путь на Запад, но наоборот, сам пришел к нам из Италии, принесся нам искусство итальянского Ренессанса. Вновь при Алексее Михайловиче приходят к нам, вместе с творениями отцов церкви, рукописи Гомера, Софокла, Феокрита. Через византизм мы приобщаемся античному эллинизму. Следовательно, византизм не был темной силой, отделившей нас от культуры Запада. Византизм

дал нам эту культуру, также как ему обязаны мы нашей религией.

Основное зло византизма, его Навуходоносорова начало, восторжествовало в России только после падения византизма культурно-религиозного, лишь после реформы Петра, ей поставившей во главе церкви «доброго человека из офицеров, который бы синодское дело знал и смелость имел».

С реформы Петра кончается византийский период Русской истории, нарушается ее естественный культурный путь. Культура становится без религиозною, религия без культурной, духовенство дичает, обезглавленная, лишенная патриарха церковь обращается в одно из ведомств, в одно из колес бюрократической машины Петербурга, устроенной на

–270–

немецкий манер. Если б Соловьев направил свою, полемику против этого порядка церковной жизни, за него встали бы большая часть русского духовенства, принужденного после Петра служить орудием политического интереса.

Но Соловьев пытается оправдать церковную реформу Петра. Она обуздала власть патриархов; благодаря ей, мы имеем поэзию Пушкина; ее последствием явилось освобождение крестьян. Удивительно, что Соловьев, всю жизнь отстаивавший не только духовные, но и светские прерогативы церковной власти перед гражданской, вдруг высказывается за обуздание власти первосвященников властью царя! Ответ на это один: священна власть только римского первосвященника, даже власть светская лучше, чем власть первосвященника русского! Но это слишком слабо, чтобы заслуживать опровержения. Отменив патриаршества и подчинив синодальную коллегию *офицеру*, Петр не только положил конец мнимому стремлению патриархов к светской власти, он уничтожил самый духовный авторитет церкви, уничтожил посредника между царем и Богом.

Соловьев в оправдание Петра говорит, что, прежде чем убить сына, он совещался с иерархом, Но вот это совещание было полной комедией, после того как сам Петр уничтожил самостоятельность этих иерархов. Конечно, не только такие

святые, как Филипп, но и все другие иерархи не допустили бы царя до сыноубийства.

Со времени Петра наша общественная жизнь порывает с христианством, а в церкви торжествует казенно-протестантское направление, основателем, которого был Феофан Прокопович. При сравнении с этим казенно-протестантским устройством церкви, конечно, выигрывает католичество.

Едва ли можно выводить поэзию Пушкина и освобождение крестьян из Петровской реформы. Лучшее, что мы имеем в Пушкине: его народность, его эллинизм и его христианство было в нем не благодаря реформе Петра, а вопреки его и с трудом высвобождалось из под гнета Петровской эпохи.

Что касается до демократических реформ Александра II, то не они следовали за реформой Петра, а самая темная

—273—

эпоха Русской истории, эпоха временщиков, эпоха Бирона, эпоха самых страшных злодейств крепостного права.

Нельзя не возразить и против противопоставления *Московско-византийскому* периоду — *Киевского* периода. Влияние Византии на Киев была еще прямее, чем на Москву. Вспомним брак Владимира с греческою царевной Анной; вспомним, что Киевские митрополиты были *греками*. В Киевском соборе святой *Софии* до сих пор сохранились греческие надписи под иконами. Живопись Киевской *Софии* представляет образец чистого византизма, в противоположность итальянской живописи и, архитектуре соборов Московского Кремля.

Но, с другой стороны, в Киеве было сильно влияние *скандинавской* культуры и западного *рыцарства*. Этот Киев *викингов* и *рыцарей* был дорог душе Вл. Соловьева.

В Москве русская культура теряет свой нормандский и рыцарский характер, византизм смягчается итальянским влиянием, вырабатывается, свой, отличный от византийского, идеал *русской святости*. Этот-то характер *чисто русской святости* был чужд рыцарю Мадонны Вл. Соловьеву.

XVI.

Мы уже говорили, что Вл. Соловьев более унаследовал украино-польскую кровь матери, чем великорусскую кровь отца. И с юности его тянуло к Украине, где скитался его предок украинский казак Сковорода; к Польше, где цвел католический культ Мадонны.

Последнее всего более влекло Соловьева к католичеству.

Когда читаешь стихи Вл. Соловьева, невольно приходит вопрос: почему этот христианский поэт почти не говорит в стихах о Христе? Он воспевает только одно Божество, один «образ женской красоты» Софии, Богородицу. Это поглощение всей религиозной жизни служением Пресвятой Деве и привязывало Соловьева к католичеству, где Пресвятая Дева почитается выше Христа в особом богословском течении – *Морганизме*, – где вековое почитание Богородицы наравне с Христом окончилось догматом *Conceptio immaculata*, провозглашенным на Ватиканском соборе Пием IX. Вл. Соловьев методически оправдывать этот догмат.

–274–

В русском народе почитание Богоматери не слабее, чем в католичестве, но носит иной характер: оно является преимущественно как почитание *многострадальной матери*, утешающей печали. Православное чувство ужаснулось бы от наименования Богородицы «богиня». Между тем это наименование, постоянное в стихах Соловьева, не оскорбит слух католика. Богородица Ватиканского собора действительно *богиня*. Вот то тайное, что связывало Соловьева с католичеством:

Lumen Coeli – Sancta Rosa.

Этой Sancta Rosa не находил он в московском периоде нашей истории, и потому отрицал его. В Киеве, осененном куполом Софии, рядом с католической Польшей он почувствовал родной воздух. Недаром дано ему было имя христианина князей Киева: Владимир Святой и Владимир Мономах были его любимыми героями в русской истории. На авторитет Владимира Мономаха ссылается он при защите войны в своем последнем сочинении «Три разговора».

На молодых портретах Вл. Соловьева проступают ясно малороссийские черты. Он не любил оседлость семейной жизни. За его любовь к кочеванию отец шутливо звал его «печенегом». Первые юношеские увлечения привели его в Харьков и его окрестности. Позднее он пережил много счастливых дней в украинском имении графа Алексея Толстого «Красном Роге». Душою тамошнего общества была племянница Толстого София Петровна Хитрово. Живший в Красном Роге французский критик Вогюэ называл ее за монгольский тип лица *Eve Touranienne*. По этому поводу Вл. Соловьев написал стихи:

Газели пустынь ты стройнее и краше,
Степная Мадонна, туранская Ева.

Юность Соловьева протекла в Украине. Затем, покинув Москву, где у него ничего не оставалось кроме тяжелых воспоминаний, он постоянно жил в Петербурге, Пустынке, Финляндии. Суровая природа севера сродни его Музе:

Где ни взглянешь, всюду камни.

Только камни, да сосна.

Отчего же так близка мне

Эта бедная страна?

—275—

Эта природа располагала его к таинственным снам и видениям, как природа Норвегии с ее фиордами и льдами воспитала другого великого духовидца – Сведенборга.

XVII

Все же Соловьев не зашел бы так далеко в своих католических увлечениях, если бы не повторил ошибку Чаадаева, не посмотрел на унию, как на единственный путь приобщения европейской культуры. В эту ошибку ввела Соловьева какая-то ассоциация по смежности: он боролся со славянофилами, которые одновременно были противниками католичества и противниками европеизма. Отсюда, по мере развития полемики, европеизм смешивается у Соловьева с католицизмом. Уния – единственный путь к соединению с Европой, который обновит русскую культуру; папа решит социальный вопрос в христианском смысле. Однако, возлагать на папу надежды социальной реформы имеет столько же

оснований, как возлагать эти надежды на обер-прокурора святейшего синода. Католичество достаточно показало себя врагом социальной реформы, как дела антихристовы, а что касается европейского просвещения, то все оно, со времени реформации, шло против католичества. Приняв Унию, Россия не только задушила бы себя религиозно, она задушила бы себя культурно, отделившись от европейской общественности и науки, возникших на развалинах католицизма. Потребовался бы новый русский Лютер, новая русская реформация для освобождения русской народности и приобщения ее научному и общественному движению Запада.

Было время, когда Лев XIII ожидал прибытия Соловьева в Рим. Штросмайер писал кардиналу Рамполла, что в Рим прибудет «молодой русский писатель, по» имени Соловьев, всем сердцем и душой католик и посвятивший всю жизнь и все славные труды свои на то, чтобы возвратить возможно большее число русских славян в лоно Св. Матери католической церкви?» Папа говорил о Соловьеве: «Вот овца, которая, надо надеяться, скоро войдет во двор овчий».

Но, по собственному свидетельству Соловьева. (Три Сви-
-276-

дания), его передвижения часто обуславливались внутренним голосом. Тот же голос, который шепнул ему когда-то «В Египте будь», по-видимому, шепнул ему теперь «Не будь в Риме». И заблудшая овца не вернулась во двор овчий.

Может быть, Соловьев бессознательно боялся, что Ватикан разобьет его теократические надежды, и он убежит из Рима, как некогда убежал из него католический монах Лютер. А, может быть, встал перед ним благословляющий образ деда священника и остановил его на дороге в Рим, обратив взор его к золотым главам далеких обителей родной земли.

Даже в самой католической своей книге «La Russie» Соловьев не мог отказаться от своей веры в мессианское призвание России. На той же самой, странице, где он решительно утверждает, что эта вера ни на чем не основана, есть примечание, отрицающее всю книгу:

«Если Россия призвана возвестить новое слово миру, то это слово раздается не из блестящей области искусства и литературы, не с гордой высоты философии и науки, а именно с величественных, но смиренных вершин религии».

Не есть ли это признак народа мессианического, нового Израиля?

XVIII

Уже в конце 80-х годов Соловьев начинает разочаровываться в католичестве. «Мои друзья иезуиты ругают меня за мистицизм», пишет он в письме Фету. Его борьба со славянофилами из церковно-публицистической обращается просто в публицистическую. У него открылись глаза на некультурность России, на различные бедствия, последствия этой некультурности. С ожесточением пишет он о Толстом: «нелепая проповедь опрощения, когда от этой простоты мужики мрут». В то же время у него чувствуется потребность внутренне освежиться, отдохнуть от напряженных религиозно-мистических переживаний, от бесплодных попыток соединения церквей.

Эта эпоха конца 80-х годов характеризуется, как эпоха крайнего *европеизма*. С репутацией неблагонадежного рене-

–277–

гата, Соловьев покидает Россию и живет в Париже и на вилле своего приятеля Леруа-Болье. Его наружность в это время приобретает отпечаток *европеизма* и изящества. На портретах начала 80-х годов Соловьев имеет вид *монаха*; теперь в нем появляется какая-то подобранность, подстриженность, элегантность, легкость. В этой перемене внешней сказывается перемена внутренняя: Соловьев уходит во *внешнее*.

По возвращении в Россию, он отчасти добывает славянофилов, в лице их эпигонов, отчасти пишет о внешних делах: о борьбе с голодом, засухой и т. д. Но все эти внешние дела продолжают быть только способами религиозного служения.

Свое разочарование в католическом идеале средневековья он высказал в лекции «Об упадке средневекового миросозерцания». Здесь он обращает к католичеству средних

веков слова Христа сыновьям Заведеевым, когда они хотели поглотить огнем с неба обидевших их Самарян: «Не знаете, какого вы духа, ибо Сын Человеческий пришел не погублять души человеческие, а спасать». Даже нехристианские деятели прогресса, как Вольтер, более исполнили заповедь христианской любви, чем деятели средних веков: они подобны тому сыну евангельской притчи, который сказал: «не пойду», а пошел.

XIX

Но такое состояние отдыха во внешнем могло быть только кратковременным. Накаплиются новые мистические силы, они требуют своего проявления. И тут, в 92 году, как буря охватывает поэта последняя страстная любовь, озарившая его жизнь обольстительно прекрасным светом, но и разрушившая его и без того уже переутомленный организм. Из этой бури вышел он тем старцем, каким изображают его известные портреты. Но пока:

Пусть осень ранняя смеется надо мною,
Пусть серебрят мороз мне темя и виски,
С весенним трепетом стою перед тобою,
Исполнен радости и молодой тоски.

В конце 80-х годов, уходя в публицистику и практические заботы, Соловьев почти не пишет стихов. Те-

—278—

перь он становится поэтом более, чем когда-либо, и это поэтическое цветение возрастает до конца его жизни. Новая любовь Соловьева, вызвавшая наружу целые потоки оккультных сил, окрасившая мир волшебными красками поэтических грез, создавшая новую теорию любви в духе Платонова Пира, эта любовь в основе своей была *страстью*, и потому, разрушив поэта телесно, не оставила никаких следов в его душе, никакой связи с любимым существом. Через год он говорил о своем увлечении: это было что-то стихийное.

Никакая земная страсть не могла увлечь Соловьева, если не являлась ему окутанная ложным, но лучезарным светом мистики. Без этого озарения он не мог пасть со своей духовной высоты, но под чарами мистического Эроса он временно

обессилел. Сначала у него еще есть сознание своего падения, отклонения от своего религиозного дела:

В трудах бесславных, в сонной лени.

Как сын пустыни, я живу,

И к мидианке на колени

Склоняю праздную главу.

Но скоро это сознание гаснет:

И вдруг посыпались зарей вечерней розы,

Душа почуяла два легкие крыла,

И в новую страну неистощимой грезы

Любовь-волшебница меня перенесла.

Совершенно особый, магический характер этой любви, по сравнению с главной любовью поэта, мистически-церковной, будет ясен, если мы сравним прежние его стихи «О как в тебе», «Не по воле судьбы», «Бедный друг» со стихами, вызванными его новой любовью: «Был труден долгий путь», «Нет вопросов давно», «Тесно сердце, я вижу, твое для меня», «Зачем слова» и т. д.

Здесь нет речи о сознательном союзе с любимой женщиной, здесь только стремление унести вместе, на крыльях свободной без религиозной магии. Если первая любовь Соловьева была в основе своей христианской, то эта любовь является *теософической*. Там влек Соловьева «подвиг любви», здесь – «безумные песни и сказки», очарова-

–279–

ние *Платонова Эроса*. Так искушает зло только великих людей, для которых не существуют простые соблазны чувственного наслаждения.

Только теперь Соловьев делается вполне «поэтом». В юности это название оскорбило бы его. Тогда он хотел быть философом или более того *пророком, подвижником*. Каким презрением к «поэтам» полно письмо его к кузине Кате! (21-е).

Теперь, чтобы пленить любимую женщину, Соловьев пишет стихи, наполняет ее альбом мадригалами и даже акростихами. Постепенно вовлекается он в омут светской интриги, где основная грязь и ложь прикрыта внешним изяществом, впадая в

«обморок духовный», усыпленный мистическими чарами Эроса, опьяняющей музыкой любовной лирики.

Соловьев не мог не обосновывать свои переживания теоретически. Не ограничиваясь любовными стихами, пишет он оправдание своих чувств: «Смысл любви». Эта статья является, может быть, единственным *нехристианским* сочинением Соловьева. Здесь он не выходит за пределы Платоновского миросозерцания, исходя из идеи эротического творчества. Во имя этой идеи он уничтожает два христианских идеала любви: любовь *семейную* и идеальную рыцарскую любовь. Вместо мистического понимания брака, как союза во Христа и во Церковь, брак определяется теперь только как упорядочение физических отношений, как переход от первобытного состояния к гражданственности. Рождение детей прямо объявляется делом недостойным любви. Но особенно достается любви рыцарской, с ее аскетизмом.

Однако, в какие бы очаровательные краски и звуки ни облекалось злое начало стихийного Эроса, эти звуки и краски погаснут, обнаружив его *гнилую и черную Суть*. И Соловьев начинает незаметно заражаться этой гнилью: он злоупотребляет вином, нескромными шутками и стихами. Это темное состояние духа выразилось в портрете Ярошенко.

Вл. Соловьев сам произнес строгий суд над этим периодом своей жизни и творчества. С автобиографической искренностью говорит он о родственном ему Платоне: «он был временно зятанут эротическим илом».

–280–

XX.

«Обморок духовный» продолжался немного более года. Покончив счеты со своим увлечением, Соловьев едет в Шотландию. Море, любимый им север, шотландские горы, озеро Лох-Ломонд – все это быстро смывает с его души следы «эротического ила». Но то поэтическое цветение, которое вызвано было его страстью, не прекращается. Он привез из Шотландии богатый запас стихов. Прежнее радостное чувство победы добра над злом с удивительной краткостью выражено в стихотворении «На палубе Торнео».

Солнце, солнце опять победило?

Из Шотландии возвращается он бодрый, хотя и состарившийся, полный энергии и новых замыслов. Теперь он возвращается к первому предмету своей любви, о котором тосковал и среди безумий своего последнего романа, что выразилось в стихотворении «Память». Но его отношение к любимой женщине принимает характер ровной, тихой дружбы. Это чувство нашло себе выражение в стихах «На новый год». Он расстался с любимой женщиной только за несколько недель до смерти, заранее избрав на ее земле место для своей могилы.

Узнав на опыте, как обманчива «волна страсти с ее кипучей пеной», заплатив за это знание своим телесным разрушением, но только окрепнув духовно, видя, что эта самая страсть делается предметом поклонения в современной философии и искусстве, Соловьев замышляет капитальные труды. Если в Теократии он хотел оправдать веру отцов, то в оправдании добра он хочет оправдать мораль отцов, восстановить аскетизм святоотеческого предания, противопоставив его нарождающемуся культу плоти.

Важный труд требует полной свободы и отрешения, удаления от мира. Для писания книги, где восстанавливается аскетизм сирийских пустынников, Соловьев сам удаляется в пустыню. Местом для своего пустынножительства осенью 94-го и зимою 95 года избирает он озеро Сайму.

Теоретической работе, как всегда, соответствует созерцательно-поэтическая. Цикл стихов, посвященных Сайме, –281–

еще более «оправдывает добро», чем нравственная философия, непосредственно влияя на чувство. Сайма становится для Соловьева символом вечной и чистой красоты, противоположной бурному стремлению страсти:

Страсти волну с ее пеной кипучей
Тщетным желаньем дитя не лови.
Вверх посмотри, на недвижно могучий
С небом сходящийся берег любви.

Этот период аскетизма, находящий себе полное выражение в «Оправдании добра» и цикл финляндских стихов, отличается от *церковного настроения* Теократии. Этому аскетизму можно поставить тот же упрек, какой ставил Соловьев аскетизму Афона. Это – *Мрачный аскетизм разочарования*, отказ, от всякого *церковного дела*. Тут Соловьев последователен. От полноты православной истины он переходит к католическому идеалу земной теократии, разочаровавшись в этом идеале, он временно становится как бы Вне церкви, ибо идея церкви слитком долго сливалась для него с идеей соединения церквей. Крушение одной идеи привело крушение другой. Сняв с себя церковные узы, Соловьев стал жертвой своей мистической свободы, и был увлечен магическим вихрем. Разбитый этим вихрем, он смиренно приходит к тесным вратам святоотеческого аскетизма. Но он уже не может отдать церкви растраченный пыл своей юности, от живого церковного дела Августина и Златоуста он временно удаляется в аскетическое созерцание Исаака Сирина.

Потеря веры в церковное дело выразилась в стихотворении «Иммануэль»:

И многое уж невозможно ныне, Цари на небо больше не глядят

И *пастыри* не слушают в пустыне,
Как ангелы про Бога говорят.

Вселенскому церковному делу, во главе которого должны были стать *цари* и *пастыри* (первосвященники) противопоставляется *личный мистический путь*:

И слово вновь в *душе твоей* родилось

Не был ли именно этот путь, путь духовидца Сведенборга и сирийского отшельника Исаака искомым путем Вл. Соловьева?

–282–

XXI.

В это время аскетического подвига на берегу Саймы, особенной силы достигает у Соловьева всегда присущий ему дар пророческого *ясновидения*. Здесь написано им его пророческое стихотворение «Панмонголизм», где

предсказывается «желтая опасность». Здесь впервые является у него предчувствие надвигающейся всемирной катастрофы:

Конец уже близок,
Нежданное сбудется скоро.

Та «вечная подруга», которая в детстве и юности явила себя Соловьеву в своей чистой сущности, «София», которая потом воплощалась для него в женских существах, причем, от прикосновения с плотью и миром мутнела чистота ее образа, теперь является ему уже в почти освобожденном от плоти образе прекрасной Саймы:

Ты непорочна, как снег за горами,
Ты многодумна, как зимняя ночь.
Вся ты в лучах, как полярное пламя,
Темного хаоса светлая дочь.

Сайма была последней любовью Соловьева в этом мире, последним и наиболее чистым отражением вечной Софии. В это время начинают слабеть узы, связывавшие поэта с плотью. Растет его второе зрение, и мир духов и умерших делается ему ближе, чем мир реальный, мир живых. Это приближение, которое прежде пробуждало в нем тоскливое чувство страха:

То из края мертвецов
Вопли к нам несутся.
Сердце слышит, и дрожит.
Слезы льются, льются.
теперь наполняет его ликованием.
Что он пророчил мне, настойчивый и властный.
Призыв родных теней?
Расцвет ли новых сил, торжественный и ясный,
Конец ли смертных дней?

Он пророчил и то, и другое: высший расцвет его духовных сил, явившийся подготовлением к переходу в Вечность. *София* приближается к нему, как в детстве.

—283—

И днем, и ночью он чувствует ее присутствие. Ему уже не надо *внешнего образа* для ее созерцания, достаточно углубиться в собственную душу:

Лишь забудешься днем, иль проснешься в полночи.

Кто-то здесь, мы вдвоем.
Прямо в душу глядят лучезарные очи
Темной ночью и днем.
Тает лед. Расплываются хмурые тучи,
Расцветают цветы,
И в прозрачной тиши неподвижных созвучий
Отражаешься ты.

Года материального плена, года разлуки кончены.
Наступает уже не свидание, а вечное единение с Божественной
подругой.

XXII.

Деятельность Соловьева, в последний период его жизни, направляется по двум руслам: по руслу *эстетико-теософскому* и *церковно-апологетическому*. Одно выразилось в *Das Ewig Weibliche* и Трех свиданиях, другое – в Повести об Антихристе и Воскресных письмах. В стихотворении *Das Ewig Weibliche* Соловьев пророчествует о наступлении новой религиозной эры, царства «Вечной Женственности, восприявшей силу Божества, действительно вместившей полноту добра и истины, а чрез них нетленное сияние красоты».

Знай же Вечная Женственность ныне
В теле нетленном на землю идет,
В свете немеркнущем новой богини
Небо слилось с пучиною вод.

Если сопоставить это пророчество с другим пророчеством о близком возрождении христианства, которого жаждет душа современной женщины, готовой явиться новой женой мироносицей (Воскресные письма), то ясно, что новая грядущая религия Вечной Женственности есть только новый фазис христианства. Здесь теософия Соловьева принимает» апокалипсический характер. Новая богиня никто иное, как являющаяся в пророчестве Иоанна апокалипсическая «Жена, облеченная в солнце», определяемая с одной стороны, как Богородица, «поправшая главу змия», с другой стороны – как Церковь, сначала убегающая от антихриста в пустыню, потом побеждающая его:

–284–

А с неба тот же свет и Деву Назарета
И змия тщетный яд пред нею озарял.

Для теософии Соловьева это же начало определяется, как *красота*. Красота есть материя, просветленная духом, церковное тело, Невеста Агнца. Созидатели красоты, поэты и художники, созидают это нетленное тело; красота есть только осязательная форма добра и истины. Таким образом, искусство служит делу нетления и предваряет будущее воскресение мертвых:

Безумье вечное поэта,
Как свежий ключ среди руин,
Времен не слушаясь запрета,
Он в смерти жизнь хранит один.

Вот почему *эстетике* Соловьев в это время отводит первое место, и эпиграфом к статье «О красоте в природе» берет слова Достоевского, «Красота спасет мир». Вот почему он так оплакивает в стихах смерть Майкова и Полонского; приветствует новую книгу Случевского; неотступно думает о Фете, слуге чистой красоты. Загробный голос Фета постоянно слышится Соловьеву; он с «тяжкою тоскою» шепчет ему: «вспомни обо мне». Эта тень неотступно стоит над его душою во время путешествия по Архипелагу в 1898 году.

Соловьев потому так оплакивает уходящих из жизни поэтов, «душу заключавших в звонкие кристаллы», что сознает таковой поворот, уже начинающийся в искусстве; он видит, что искусство начинает служить как раз обратному делу: *растлению и смерти*.

Соловьев готовится к новой борьбе, к борьбе с новым мистицизмом, с начинающимся «декадентством». Первые Ницшеанцы группировались около Северного Вестника, потом около Мира Искусства. Уже зарождалось Бодлэрианство, заговорили о «красоте зла».

Боровшемуся всю жизнь за право мистики Соловьеву сначала казалось возможным заключить союз с группой Мира Искусства, где эти права мистики открыто признавались. Искать новых союзов и органов печати вынуждала его и необходимость:

хотя Стасюлевич продолжал печатать даже такие его стихотворения, как Нильская дельта

–285–

и Das Ewig Weibliche, но ясно было, что есть мера терпению либерального редактора. Либеральная благонадежность Соловьева лопнула по всем швам с появлением его апологии войны, отрицания прогресса, придания демонического характера современной цивилизации. Оставаться в Вестнике Европы было немыслимо, Стасюлевич не согласился напечатать Три разговора.

Удаленному из Вестника Европы за мистицизм поэту естественно было попробовать заключить союз с той группой писателей, которые проповедуют именно мистицизм, с группой «Мира Искусства». Но сейчас же выяснилось, что с *этим* мистицизмом никакого союза у Соловьева быть не может. В ответе Философovu он говорит о, *Божестве* новых мистиков и эстетов: хотя служение этому божеству прямо ведет к немощи и безобразию, хотя его реальный символ есть разлагающийся труп, они сговорились называть это «новой красотой», которая должна заменить устарелые идеи истины и добра. (Против исполнительного листа).

Искусство и красота – самые могучие орудия добра. Зло для своего окончательного торжества в мире должно отнять у добра именно это оружие и использовать его для своих целей. Перед пришествием антихриста искусство превращается в антихристианскую магию.

Следовательно, нельзя искать спасения в искусстве. Оно не помешает антихристу совершить его дело, оно уже начинает само служить делу антихриста. Где же искать спасения, где найти оружие для охранения чистоты «риз Христовой». Там, где София³⁷⁹ впервые явилась своему служителю – в Церкви.

XXIII.

Церковный характер служения *Софии* ясен из той обстановки, в которой было Соловьеву его первое видение. Девяти лет, когда он впервые почувствовал волнение страсти и ревности, вплоть до наивного, но все же *злого* стремления, к

дуэли, к убийству, *София* впервые является своему избраннику, чтобы оградить его от соблазна.

–286–

Дуэль! Дуэль! Обедня в Вознесенье.
Душа кипит в потоке страстных мук.
Житейское... отложим... попеченье –
Тянулся, замирал и замер звук,
Алтарь открыт... Но где ж священник, дьякон?
И где толпа молящихся людей?
Страстей поток, – бесследно вдруг иссяк он.
Лазурь кругом, лазурь в душе моей.
Пронизана лазурью золотистой,
В руке держа цветков нездешних стран.
Стояла ты с улыбкою лучистой,
Кивнула мне и скрылася в туман.

Каким же делом завершит Соловьев свое служение Софии? Чем докажет ей свою верность? Тем, что уже слабеющей рукой до конца оправдать, защитит и прославит веру отцов.

Если вера в воплощение Софии в мире, в наступление царства Вечной Женственности – есть положительный полюс в предсмертном настроении Соловьева, то ожидание антихриста – его отрицательный полюс. Все мирозерцание Соловьева переживает *острый кризис*. Душит и вера в эволюцию, в естественный прогресс культуры; остро сознается демонический характер современной цивилизации. В *паре* парохода видит он демонов: «гневом дышит темный пар»; поезд «мчится и грохочет мертвыми громами»; голос дьявола, явившегося антихристу, и странный, глухой, точно сдавленный, но в то же время отчетливый и совершенно бездушный, вроде как из *фонографа*.

Надвигается мировая катастрофа – Deus ex machina. Соединенная сила Китая и Японии сначала разрушат христианскую культуру Европы; затем наступит пришествие Антихриста, «конец мира». Китайское знамя «дракона» является символом дракона, предсказанного в Откровении Иоанна. Ему противопоставлен вождь христианских ополчений Зигфрид, германский император Вильгельм.

Вот слабое место этой апокалипсической концепции. Что такое Вильгельм, чтобы быть противопоставленным апокалипсическому зверю? В апокалипсисе этому зверю противопоставлено одно: «Жена, облеченная в солнце» – церковь. Но можно ли в серьез делать Вильгельма символом церкви? Если мы вспомним, что Достоевский понимал под

–287–

«Женой, облеченной в солнце» Россию, что сам Соловьев признавал мессианическую миссию России и что Россия, уже по своему географическому положению, первая подставлена ударам китайского дракона, если сопоставить все это, то не естественно ли предположить, что силой, противопоставленной апокалипсическому зверю Китая и Японии, может быть только русская церковь? Политическое германофильство не дало Соловьеву сделать этого вывода.

Но в изображении последней борьбы соединенных сил христианства с антихристом, он, не оставляя идеи соединения церквей, во главе этих сил поставил православного старца Иоанна, о котором говорили в народе, что это – настоящий старец Иоанн, т. е. апостол Иоанн Богослов, никогда не умиравший и открыто явившийся в последнее время.

Так замыкается тут, и конец деятельности Соловьева совпадает с его началом, ибо первым его юношеским сочинением был Комментарий на учение апостола Иоанна о Логосе.

XXIV.

В 21-й главе евангелия Иоанна повествуется, что при явлении Христа ученикам на море Тивериадском, они не узнали Его. Первый Иоанн сказал Петру: это – Господь. Тогда Петр опоясался одеждою, бросился в море, и поплыл ко Христу.

Это место евангелия, очевидно, имел в виду Вл. Соловьев при распределении ролей между преемником Иоанна, епископом церкви восточной, и преемником Петра, епископом церкви западной в деле борьбы с антихристом.

Иоанн первый *узнает* антихриста, восклицая: «детушки! антихрист!» Затем уже Петр совершает то, что непосредственно следует из этого *узнать*, отлучает антихриста от церкви и

анафематствует. Здесь выдержан характер Иоанна, как *гностика*, обладающего исключительным *знанием* о Христе, возлежавшего на персях Иисусовых и постигшего Христа в том, что было закрыто для других: в его *вечном состоянии*, как Божественного Логоса. Это *знание* о Христе показал Иоанн на море Тивериадском, сказав *это Господь*, и это же знание показывает он на

–288–

последнем вселенском соборе в Иерусалиме, когда, вглядываясь в великого человека, говорит: *это – не Господь: детушки! антихрист!*

Выдержан также характер Петра. Не обладая Иоанновым *знанием* о Христе, он обладает даром *исповедания* Христа и действия во имя этого исповедания, почему Христос и поставил его *камнем церкви*.

Созданием Иоанна Соловьев ответил на поставленный им когда-то вопрос: что общего у русской церкви с греческой? В нескольких словах речи Иоанна он выразил, два начала православия: одно греческое, теологическое, начало *правильного* знания о Христе: другое русское – начало любви и смирения. При этом художественный гений Соловьева органически слил эти два начала в одном лице старца Иоанна. Как будто та цельность Логоса и Любви, которая была в Иоанне, разделившись в церквях греческой и русской, опять восстанавливается в живом лице последнего православного епископа, старца Иоанна. Живая личность сына Зеведеева постоянно проявляется и в том, *слове*, каким называет старец Иоанн своих пасомых: *детушки*. Это любимое обращение апостола Иоанна к своим ученикам в посланиях – *τεκνία, παῖδια* – чадца!

Если все положительные силы христианства сосредоточились в представителях трех вероисповеданий: Иоанна, Петра и доктора Паули, то противоположные силы сосредоточились в антихристе и его соратнике маге Аполлонии.

Антихрист, в представлении Соловьева, – не открытый враг Христа, тем более не враг религии. Он устраивает вселенский

собор в храме «единение всех культов»; себя самого объявляет доктором теологии. Это человек – высокой нравственности, великий филантроп и филозой, вегетарьянец, запретивший вивесекцию и учредивший надзор за бойнями. Он признает Христа, но только как своего предшественника. Окончательное осознание себя антихристом и сочетание Сатаны происходит в ту минуту, когда он отрицает воскресение Христа: не воскрес! не воскрес! не воскрес!

Сотрудник его, маг Апполоний – «полуазиатец, полувропеец, католический епископ Востока». Своей магией он убивает вождей христианства.

–289–

Нельзя не смотреть на Повесть об Антихристе, как на возвращение Соловьева к Православию. Хотя он не оставляет идеи соединения церквей, однако в этом соединении русскому епископу принадлежит роль или равная с католическим или даже *первенствующая*. Об Унии, в смысле подчинения русской церкви папе, не может быть и речи. Почин исходит от Иоанна, опознавшего антихриста. Далее, самое признание апостола Иоанна патроном церкви православной, от которой Соловьев был так далек в эпоху «Russie et l'Eglise universelle», ведет за собой, как неизбежное последствие, признание *примата православия*, Как церкви Иоанна, возлюбленного ученика Христова.

Наконец, Соловьев дает оправдание мистическому страху русского народа перед латинством, облакая в кардинальский пурпур сотрудника антихристового – мага Аполлония.

XXV.

Соловьев задолго предчувствовал свою кончину. В предисловии к «Трем разговорам» он говорит, что «*бледный*» (постоянный эпитет к слову «смерть» у Соловьева: Владыка смерти бледной) образ смерти советует ему не откладывать дела изобличения антихриста. Соловьев был единственным из русских писателей, для которого смерть *всегда неизменно представлялась как радостное освобождение, возвращении в отчизну*. Это и понятно, есть здешний мир был для него чужбиной.

Пройти мне должно путь земной, тоскуя
По светлом небе родины моей.
Жалкий изгнанник я в мире земном.
В мире мне чуждых людей.

Результатом этого ощущения мира, как чужбины, была *трудная приспособляемость* к условиям жизни в этом мире. Жизнь Соловьева – это ряд столкновений его души, которая *не от мира*, со злом мира сего. Мир мстит тем, кто не от мира, кто изобличает его зло. Отсюда ряд столкновений с миром и тяжких ударов. Эти удары не могут изменить преобладание жизнерадостности в настроении Соловьева. Пусть он в чужом мире, но ведь он вернется в отчизну; кроме того, для него, как для христианина его

–290–

вечная отчизна не противопоставляется временной чужбине: в конце концов, и эта чужбина освящена явлением Христа, и этот мир, хотя и искаженный, но все же действительный «отзвук» Бога.

Но бывают у поэта и минуты упадка и уныния. У него вырываются горькие признания:

Не жди ты песен стройных и прекрасных,
У темной осени цветов ты не проси!
Не звал я дней сияющих и ясных,
А сколько призраков недвижных и безгласных.
Покинуто на сумрачном пути.

Однако, подводя итог своей жизни, Соловьев с последней искренностью восклицает:

Не тронуты в душе *все лучшие надежды*.

Да. Потому что его *лучшие, первые* надежды не были связаны с осуществлением этих надежд в земной жизни. Личное счастье, соединение церковей – все это были только *вторые* надежды; они погибли, но с тем большей силой вырастают «лучшие» надежды, надежды на конечное торжество добра в мире, торжество духа над плотью, радостное сознание своего бессмертия.

Сократ в Платоновом Федоне говорит, что лебеди поют пред смертью потому, что, будучи священными птицами

Аполлона, ликуют, празднуя свое возвращение к богу. Такой лебединой песнью Соловьева полною ликования и сознания, что душа его возвращается к Богу, была поэма Три свидания, с ее несколько раньше написанным прологом-эпилогом:

Я с первых лет привык не верить миру,
И под корой тяжелой вещества
Я прозревал нетленную порфиру,
И узнавал сияние Божества.
Предчувствием над смертью торжествуя
И время все любовью одолев,
Подруга вечная, Тебя не назову я...
XXVI.

Это сознание своего бессмертия, которое было и у мудреца языческого мира Платона, не есть еще окончательная победа над смертью. Человек не может примириться с тем,

–291–

что его тело, являвшееся органом его духа, воплощавшее в себе лучшие движения духа, станет добычей тления. Как философ-христианин, Соловьев не только верит в бессмертие, но и в *воскресение мертвых*. Разложение тела не есть явление нормальное, тление есть результат нарушения нормальной жизни тела, результат *греха*. Приобщаясь телу Христова искупления, мы через Христа, а не в силу своей личной добродетели, достигаем победы над грехом, и освобождаемся *телесно* от его последствия *смерти*. К данному во внутреннем опыте ощущению своего бессмертия, Соловьев присоединяет веру во всеобщее воскресение мертвых, как последствие Христова Воскресения. «Если бы Христос не воскрес, то кто же бы мог воскреснуть?» Христос Воскресе! так заканчивает Соловьев пасхальное письмо, подписанное 13 апреля, 1897 года.

Воскресные письма это как бы ряд проповедей на каждое воскресение Цветной Триоди, от Пасхи до недели Отцов в Никее, где решаются вопросы современности в духе святоотеческого православия. В первом письме Соловьев объясняет религиозную необходимость воскресения Христа. Веру в воскресение Христа, как в исторический факт, он делает

краеугольным камнем Христианства. За отвержение Воскресения Христова он восстает на Толстого с непобедимой силой обличая ложность его морального христианства, в «Трех разговорах» и в письме к Толстому (Письмо III-е). В последнем письме на воскресение Отцов в Никее Соловьев объясняет значение догмата, прославляя отцов первого вселенского собора, которые, по словам церковного поэта «носили ризу истины истканную от вышнего богословия».

Основной дух Воскресных писем – это погружение в стихию апостольского и святоотеческого богословия – византийской церкви. Вместе с поэмой «Три свидания», воскресные письма образуют один пасхальный благовест, при звуках которого душа философа христианина радостно возвращается к Богу.

«Если Христос не воскрес, то кто же мог бы Воскреснуть? Христос Воскрес!»

Предчувствием, над смертью торжествуя.

И время все любовью одолев...

–292–

XXVII.

Три направления борются теперь за Соловьева: теософия, католичество и православие. Всякое хочет выдвинуть его, как своего вождя и пророка.

Все нами сказанное достаточно показывает, что о первом направлении не может быть, и речи. Соловьев открыто заявлял свой взгляд на теософию и оккультизм, и воплотил эти начала в лице своего Аполлония.

Гораздо более прав на Соловьева имеет католичество. Связи Соловьева с католичеством не только продолжались до конца, но было даже время, когда он определенно предпочитал католичество православию, не идя, впрочем, дальше идеи соединения церквей под главенством папы, с сохранением обряда *православного*. Последнее, т. е. сохранение обряда, не отвергали и самые ярые приверженцы Унии. Оставаясь до конца верным идее соединения церквей, Соловьев в последние годы своей жизни явно склонялся к православию, и вернулся к нему, как к основной стихии своего духа. Перед смертью он исповедовался и причастился у православного священника,

покаявшись в своем догматическом заблуждении, как в грехе. (Письма, III, 214–217). Иначе быть не могло, ибо византийское православие было основной стихией его духа, а католичество – только уклонение духа. Стоит ли доказывать, что Соловьеву был ближе умозрительный дух святоотеческой философии, аскетизм отцов Фиваиды и созерцательная любовь русского народа, чем тот *практический, мирской* дух римского католичества, защищать который он считал долгом справедливости перед односторонним аскетизмом восточного православия?

Вспомним и то впечатление, какое производил Вл. Соловьев в жизни, в наружности, в словах, в своем характере.

В годы раннего детства, я помню, как наша семейная жизнь озарялась иногда посещениями таинственного гостя, как бы приносившего с собой благословение из кельи Афона или Фиваидской пустыни. Дни его появления я могу определить одним словом: праздник, в христианском смысле этого слова. Праздник всего дома, начиная с

–293–

прислуги неизменно встречавший его радостным восклицанием: Владимир Сергеевич! Дни нарушения всех обычных законов, всех правил. Сам стол менял свой характер, принимая характер монастырской трапезы: рыба, оливы, красное вино, неразрывно связанное в детстве с впечатлениями церкви. И во главе стола, благословляющий трапезу, рассказывающий таинственное предание о каком-нибудь пустыннике, отменяющий все заботы дня, все ссоры, все будничные обязанности радостным, шумным и младенческим смехом – пришлец из Святой Земли. Бледное лицо постника, черная борода и роскошные серебряные кудри, громадные, светлые глаза, таинственно сияющие из под нависших, как уголь бровей. Запах скипидара, единственного, как он сам говорил, благовония, которое он употреблял при всяком случае, которым были пропитаны все его вещи, книги, одежды, этот запах напоминал запах ладана. Простые люди говорили про него: «этот монах», «этот поп».

Эти первые мои воспоминания относятся к эпохе создания Теократии. Что же могло быть в этом человеке «католическое», когда весь он был как бы выходцем из монастыря Византии, собеседником Никейских отцов, сподвижником Исааков и Ефремов? Говорить ли о том, что он был чистейшим цветом той церкви, которая в течение двадцати веков не забывает слово Спасителя:

«Марфо! Марфо! Печешися и молвиши о мнозем, едино же есть на потребу. Мария же благую часть избра, яже не отнимется от нея».

Сергей Соловьев

Кагаров Е.Г. Прошлое и настоящее египтологии // Богословский вестник 1915. Т. 1. № 2. С. 294–323 (1-я пагин.). (Продолжение)

–294–

II. Р. Лепсиус

После смерти Шампольона, во Франции на некоторое время воцарился глубокий застой в области египтологии: роковой 1832 г. оставил в истории этой науки какую-то зияющую пустоту. Требовался новый великий подъем научного творчества, и его дала на этот раз Германия.

Рихард Лепсиус родился 23-го декабря 1810 г. в Наумбурге (в Тюрингии), в семье саксонского чиновника. По окончании гимназического курса в Шульпфорте (в 1829 г.), он слушал лекции в лейпцигском и геттингенском университетах, а затем, в 1832, переселился в Берлин, чтобы завершить здесь свое филологическое образование³⁸⁰; в Берлине же он написал свою докторскую диссертацию о так наз. Игувинских таблицах (*De tabulis Eugubinis*, Berol. 1833)³⁸¹. После защиты диссертации, Лепсиус в том же 1833 году отправляется в Париж; здесь он увлекается, между прочим, лекциями эллиниста Летронна в Collège de France³⁸².

–295–

В конце октября 1883 г. Лепсиус получил от археолога Гергарда и прусского посланника при папском дворе К. Бунзена (будущего автора труда: *Aegyptens Stelle in der Weltgeschichte*, I–V, Hamburg 1845–1857) приглашение переехать в Рим и заняться умбрскими, оскскими и этрусскими надписями, а главным образом – египтологией. После некоторых колебаний, молодой Лепсиус решил последовать этому совету и посвятить себя египтологии. Двадцатитрехлетний филолог приступал к изучению новой науки без того воодушевления, которое обычно характеризует начинающих египтологов. По остроумному выражению Ад. Эрмана, это был как бы брак по расчету (*eine Vernunftsehe*)³⁸³. Юноша взглянул вокруг себя трезвым взором холодного расчета и понял, что только путем упорного труда,

только ценою полного отказа от смелых догадок и обобщений он может достигнуть чего-нибудь положительного. В этом лежал залог успешной деятельности будущего египтолога, так как Лепсиус подходил к своей задаче не с пламенным энтузиазмом неофита, но с неотразимой логикой и строгими методами исследователя.

Лепсиус решил остаться еще на два года в Париже для изучения коптского языка и ознакомления с египетскими древностями в Musée Charles X. К этому времени относятся две его работы, из которых одна посвящена вопросу о родстве семитического, индийского, греческого, египетского и эфиопского алфавитов (Берл. 1835) а другая – происхождению числительных в коптском, семитических и индоевропейских языках (Берл. 1836). – Из Парижа он отправился в Турин, где находилась богатейшая в то время коллекция египетских древностей; директором музея состоял проф. Francesco Rarucchi. В Туринском музее Лепсиус скопировал текст большого папируса, который Шампольон неправильно назвал «Погребальным требником» (Rituel funéraire). Из Турина он переехал в Пизу, где встретил радушный прием со стороны Розеллини. Пробывши некоторое время в Ливорно, где находилась

–296–

египетская коллекция Drovetti, приобретенная впоследствии Берлинским музеем, Лепсиус прибыл в мае 1835 г. в Рим. Здесь он познакомился со своим покровителем Карлом Бунзеном; последний был очарован юным египтологом и вступил с ним в тесную дружбу.

Уже в 1837 г. Лепсиус опубликовал свое знаменитое письмо к Розеллини, сделавшее эпоху в истории нашей науки³⁸⁴. Дело в том, что Шампольон, найдя 15 звуков древнеегипетского языка, должен был, в виду огромного количества иероглифов, предположить существование значительного числа одинаково произносившихся букв. Впервые Лепсиусу удалось проникнуть в тайну этой сложной системы иероглифического письма и различить в нем две больших группы знаков: 1) группу чисто-фонетических знаков и 2) обширную группу *слоговых знаков*, о

существовании которых Шампольон и не подозревал. Не менее ценными представляются содержащиеся в этой статье замечания Лепсиуса об отношении коптского языка к древнеегипетскому.

В 1838 г. Лепсиус отправился чрез Париж и Лейден в Англию, где снова встретился с К. Бунзеном, уже покинувшим свой дипломатический пост в Риме. В конце 1839 г. мы застаем Лепсиуса в Германии, в Наумбурге, в тесном семейном кругу: он подготовлял к печати различные начатые им ранее работы (между прочим, свод умбских и оских надписей, появившийся в свет в 1841 г.)³⁸⁵. Зимой 1841 г. он еще раз предпринял путешествие в Италию с тем, чтобы окончательно изучить упомянутый выше большой туринский папирус, содержащий в себе текст знаменитой «Книги мертвых». В предисловии к изданию этого папируса, последовавшему лишь в 1842 г., Лепсиус впервые точно определил смысл и значение этого замечательного памятника религиозной литературы египтян и, полемизируя против мнения Шампольона, доказал, что это – не погребальный требник, а ряд текстов, изречений и заклинаний, которые, в большинства

–297–

случаев, произносятся самим умершим. Каждая мумия, как известно, обыкновенно снабжалась одним экземпляром Книги мертвых, который либо обертывался вместе, с погребальными пеленами, либо помещался в особые футляры.

В 1842 г. король Фридрих Вильгельм IV поставил Лепсиуса во главе научной экспедиции в Египет и Эфиопию, снаряжавшейся прусским правительством. В экспедиции принимали участие архитектор Эрбкам, художник Фрей (впоследствии замененный Георги), бр. Вейденбахи, пастор Абекен, два англичанина: скульптор Бономи и архитектор Вильд и др. 18-го сентября 1842 г. Лепсиус прибыл в Александрию. В продолжение трех лет экспедиция неустанно изучала все выдающиеся в историческом отношении местности Египта, Эфиопии и Синайского полуострова, изготовляя копии с рисунков и текстов³⁸⁶. Тогдашний вице-король Египта Мохамет-Али снабдил Лепсиуса ферманом, предоставлявшим прусской

экспедиции право беспрепятственно производить раскопки и изыскания; все правительственные учреждения, согласно этому ферману, должны были оказывать Лепсиусу свое содействие. Результаты, добытые этой экспедицией, были громадны и превзошли все ожидания; возвращение Лепсиуса в Берлин было встречено с восторгом. Король милостиво принял Лепсиуса и обещал ему предоставить средства для опубликования собранных участниками экспедиции материалов. Материалы эти были изданы Лепсиусом в двенадцати колоссальных фолиантах под заглавием: *Denkmäler aus Aegypten und Aethiopien* (Berl. 1849–1858; нов. изд. 1897 слл.)³⁸⁷. Это – одно из самых роскошных и дорогих изданий, которые когда-либо выходили в свет. Все материалы расположены здесь не в географическом порядке (как у Шампольона и –298–

Розеллини), а в историческом и разделены на шесть частей: I – Планы и изображения зданий, II – Памятники деревня и среднего царства, III – Памятники нового царства и последующего времени, IV – Памятники греко-римской эпохи. V – Памятники эфиопского царства и VI – Демотические, греческие и иные позднейшие памятники и папирусы. Гигантские размеры этих 12 фолиантов, содержащих в себе 894 таблицы, вызвали со стороны остроумного французского египтолога Мариэтта следующее шутливое замечание: «Чтобы пользоваться Памятниками Лепсиуса, необходимо иметь под рукою одного капрала и четырех солдат!»³⁸⁸

«*Denkmäler*» Лепсиуса, благодаря обилию собранного материала и образцовому исполнению рисунков, являются пособием первостепенной важности. Но Лепсиус издал одни лишь таблицы. Он относился скептически к переводам египетских текстов, считая, что для этого еще не наступило время³⁸⁹. Быть может, он не питал склонности к такой чисто филологической работе: его гораздо более привлекало изучение египетской истории, хронологии, метрологии, религии и т. д.³⁹⁰

С возвращением из Египта, годы странствований для Лепсиуса закончились³⁹¹. В июле 1846 г. он вступил в брак с восемнадцатилетней Елизаветой Клейн, талантливой и глубоко-

религиозной девушкой (дочерью небезызвестного композитора Клейна). Свою старшую дочь Анну Лепсиус охотнее называл Исидою, в честь египетской богини. –

–299–

23-го августа того же года он получил должность ординарного профессора Берлинского университета по специально для него учрежденной кафедре египтологии, в мае 1850 г. избран членом Прусской Академии наук; в 1855 г. ему поручено заведование египетским отделом Королевского Музея совместно с Пассалаквой; в 1858 г. он избран членом – корреспондентом парижского Institut de France. В 1866 г. Лепсиусу удалось открыть в Египте новую трехязычную надпись, – танисское постановление в честь Птолемея Эвергета или так наз. Канопский декрет. Этот декрет представляет собою известняковую плиту, на передней поверхности которой начертаны иероглифическая надпись в 37 строк и греческий перевод; на краю стены находится не замеченный Лепсиусом демотический текст. Он издал канопскую надпись в том же 1866 году (*Das bilingue Dekret von Kanopus*, Berl. 1866). Но, несмотря на наличность греческого текста, Лепсиус не сумел правильно перевести и объяснить иероглифическую часть, так же как он оставил неразработанным и неизданным принадлежавший лично ему большой папирус Весткара, легший впоследствии в основание всей египетской грамматики³⁹².

Ему принадлежит также заслуга редактирования основанного в 1863 г. Г. Бругшем первого научного журнала, специально посвященного Египту: *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* (в настоящее время этот журнал выходит под редакцией лейпцигского профессора Г. Штейндорфа).

Осенью 1869 г. Лепсиус предпринял свое третье и последнее путешествие в Египет. В 1874 г. он принял на себя заведование Берлинской Королевской Библиотекой. Наконец, в 1880 г., уже семидесятилетним старцем, он написал свой последний крупный труд – «Нубийскую грамматику», показавшую, что научное творчество Лепсиуса не только находится в прежней силе, но как бы возросло еще выше³⁹³. Он

лелеял планы дальнейших работ. Но дни его были уже сочтены: 10-го июля 1884 г. он скончался

–300–

от рака в желудке, почти вплоть до рокового дня не переставая работать в постели над последними страницами своей книги: *Die Längenmasse der Alten*³⁹⁴.

Лепсиус был, по выражению Масперо, одним из эпигонов героического века египтологии. Благодаря кипучей научной деятельности Лепсиуса, Германия сразу заняла одно из первых мест в области египтологии, опередив многие государства Европы; его работы навсегда устранили направленные против Шампольона ненаучные труды лейпцигского профессора *Зейффарта* (1796–1849), *Генр. Ф. Клапрота* (1783–1835), *А.И. Гульянова* (1789–1841) и других.

В Италии к этому периоду относится деятельность известных уже нам учеников Шампольона *Ипполито Розеллини* (1800–1843) и *Франческо Сальволини* (1809–1838), из которых первый прославился роскошным изданием *Monumenti dell' Egitto e della Nubia*, Pisa 1832–1844. В Англии пионерами науки Шампольона были ирландский ориенталист *Ed. Hincks* (1792–1866) и один из основателей знаменитого Общества Библейской Археологии (*Society of Biblical Archaeology*) в Лондоне, *Самюэль Берч* (*Birch*). Последний родился 3-го ноября 1813 г. в семье ректора *St. Mary Woolnoth* в Лондоне. Ему принадлежит обработка отдела иероглифической грамматики и словаря в известном нам уже труде Бунзена о Египте, первый полный перевод Книги мертвых, издание папируса *Harris*, несколько пособий для изучения египетского языка; в качестве одного из директоров Британского музея, он составил ряд каталогов и изданий египетских древностей. Он скончался 27-го декабря 1885 г. В Голландии первым выдающимся представителем новой науки был *С. Леманнс*, дебютировавший своим письмом к Сальволини (*Lettre à Mr. Salvolini sur les monuments égyptiens etc. Leiden 1838*). Леманс оказал египтологии неоценимую услугу опубликованием прекрасного

–301–

каталога египетских древностей Лейденского музея Aegyptische Monumenten van Oudheden te Leiden, uitgegeven... door C. Leemannis 1831–1905 (есть издание с французским текстом).

III. Кафедра Шампольона в Collège de France

Шампольон не оставил после себя во Франции преемников: его жизнь, полная бурь и тревог, мало способствовала тому, чтобы вокруг него могла сплотиться тесная группа учеников³⁹⁵. В течение пяти лет кафедра Шампольона оставалась незамещенной. Затем на эту кафедру был избран *Летронн*, читавший в Collège de France лекции в течение одиннадцати лет (с 1837 по 1848 г.). Он не был ориенталистом, но любовно вводил своих слушателей в таинственную даль восточной культуры, сообщая им многочисленные сведения по истории, быту и искусству древнего Востока. В 1839–1840 г. он разбирал со своими слушателями астрономические памятники Египта, древнейших народов Азии и греков и отношение этих памятников к государственным или религиозным учреждениям упомянутых народов. С 1841 по 1846 г. он читал египетскую археологию³⁹⁶. Со смертью Летронна (14 декабря 1848 в.), кафедра Шампольона снова оказалась вакантной. В 1849 г. на эту кафедру был назначен, согласно представлению совета профессоров, археолог *Шарль Ленорман* (1808–1859). Он читал общий курс египетской археологии и литературы; впоследствии объяснял избранные места из «Книги мертвых» и различные другие тексты; в 1858 г. истолковывал на лекциях египетские части Розеттской надписи. Это были блестящие, вдохновенные лекции; но, к сожалению, они были совершенно лишены трезвого, критического отношения к источникам³⁹⁷.

Ленорман скончался в Афинах 19-го ноября 1859 г. На освободившуюся кафедру был избран виконт *Эмануэль де-Ружэ* (1811–1872). В феврале 1860 г. император Наполеон III

–302–

подписал два указа, из коих первым кафедра археологии в Collège de France переименовывалась в кафедру *египетской* филологии и археологии, а вторым де-Ружэ назначался профессором на новую кафедру³⁹⁸.

Эм. де-Ружэ читал самые различные курсы: он излагал своим слушателям основы чтения иероглифов, объяснял тексты Сказки о двух братьях, текст папируса Sallier, памятники Рамсеса II и др. Среди его слушателей были Aug. Baillet, Devéria, E. de Hórrack, Grébaut, Lefébure, A. Mallet, G. Maspero; из иностранных египтологов – Le Page Renouf, Goodwin, Lauth, Pleyte, Zündel и друг.; знаменитый немецкий египтолог Генрих Бругш, основатель демотической грамматики, также считал себя его учеником. Г. Масперо следующим образом описывает Э. де-Ружэ, как профессора: «Он всходил на кафедру в назначенный час и без всяких предисловий вводил нас в самую суть предмета. Если это было толкование текста, он медленно записывал на доске фразу, транскрибировал ее знак за знаком латинскими буквами, затем переводил, останавливаясь на каждом слове и устанавливая его смысл при помощи многочисленных цитат. Если это была лекция по истории и грамматике, он начинал с того места, на котором остановился в предыдущей лекции, и вел изложение с редкою ясностью, несмотря на массу памятников и сравнений, которыми он любил освещать каждую Деталь своего предмета. Голос его не был громок, но он звучал отчетливо и ясно; речь его была проста, непринужденна, точна и свободна от технических терминов»³⁹⁹.

Эм. де-Ружэ дебютировал в 1846 г. обширной рецензией на труд К. Бунзена: *Egypt's Place in the World's History*. Затем, он поместил во французском журнале: *Revue Archéologique* целый ряд статей, посвященных анализу важнейших памятников египетской литературы. В 1863 г. он был командирован французским правительством в Египет, где скопировал большое количество надписей, изданных уже после его смерти сыном его Жаком в IX–XII томах «*Etudes égyptologiques*». В качестве директора

–303–

египетского отдела Лувра он составил описание находящихся в нем памятников (*Description sommaire des monuments égyptiens*, Paris 1872); ему принадлежит также египетская хрестоматия с кратким грамматическим очерком и исследования о памятниках, приурочиваемых к первым шести

династиям, об египетском происхождении финикийского алфавита и мног. друг.

Тягостные впечатления войны 1870–1871 гг. сломили уже ослабленное летами здоровье де-Ружэ. его погубила собственная неосторожность. Будучи страстным охотником, он пошел однажды зимой 1872 года на охоту в собственном имении, не успев оправиться от простуды; 19-го декабря с ним случился удар, и 27-го декабря смерть положила конец его жалкому существованию⁴⁰⁰.

Заслуги Э. де-Ружэ перед египтологией весьма велики: он сообщил новой науке строгие методы и дал ее выводам прочное обоснование; наряду с великим Шампольоном и Рихардом Лепсиусом, Э. де-Ружэ справедливо считается создателем науки о Египте⁴⁰¹.

После смерти де Ружэ, его кафедра перешла к Гастону Масперо, но деятельность этого гениального французского египтолога относится уже к последующему периоду нашей науки.

IV. Археологические раскопки в Египте в третьей четверти XIX-го столетия: Ог. Мариэтт

Египтология обязана французской науке не только разгадкой тайны иероглифов, но и первыми систематическими раскопками на почве Египта. Эти раскопки связаны с именем талантливого и энергичного французского, археолога Огюста Мариэтта, выдвинувшегося в пятидесятых годах прошлого столетия.

Франсуа-Огюст-Фердинанд *Мариэтт* (Mariette) родился 11 февраля 1821 г. в приморской Булони (Boulogne-sur-mer),

–304–

портовом городе департамента Па-де-Калэ, в семье скромного чиновника городского управления. Воспитывался он в Collège communal в Булони, затем, в 1839 г., переехал в Англию, где был преподавателем французского языка и рисования в Shakespeare House Academy в Стратфорде на Авоне (родине Шекспира). В 1840 г. он получил место рисовальщика образцов лент на одной фабрике в г. Кевентри, но в том же году возвратился на родину. В 1841 г., получив степень бакалавра в

г. Дуэ (Duoai), он занял должность преподавателя в своем родном Коллеже⁴⁰².

Незначительное само по себе обстоятельство определило всю дальнейшую карьеру Мариэтта. В 1842 г. скончался его двоюродный брат Нестор Лот (Lhôte), друг и сотрудник Шампольона, и на долю Мариэтта выпала задача разобрать бумаги, оставшиеся после покойного.

Египтология увлекла Мариэтта. В течение пяти лет он неустанно изучал египетские памятники как по таблицам *Description d' Egypte*, так и по тем немногочисленным предметам древности, которые хранились в Булонском музее; он стал самоучкой разбирать египетские тексты, изучил коптский язык и в 1847 г. опубликовал свой каталог египетского отдела Булонского музея (*Catalogue analytique des objets composant la Galerie égyptienne du Musée de Boulogne*⁴⁰³). В 1849 г. Мариэтт переселился в Париж, где его принял под свое покровительство Шарль Ленорман, выхлопотавший ему место в Лувре, а впоследствии ученую командировку в Египет для приобретения коптских, сирийских и эфиопских рукописей⁴⁰⁴. В начале сентября Мариэтт отправился в путешествие и 2-го октября прибыл в Александрию, откуда проследовал в Каир. Но коптский патриарх отнесся к молодому французскому ученому крайне недоверчиво и, несмотря на все старания Мариэтта, ему не удалось получить доступ к монастырским книгохранилищам⁴⁰⁵. Тогда он

–305–

решил попытать счастье на поприще археологии. Одно место из Страбона, посвященное Серапеуму в Мемфисе, натолкнуло его на мысль произвести пробные раскопки в Саккара. Они увенчались блестящим успехом: Мариэтту удалось напасть на следы этого знаменитого сооружения, где погребались трупы священных быков Аписов. Предпринятые им вслед за тем на средства французского правительства раскопки в Саккара обнаружили всю святыню с 64 гробницами Аписов, с тысячами различных произведений искусства и других предметов старины, украшающих ныне египетское отделение Лувра⁴⁰⁶. Затем, по поручению герцога де-Люиня (de Luynes), он

приступил к исследованию Великого Сфинкса подле Гизэ⁴⁰⁷. Но вскоре средства были исчерпаны, и Мариэтт принужден был возвратиться в Париж и приняться снова за исполнение своих обязанностей хранителя Луврского Музея⁴⁰⁸. В 1855 г. он посветил Берлин, где познакомился с Лепсиусом и встретился со своим другом Г. Бругшем. По возвращении в Париж, он принялся за обработку материалов, собранных им во время раскопок Серапеума. Благодаря хлопотам друзей Мариэтта (Бартелеми Сент-Илэра и др.), хедив Саид-паша решил учредить общий надзор за раскопками и памятниками старины и организовать систематические археологические исследования в Египте. Поставленный во главе этого учреждения, Мариэтт совершает ряд поразительных археологических открытий, покрывших его имя неувядаемой славой. Вице король Египта Измаил-паша (1863–1879) оказывал ему всяческое содействие, осыпал знаками своего внимания, пожаловал ему титулы бея, а потом паши, основал в Вулаке музей, впоследствии перенесенный в Каир. Несмотря на все это Мариэтт был в своей личной жизни глубоко несчастным человеком. В 1865 г. он потерял свою горячо любимую жену; из одиннадцати детей семеро были похищены преждевременною смертью; тяжелый, изнурительный недуг (сахарная болезнь) преследовал его в течение многих лет и свел, наконец, в могилу. Он скончался в Каире 18-го

–306–

января 1881 г. В 1904 г. ему воздвигнут был перед зданием Каирского Музея памятник, – бронзовое изображение египтолога на мраморном пьедестале, на котором начертана надпись: *A Mariette-Pacha l'Egypte reconnaissante*⁴⁰⁹. Другой памятник нашему египтологу воздвигнут в его родном городе⁴¹⁰.

Это была необыкновенно цельная натура: железная сила воли, упорство в проведении раз принятых решений, резкая прямолинейность, соединенная с некоторою суровостью в обращении, – все это гармонировало с его крупною, мрачною фигурой⁴¹¹.

Мариэтт не отличался особенно глубокими филологическими познаниями, но был неутомимым археологом-

практиком. Недостаток места не позволяет мне подробно останавливаться на его замечательных раскопках в Египте⁴¹². Я укажу лишь на то, что, кроме здания Серапеума в Мемфисе, Мариэттом были открыты в Абидосе храмы Рамсеса II и Сети I, остатки храма в честь Осириса и тысячи ex-voto разных эпох, начиная с V-ой династии и кончая римским периодом, в Карнаке – официальные стелы, посвященные Амону царями-завоевателями XVIII-ой династии, и списки географических округов, позволяющие нам восстановить географию Сирии и Эфиопии той эпохи; карнакский храм обследован во всех своих подробностях. В Дейр-эль-Бахри обнаружен храм царицы XVIII-ой династии Хатшеп-сут в честь Амона и Хатор, храм, построенный с целью увековечить экспедицию в страну Пунт. В Мединет-Абу открыт храм, выстроенный Рамисом III; надписи покрывающие стены здания, повествуют о войнах Египта с племенами Малой Азии. Столь же блестящи были раскопки Мариэтта в Эдфу, где ему пришлось для открытия храма Горы перенести в долину целую деревню, в Дендера, Танисе, Сиуте, Ассуане, Телль-эль-Амарне, в Нубии (Джебел-Бар-кал) и т. д. ему можно поставить в упрек лишь некоторую ненаучность ведения раскопок и медлительность в опубликовании

–307–

добытых им результатов. Из изданных Мариэттом трудов наиболее важными являются: *Choix de monuments du Sérapéum* (1856), *Abyoss* (I–III, 1870, 1877:1880). *Dendérah* (пять томов таблиц и 1 том текста, 1870–1875); *Papyrus du Musée de Boulaq* (I–III, 1870–1875), *Karnac* (1 том таблиц + 1 том текста, 1876); *Deir-el-Bâhârî* (1 том таблиц + 1 том текста, 1877); *Monuments divers* (1 том таблиц, 1869–1881). Два капитальных труда его были изданы лишь после смерти: *Le Sérapéum de Memphis*, 1883 и *Les Mastabas de l'ancien empire*, 1882–1889.

Помимо раскопок, крупными заслугами Мариэтта являются учреждение знаменитого Булакского, ныне Каирского музея⁴¹³ и забота по охране памятников старины в Египте, которые до него находились в крайне плачевном состоянии: жадные торговцы древностями заставляли феллахов расхищать храмы и гробницы, и им ничего не стоило разбить двадцать ценных

предметов, лишь бы добыть один целиком и сбыть за хорошие деньги в Париже или Лондоне; на глазах Мариэтта погибло 700 могил в долине Абукира и Саккара⁴¹⁴. Но с этого момента, как энергичный археолог был назначен директором Service des Antiquités, хищениям был положен предел. Рассказывают, что императрица Евгения попросила однажды хедива Измаил-пашу подарить ей несколько редких вещей из коллекции Булакского Музея для Лувра. Хедиву ничего не оставалось, как преклониться перед желанием французской императрицы; но он прибавил при этом: «J'y a quelqu'un de plus puissant que moi à Boulak» (в Булаке есть человек могущественнее меня). Это был Мариэтт. И Мариэтт отказал императрице в ее просьбе⁴¹⁵.

–308–

V. Развитие египтологии в Германии, Франции и Англии в 60-х, 70-х и 80-х годах XIX-го века

В то время как Мариэтт деятельно производил археологические изыскания на почве Древнего Египта, его соотечественники, а также немецкие ученые 60-х – 80-х годов усиленно разрабатывали филологические и исторические вопросы египтологии. К этому поколению египтологов относятся в Германии – Бругш, Дюмихен, Эберс, из здравствующих исследователей – Видеман, Пичман и друг., во Франции – Шаба, Девериа, Пьерра, в Англии – Лепаж, Ренуф и т. д. Основная заслуга их деятельности заключается не столько в научности метода изучения, сколько в собирании и предварительной разработке материала: их труды страдают в большинстве случаев отсутствием исторического принципа, поспешностью выводов и обобщений, неточностью переводов.

Самым типичным представителем этой школы в Германии является *Генрих Бругш* (1827–1894), отец демотической грамматики. Он родился в семье прусского солдата 18 февраля 1827 г., и своим образованием в значительной степени обязан щедрости Императора Николая I, о котором всю жизнь хранил благоговейное воспоминание⁴¹⁶. Еще в детстве проводил он целые дни в Берлинском музее египетских древностей из коллекции Пассалаквы, выставленной в то время во дворце Монбизу⁴¹⁷. Будучи гимназистом он опубликовал, по настоянию

и на средства Александра фон Гумбольдта, свой первый труд: *Scriptura Aegyptiorum demotica ex papyris et inscriptionibus explanata*, Berol. 1848; труд этот вызвал весьма сочувственный отзыв французского египтолога Эм. де-Руже и расположение короля прусского Фридриха Вильгельма IV⁴¹⁸. По окончании гимназии, Бругш слушал некоторое время лекции в Берлинском университете. Но Лепсиус не взлюбил юного египтолога и однажды

–309–

выгнал его из аудитории без всякого повода⁴¹⁹. Бругш принужден был отправиться в Париж. Первое пребывание его здесь ознаменовано было открытием им в Национальной Библиотеке демотического перевода 125-ой главы «Книги Мертвых» и греческого перевода одного хранившегося в Берлине демотического папируса. Свое открытие он обнародовал в письме к Э. де-Ружэ (1850)⁴²⁰. Затем Бругш отправился в Голландию и Италию, а по возвращении в Берлин и защите докторской диссертации женился и поселился в столице Пруссии. В 1853–54 гг. предпринял на счет правительства свое первое путешествие в Египет, прекрасно описанное в *Reisebericht aus Aegypten* (Leipzig 1855) и автобиографии Бругша⁴²¹. По возвращении в Берлин он получил приват-доцентуру в университете и место ассистента при египетском отделе Королевского Музея (40). Спустя некоторое время он снова посетил Египет (1857–1858 гг.). В 1860 г. совершил большое путешествие по Персии⁴²², в 1864 г. был назначен прусским консулом в Каире⁴²³. Получив два приглашения: читать лекции в Collège de France в Париже и занять ординатуру в Геттингене, Бругш принял второе и в 1868 г. переехал в Геттинген⁴²⁴. Но уже в 1870 г. он принял предложение вице-короля Египта Измаила-паши заведовать основанною в Каире высшей школой и отправился в Египет⁴²⁵. В 1873 г. он был генеральным комиссаром Египта на всемирной выставке в Вене⁴²⁶. За свои выдающиеся труды получил звание бея, а впоследствии паши. Но в 1879 г. пал хедив Измаил-паша, Египет подпадает под влияние Англии, и Бругш принужден был удалиться⁴²⁷. Последние годы своей жизни

он провел в Берлине, не переставая совершать далекие путешествия в Грецию, Италию, Персию и Египет. Он умер в 1894 г.

Из научных трудов Г. Бругша наиболее ценным является его капитальный *Hieroglyphisch – demotisches Wörterbuch* (I–IV Leipz. 1867 слл.; V–VII [Suppl.] ib. 1880 слл.). Из других работ его замечательны: упоминавшееся уже выше письмо к Э. де-Ружэ: *Lettre à M. de Bougé au sujet de la découverte d' un manuscrit bilingue sur papyrus en écriture démotique – égyptienne et en grec cursif de l' an 114 av. notre ère* (1850); *De natura et indole linguae popularis Aegyptiorum* (1850); *Liber metempsychosis* – латинский перевод иератического сочинения (1851); *Grammaire démotique contenant les principes généraux de la langue et de l' écriture* (1855); *Geographische Inschriften altägypt. Denkmäler* (I т. – Древний Египет 1857, II т. – Соседние с Египтом страны 1858, III т. – География Египта по памятникам эпохи Птолемеев и римлян (1860); *Histoire d' Egypte dès les premiers temps de son existence jusqu' à nos jours* I (1859; 2-ое изд. 1876); *Recueil de monuments égyptiens dessinés sur les lieux* I–II (1862–63); *Die ägyptische Gräberwelt* (1867; русск. пер. в «Русск. Вестнике» за 1870 г.); *Die Sage von der geflügelthen Sonnenscheibe* (1870); *Hiéroglyphische Grammatik für Studierende* (1872); *L' xkode et les monuments égyptiens* (1875); *Geschichte Aegyptens unter den Pharaonen* (1877; первый английский перевод появился в 1881 г.; русск. пер. Властова – в 1880 г.); *Dictionnaire géographique de l' ancienne Egypte* (1879 след.); *Thesaurus inscriptionum Aegyptiacarum. Altägyptische Inschriften gesammelt, verglichen, übertragen, erläutert und autographiert* (Лпц. 1883–1891; это капитальное издание состоит из шести томов in 4°: I – Астрономические и астрологические надписи, II – Календарные надписи, III – Географические надписи, IV – Мифологические надписи, V – Исторические и биографические надписи, VI – Различные другие надписи); *Religion und Mythologie der alten Aegypter* I, 1884; II, 1888; *Die Aegyptologie* (Лпц. 1891 – подробный очерк всего сделанного до 90-х годов прошлого столетия в области изучения письма, языка, литературы,

религии, государственного строя, науки, этнографии, географии и истории Древнего Египта).

Таким образом, значение Бругша в истории науки заключается в дешифровке демотического письма, создании

–311–

демотической грамматики и издании целого ряда сборников надписей: географических, астрономических и календарных, исторических, архитектурных и т. д. Но, согласно принципам старой школы, он группирует надписи по содержанию, а не по периодам, его география Египта основана почти целиком на птолемеевских списках номов, а через его труды по грамматике и мифологии красною нитью проходит идея застоя и неподвижности египетской культуры на протяжении нескольких тысячелетий⁴²⁸.

Из учеников Лепсиуса и Крупна я останавлиюсь прежде всего на Иоганне *Дюмихен* (Dümichen), профессоре Страсбургского университета. Он родился 15-го октября 1833 г. в Вейссгольце (близ Гросс-Глогау в Силезии), в семье протестантского пастора. По настоянию отца, изучал в Бреславле и Берлине богословие, но в то же время слушал лекции по египтологии у Лепсиуса и Бругша; эти лекции все более и более увлекали его; завершив свое богословское образование (1869), он окончательно отдался египтологии. В 1862 г. Дюмихен отправился в первое свое путешествие по Египту, продолжавшееся три года: несмотря на тягостные материальные условия, он объездил всю долину Нила до Хартума, собирая драгоценные эпиграфические материалы, опубликованные им по возвращении на родину. В 1868 г. он отправился, по поручению короля прусского Вильгельма I, во второе путешествие по Египту: результаты его опубликованы были в книге: *Resultate der auf Befehl S. M. des Königs Wilhelm I. im Sommer 1868 nach Aegypten entsendeten archäologisch-photographischen Expedition*. В третий раз Дюмихен поехал в Египет, сопровождая тогдашнего кронпринца Фридриха-Вильгельма. С 1872 г. Дюмихен состоял профессором египтологии в Страсбургском университете. Последняя поездка

в Египет была предпринята им в 1875 г. Он скончался 7-го февраля 1894 г.

Дюмихен издал и исследовал целый ряд весьма важных текстов, главным образом птолемеевского и

–312–

римского периодов, текстов, имеющих громадное значение для географии, хронологии и истории Египта. Таковы его труды: *Geographische Inschriften altägyptischer Denkmäler an Ort und Stelle gesammelt* (Leipz. 1865–66); *Altägyptische Kalenderinschriften in den Jahren 1863–1865 an Ort und Stelle gesammelt* (Lpz. 1866); *Altägypt. Tempelinschriften in den J. 1863–1865 an Ort u. Stelle gesammelt* (Lpz. 1867); *Historische Inschriften altägypt. Denkmäler nebst einigen geograph. und mytholog. Inschriften in den J. 1863–1865 an Ort u. Stelle gesammelt* (Lpz. 1867–69). На основании надписей на храмах в Эдфу и Дендера он восстановил всю историю постройки этих больших храмов (*Baugeschichte des Denderahtempels*, Strassb. 1877 и друг. работы); наконец, он оказал также большие услуги географии, истории и метрологии Египта (срв., напр., его *Géographie des alten Aegyptens*, Berl. 1879; *Die Flotte einer ägyptischen Königin* Lpz. 1868)⁴²⁹.

Другой ученик Бругша и Лепсиуса, Георг Эберс известен не только как специалист-египтолог, но и как талантливый романист. Он родился 1-го марта 1837 г. в Берлине. Сын состоятельного берлинского банкира Морица Эберса (из давно онемечившегося и принявшего христианство еврейского рода), умершего за две недели до рождения ребенка, и «прекрасной голландки», «жемчужины Роттердама», он окружен был в детстве заботливым уходом и нежной лаской матери, в которой до конца жизни видел идеал женской чистоты и благородства⁴³⁰. Рано развилась в ребенке творческая фантазия: он увлекался героями сказок, окружая себя мысленно множеством волшебных образов, фей, гномов и рыцарей, и находил в этих мечтаниях неисчерпаемый источник наслаждений⁴³¹. По вечерам Фанни Эберс обыкновенно читала детям вслух Приключения Робинзона Крузо, Тысячу и одну ночь,

Путешествие Гулливера, Дон Кихота и т. под., и эти «Lampenstündchen» оставили в душе мальчика самое светлое

–313–

воспоминание⁴³². Вскоре Георг был отдан в пансион, основанный знаменитым педагогом Фребелем в Кейль-гау в Восточной Тюрингии⁴³³. Отсюда он перешел в гимназию в Коттбусе⁴³⁴. Его впечатлительная, порывистая натура уже тогда сказала, с одной стороны, в ряде мальчишеских шалостей и выходок, из-за которых он принужден был впоследствии даже оставить гимназию, а с другой – в геройском поступке, спасении двух работниц, заживо погребенных под обвалившимся во время пожара фабричным зданием⁴³⁵. Получив аттестат зрелости в Кведлинбурге, Эберс поступил в Геттингенский университет на юридический факультет⁴³⁶. Заинтересовавшись гениальным открытием Шампольона, он стал изучать египтологию. Тяжкая болезнь, результат непростительного юношеского легкомыслия, неожиданно прервала его занятия. Однажды, сильно разгоряченный после танцев в жарко натопленном бальном зале, он вышел на улицу в морозную ночь в одном фраке, так как его пальто по ошибке оказалось взятым кем-то из гостей. В ту же ночь у него открылось сильное кровотечение из легких и он слег в постель. Болезнь оказалась продолжительной и тяжелой; она приковала несчастного на три года к постели, и ее последствия преследовали Эберса до самой смерти⁴³⁷. Оправившись от болезни, он, будучи уже в Берлине, снова принялся за прерванные занятия египтологией, его наставниками в этой области были Лепсиус и Бругш⁴³⁸. В 1862 г. он получил степень д-ра философии за диссертацию о Мемноне. В 1865 г. он женился на Антонии Лезевиц⁴³⁹ и в том же году получил приват-доцентуру в Иене. В 1869 г. Эберс предпринял путешествие по южной Европе и Африке. В 1870 г. он

–314–

перешел в Лейпциг на экстра-ординатуру, впоследствии он был там же ординарным профессором. Зимой 1872–1873 г., во время вторичного пребывания в Египте, ему удалось найти и приобрести знаменитый иератический папирус, заключавший в

себе руководство по медицине и известный в науке под названием папируса Эберса. С 1876 г. старый недуг Эберса лишил его возможности свободно передвигаться и, приковав его к креслу, мало-помалу отдалил его и от университета и от научных занятий. С тем бóльшим увлечением отдался он исторической беллетристике, напечатав целый ряд романов из древневосточной и средневековой жизни, из которых весьма многие переведены на русский язык, его роман: «Die ägyptische Königstochter» появился еще в 1864 г.; позже вышли в свет: «Uarda» (1877), «Homo sum» (1878), «Die Schwestern» (1880), «Der Kaiser» (1881), «Serapis» (1885), «Die Nilbraut» (1887), «Kleopatra» (1893), «Arachne» (1897) и других). Осенью 1888 г. он переселился в Мюнхен; он скончался 7 августа 1898 г. в Туцинге.

В первый период научной деятельности Эберса его интересовали главным образом те проблемы египтологии, которые тесно были связаны с библейской археологией. Сюда относится его труд: *Aegypten und die Bücher Moses* (1868), являющийся в сущности бытовым или культурно-историческим комментарием к книге Бытия. Тесно связано с этим трудом вышедшее в 1872 г. сочинение Эберса: *Durch Gosen zum Sinai* (второе издание появилось в 1881 г.). Представляя собою, собственно говоря, описание путешествия Эберса на Синай 1869–1870 гг., оно включает в себе и научную часть, в которой автор занимается главным образом, разрешением трех проблем ветхозаветной истории: исхода Израиля, перехода через Чермное море и места Моисеева законодательства. Фараоном исхода Эберс считает Мернепта, сына Рамсеса II (что в настоящее время признается неверным). Место Моисеева законодательства Эберс, вслед за Лепсиусом, отождествляет с вершиной Джебель Сербал.

–315–

Но значение Эберса в истории египтологии основывается главным образом, на двух его важных находках: знаменитом медицинском папирусе, датируемом XVI стол, до Р. Хр., и биографической надписи из гробницы египетского вельможи Аменемхеба в Абд-эль-Курна (на левом берегу Нила, западнее

Фив). В этой надписи рассказывается о походах Тутмоса III. Папирус Эберса имеет громадное значение не только как драгоценный памятник египетской науки и культуры, но и как источник для истории египетского языка. Он хранится в Лейпцигской университетской Библиотеке и представляет собою поразительную смесь суеверных воззрений со здравыми, основанными на наблюдениях, выводами. Из текста папируса мы можем заключить, что египетские врачи достигли больших успехов в лечении наружных и глазных болезней, а также в области хирургии. Эберс издал этот памятник в 1874 г. совместно с Л. Штерном под заглавием: *Das hermetische Buch über die Arzneimittel der alten Aegypter in hieratischer Schrift, herausgeg... von G. Ebers mit hieroglyphisch – latein. Glossar von L. Stern, I–II*. Надпись Аменемхеба также опубликована Эберсом (в *Zeitschrift für ägypt. Sprache und Altertumskunde*) и исследована в специальной статье, помещенной в *Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellschaft* за 1876–77 гг. Из других строго научных сочинений Эберса можно упомянуть об исследовании, посвященном деревянному саркофагу Хатбастру в Лейпцигском университетском музее (1884) и мн. др.

Эберсу принадлежит, кроме того, целый ряд роскошно изданных популярных трудов, как напр., *Aegypten in Wort und Bild* (1879–80); *Palästina in Wort u. Bild* (1883–84; совместно с Герм. Гуте [Guthe]); *Cicerone durch das alte und neue Aegypten* 1886, в художественной форме знакомящих большую публику с странами и культурами Востока. Наконец, необходимо упомянуть о научно-популярной статье Эберса, посвященной новым результатам египтологических изысканий в области иероглифического народного письма, помещенной в майской книжке известного немецкого журнала «*Deutsche Rundschau*» за 1880 год⁴⁴⁰.

–316–

К ученикам Лепсиуса принадлежит и выдающийся знаток коптского языка Людвиг *Штерн*, подвинувший вперед изучение фаюмского и мемфисского диалектов и доказавший неправильность наименования первого «башмурским». Его

«Коптская грамматика» (Лейпц. 1880) сделала эпоху в истории науки.

Любопытна научная карьера гейдельбергского профессора египтологии Августа Эйзенлора (Eisenlohr, 1832–1902). Получив степень доктора химии, он стал ревностно изучать китайский язык и лишь впоследствии обратился к египтологии. В 1872 г., находясь в заграничной командировке, занялся в Александрии изучением приобретенным для Британского Музея знаменитым «большим папирусом Гарриса», содержащим в себе историю Рамсеса III, в которой рассказ ведется от его лица (Der grosse Papyrus Harris 1872). По возвращении на родину, получив в 1872 г. литографированную копию математического папируса Ринда названного так по имени вывезшего его из Египта англичанина Генри Ринда, он, после пятилетней упорной работы над ним, прочитал текст с помощью своего брата, математика Фридриха Эйзенлора и Мор. Кантора (Pap. Ehind, ein mathematisches Handbuch der alien Aegypter, I t. – Комментарий, II – таблицы. Leipz. 1877, 2-ое изд. 1891). его обширные сведения в области физико-математических наук оказали ему большую услугу при разработке этого замечательного памятника египетской математики. Из папируса Ринда мы узнаем, между прочим, что египтяне знакомы были не только с 4 арифметическими действиями над целыми и дробными числами, но и с возвышением в степень, геометрическими отношениями и пропорциями, арифметическими прогрессиями и уравнениями 1-ой степени с одним неизвестным. В области геометрии заслуживает внимания содержащаяся в папирусе Ринда глава о вычислении пирамид (зародыш учения о подобии треугольников) и способ вычисления площади круга, заключающийся

–317–

в возведении в квадрат $\frac{8}{9}$ его диаметра. Определенное по этому способу число π (отношение окружности к диаметру) т. е. $(\frac{8}{9} \cdot 2r)^2 / r^2$ равняется $3,16^{441}$.

К сожалению, порывы самой необузданной фантазии и полное отсутствие критического отношения к источникам совершенно обесценивают сочинения Ф.И. Лаута (Franz-Joseph

Lauth, 1822–1895), бывшего профессором египтологии в мюнхенском университете. К сравнительно менее слабым работам его относятся: *Der Hohepriester und Oberbaumeister Bokenchons* (Lpz. 1863), *Manetho und der Turiner Königspapyrus* (München 1865), *Les zodiaques de Dendérah* (1865), *Die Pianchi-Stele* (1870). Но к измышлениям самой эксцентричной фантазии относятся такие его труды, как «*Homer und Aegypten*» (1867) или «*Moses – Hosarsyphos*» (1879). Он не оставил после себя учеников и умер совершенно забытым.

Из ныне здравствующих немецких деятелей к этой «старой» школе относятся такие египтологи, как Р. Пичман, А. Видфман, фон-Биссинг.

Рихард *Пичман* (Pietschmann), профессор египтологии и истории Древнего Востока в геттингенском университете, родился 24-го сентября 1851 г. в Штеттине (в прусской провинции Померании), в семье ваятеля; он учился в берлинском и лейпцигском университете, – в последнем защитил в 1874 г. свою докторскую диссертацию, его труды посвящены главным образом истории: сюда относится, напр., его *Geschichte der Phönizier* Berl. 1889 в известном сборнике Онкена, – богато иллюстрированная, но успевшая уже устареть книга; сюда же следует отнести сделанные им переводы книги Масперо: *История народов Востока* 1877. (*Gesch. d. morgenländ. Völker*) и труда Перро и Шипье по истории египетского искусства (*Gesch. der Kunst im Altertum, Aegypten*, 1884). Другую группу работ Пичмана составляют его исследования в области египетской религии:

–318–

Hermes Trismegistos Lpz. 1875; *Aegyptischer Fetischdienst u. Götterglaube* Zeitschrift für Ethnologie X, 1878, 153 слл.)⁴⁴².

Такой же наклон в сторону истории и археологии обнаруживает в Германии другой известный египтолог – Альфред *Видеман* (К. А. Wiedemann), ученик Эберса, занимающий в настоящее время кафедру в Бонне. Он родился 18-го июля 1856 г. в Берлине. Отцом его был известный немецкий физик Густав Генрих Видеман (1826–1899); среднее образование он получил в гимназиях в Карлсруэ и Лейпциге;

слушал лекции в университетах Берлинском, Лейпцигском, Тюбингенском и Парижском. В 1878 г. получил степень доктора в Лейпциге. В 1882 г. назначен приват-доцентом, в 1891 г. – экстраординарным, в 1908 – ординарным профессором по кафедре египтологии и истории Древнего Востока в Бонне. Он совершал частые путешествия в Египет (зимой 1880–81, 1881–82, 1896–97, 1905–906 г.г.) и объездил почти всю Европу, изучая египтологические коллекции.

Многочисленные работы Видемана можно разделить на четыре группы: 1) история Египта, 2) археология и история искусства, 3) египетская религия и 4) популярные сочинения по египтологии. К первой категории относятся следующие труды; *Geschichte der XIII ägyptischen Dynastie bis zum Tode Thutmes III.* (1877); *Gesch. Aegyptens von Psammetich I bis auf Alexander den Grossen* (Lpz. 1880); *Aegypt. Geschichte* (Gotha 1884–88); *Die ältesten Beziehungen zwischen Aegypten und Griechenland* (Lpz. 1883); *Herodots 2. Buch* (Lpz. 1890, греческий текст снабженный чрезвычайно подробным и ценным историко-реальным комментарием). На страницах одного из лучших исторических журналов (*Jahrbuch für Geschichtswissenschaft* он дает отчеты о новейших открытиях и работах в области египтологии. Труды археологического характера представляют собою преимущественно описание южно-немецких и швейцарских египтологических коллекций (Бонн, Дармштадт, Франкфурт на Майне, Карлсруэ, Женева, Невшатель и др.). Видеман – один из лучших знатоков египетской религии, ему принадлежит труд *Religion der alten Aegypter* (1890, английское издание 1897); он

–319–

ведет хронику новых явлений в области изучения религии Древнего Египта (в журнале *Archiv für Religionswissenschaft*). Истории религии касается и большинство популярных работ Видемана: *Die Toten und ihre Reiche im Glauben d. alt. Aegypter* (1902²), *Magie u. Zauberei im alt. Aegypten* (1905), *Die Amulette d. alt. Aegypter* (*Der alte Orient* XII, I, Lpz. 1910), *Der Tierkult d. alt. Aegypter* (*Der alte Orient* XIV, I, Lpz. 1912). К числу популярных сочинений Видемана относятся и *Gesch. V. Altägypten*, Calw 1891 и нек. друг. Особняком стоит чисто-филологическая работа

Видемана о египетских словах, встречающихся у классических авторов (Sammlung altägypt. Wörter, welche von klassischen Autoren umschrieben Oder übersetzt worden sind, Lpz. 1883).

Свои научные интересы – любовь к исследованиям археологического характера Видеман передал и своему ученику, мюнхенскому профессору Фридриху Вильгельму фон Биссингу (род. 22-го апреля 1873 г. в Потсдаме). Защитив в Бонне докторскую диссертацию о статистической таблице Тутмоса III, он предпринял ряд путешествий по Италии, Греции и Египту. В 1900 г. он получил приват-доцентуру, а в 1906 г. – профессиру египтологии в мюнхенском университете. Ф. В. фон Биссингу принадлежит целый ряд работ по археологии Египта (напр., Ein Grabfund aus der Zeit des Neuen Reichs, Die Mastaba des Gemnikai I–II, Denkmäler ägyptischer Skulptur 1906–1913 и т. д.); он обработал также некоторые тома монументального каталога Каирского Музея (напр., каменные, металлические, фаянсовые сосуды и др.). Популярным характером отличаются его труды: Gesch. Aegyptens im Umriss 1904, Einführung in die Geschichte der ägyptischen Kunst 1908, Aegyptische Weisheit und griechische Wissenschaft (Noue Jahrbücher für das Klass. Altertum XV, 1912) и Die Kultur des alien Aegyptens, Lpz. 1913.

Учеником ф. Биссинга является московский египтолог Ф.В. Баллод, дебютировавший своей работой о карликообразных божествах в древнем Египте. (См. мою рец. в «Гермесе» за 1913 г., № 11–12).

Старейшим из австрийских египтологов является венский профессор и академик Лео Рейниш (Reinisch, род. 26-го октября 1832 г. в Остервице). Он слушал лекции в венском и тюбингенском университетах; в 1860 г. получил

–320–

приват-доцентуру, а в 1868 г. – профессиру египтологии в Венском университете; в 1866 – 67 гг. состоял при императоре Максимилиане в Мексике; по его поручению, он приобрел во время своего пребывания в Египте, коллекцию древностей, выставленную впоследствии в вилле Мирамар в окрестностях Триеста (срв. его описание: Aegypt. Denkmäler in Miramar, Wien 1865). Из других чисто египтологических работ Рейниша

достойны упоминания: *Der Name Aegypten bei Semiten u. Griechen* (1859); *Grabinschribe des Priesters Ptahenwa* (1863), *Die zweisprachige Inschrift von Tanis* (1866), *Aegyptische Chrestomathie* (1870–72). Многочисленные путешествия с научной целью в Египет и пограничные страны дали ему возможность основательно и всесторонне изучить североафриканские наречия и племена, ему принадлежит целый ряд монографий об отдельных хамитских языках, как напр., бедави, сомали, сахо, агавские наречия (билин, хамир и квара), афар и мн. друг. Важной заслугой этого ученого является то, что он первый определил взаимоотношения североафриканских наречий и древнеегипетского языка: сюда же следует отнести обширное исследование Рейниша о личном местоимении и глагольной флексии в хамито-семитических языках (*Das persönliche Fürwort und die Verbalflexion in den hamito-semitischen Sprachen*, Wien 1909).

Из других австрийских египтологов необходимо упомянуть о Э. ф. Бергмане и И. Кралле. Первому принадлежат следующие труды: *Das Buch von Durchwandeln der Ewigkeit nach den Pap.* 29 der k.k. ägypt. Sammlung in Wien (1877), *Hieroglyphische Inschriften* (1878–1879) и *Hieratische und hieratisch – demotische Texte der Sammlung ägypt. Altertümer des allerhöchsten Kaiserhauses Wien* 1886. – Иосиф *Кралль* (род. 27 июля 1857 г., сконч. 27 апреля 1905) работал главным образом в области демотической и коптской словесности. Он выступил на ученом поприще с трудами чисто исторического характера и лишь впоследствии обратился к филологическому изучению папирусов: с его именем связаны издания повести о царе Бокхорисе (колл. эрцгерцога Райнера 1898), романа о Петубастисе и др.; ему же принадлежит демотическая хрестоматия (*Demotische Lesestücke*, I, Wien 1897; II, 1904).

–321–

Из французских ученых к этой «старой» школе египтологов относятся Шабà, Т. Девериа, П. Пьеррэ, де-Оррак и др.

Франсуа Жозеф *Шабà* (1817–1882) родился в г. Бриансоне, в департ. Верхних Альпов, в купеческой семье. В 1848 г. он приступил к систематическим занятиям египтологией, а в 1856 г.

напечатал свой первый труд о надписи царствования Сети I. его учитель Эм. де-Ружэ относился недоброжелательно к своему талантливому ученику, и Шаба только в 1871 г. был избран академиком (membre de l' Institut). ему приходилось работать в тяжелых неблагоприятных условиях, в провинциальном городе (Шалоне на Соне), вдали от библиотек и музеев, не имея под руками ни необходимых пособий, ни типографии с восточными шрифтами. Шаба принужден был на собственный счет завести еврейский и коптский шрифты; иероглифический шрифт ему удалось получить из Берлина благодаря содействию Лепсиуса. После смерти Эм. де-Ружэ (1872), Шаба (вместе с Мариэттом) был кандидатом на кафедру египтологии в Collège de France, но (подобно Мариэтту) отказался от нее в пользу Масперо⁴⁴³. Шаба скончался в 1882 г. В 1899 г. в Шалоне ему открыт был памятник.

По справедливому замечанию итальянского египтолога Фр. Росси, Шаба сумел вырваться из глуши своего родного городка и, опираясь исключительно на свою железную волю, возвыситься до положения главы нашей науки⁴⁴⁴. Важнейшие труды его посвящены исследованию иератических папирусов: магического папируса Гарриса (1860), иератических папирусов Берлинского музея (1863), папируса Присса; в особенности интересен изданный им папирус Anastasi I, содержащий в себе критический разбор составленного адресатом путешествия по Азии: (Vouage d'un Egyptien en Syrie, en Phénicie, en Palestine au XIV-e siècle avant notre ère (1866). Из других работ его можно назвать: Le calendrier des jours fastes et néfastes de l' année égyptienne (1870); Etudes sur l' antiquité historique d' après les sources égyptiennes

–322–

et les monuments réputés préhistoriques (1872) Recherches roup servir à l' histoire de la XIX-me dynastie et spécialement à celle des temps de l' Exode (1873). Он основал также два специальных журнала: Mélanges égyptologiques (1862–1874) и L' Egyptologie. Journal mensuel publié à Châlon-sur-Saône; в последнем журнале Шаба опубликовал наставления писца Али, – этот любопытный памятник дидактической литературы Нового царства, своего

рода «Домострой», в котором говорится о религии, семейной жизни, «строении домовном», нравственности и т. д. (*Les maximes du scribe Ani, d'après le papyrus Nr. IV du musée de Boulaq*). Шаба обладал, наряду с обширным знаниям и тонким критическим чутьем, неистощимую энергией и работоспособностью. Отличительную внешнею особенностью работ Шаба является транскрипция иероглифических знаков коптскими буквами⁴⁴⁵.

Одним из самых видных учеников Эм. де-Ружэ был Шарль Теодюль *Девериа* (*Devéria*, 1831–1871). Усвоив в юности почти самоучкой классические и еврейский языки, он посвятил себя впоследствии египтологии и был в последние годы своей жизни консерватором египетского отдела Луврского музея. Из его работ выдаются: *Bakenchonsou, Grandprêtre d'Ammon et architecte principal de Thèbes* (*Rèv. archéol.* 1860); *Le pap. judiciaire de Turin et le pap. Lee et Rollin* (1868); *Noub, la déesse d'or des Egyptiens* (1869) и др.; но в особенности ценным является его посмертный Каталог египетских рукописей Луврского музея (Париж, 1872). Собрание его сочинений издано *Г. Масперо* в IV и V томах *Bibliothèque égyptologique*.

Основательностью и продуманностью отличаются работы ученика де-Ружэ, Поля *Пьеррэ* (*Pierrot*), автора географического словаря, «египетского Пантеона», сборников текстов, Словаря египетской археологии, ряда исследований о «Книге мертвых», о трехязычной канопской надписи и мн. др.

Заслуги Э. де-Оррака (*de Horrack*) заключаются главным образом в исследовании иератического папируса с причитаниями Исиды и Нефтиды (*Les lamentations d'Isis et de Nephtys*).

–323–

Кроме упомянутых уже нами египтологов, из школы де-Ружэ вышли Огюст Байэ (*Baillet*), Поль Бюшер (*Buchère*), Лефебюр (*Lefébure*), Г. де Лонперьэ (*H. de Longpérier*), Гребо (*Grébaut*), *de Rochemonteix*, Маллэ (*A. Mallet*), из иностранных ученых – Лепаж-Ренуф, Гудвин (*Goudwin*), Лаут (см. выше), Плейт (*Pleyte*), Цюндель (*Zündel*), Купер (*Cooper*) и др. Учеником де-Ружэ можно считать до некоторой степени и великого

французского египтолога Гастона Масперо, главу современной египтологической школы в Франции.

В Англии выдающимся египтологом рассматриваемого периода был преемник Берча по управлению восточным отделом Британского музея, Питер *Лепаж-Ренуф* (Le Page Renouf)⁴⁴⁶. Он родился в Guernsey 23-го августа 1822, воспитывался сначала в Elizabeth College, в родном городе, а потом в Оксфорде; под влиянием д-ра Ньюмэна (Newman) перешел в католичество. С 1855 по 1864 год он был профессором древней истории и Восточных языков в римско-католическом университете в Дублине, с 1864 по 1886 год занимал должность правительственного инспектора школ. После смерти Берча назначен хранителем восточных древностей Британского музея. В 1887 г. он был избран председателем знаменитого Society of Biblical Archaeology, в Proceedings которого поместил ряд ценных статей. В 1857 г. Лепаж-Ренуф женился на Людовике Брентано, происходившей из известной немецкой литературной семьи. Он скончался 14-го октября 1897 г. – Главный труд его – Лекции о происхождении и развитию религии, изложенные на основании религии Древнего Египта (Hibbert Lectures on the Origin and Growth of Religion as illustrated by the Religion of Ancient Egypt, 1879, 3-е изд. 1897). Он составил также элементарную грамматику египетского языка (1875) и дал перевод Книги мертвых с подробным комментарием (1894).

Евг. Кагаров

Попов И.В. Личность блаженного Августина //
Богословский вестник 1915. Т. 1. № 2. С. 324–364 (1-я
пагин.)

–324–

Никто не рождается чистой таблицей, на которую впечатления и опыт последующей жизни наносит свои письмена. Дитя приносит в мир определенный характер, легко поддающийся одним воздействиям, равнодушный к другим, сопротивляющийся третьим. Никто не приступает к сознательному созиданию своей личности на основе одних лишь прирожденных потенций: пока ум и воля спят в утре раннего детства, воспитание и влияние окружающей среды уже успевают, не считаясь с нашими желаниями, наполнить душу известным содержанием. То и другое служит точкою отправления для последующих сознательных исканий. Прирожденный характер, воспитание, личные усилия – вот три элемента, из которых слагается личность. С этих трех точек зрения мы и рассмотрим личность бл. Августина.

I. Прирожденный характер

Количество силы определяется величиною произведенной ею работы. Одаренность личности обнаруживается в глубине и обширности ее влияния на жизнь. Прилагая эту мерку к бл. Августину, мы должны отнести его к числу тех редких людей, отмеченных сияющей печатью гения, которые несут миру новое слово и рождаются не в каждом тысячелетии. Разносторонняя одаренность его личности изумительна. Вместе с обширным, живым и глубоким умом он получил от природы удивительную

–325–

полноту и тонкость чувства. Поэтому, по степени влияния на последующие поколения его можно сопоставить разве только с Платоном и Аристотелем. Западная половина римской империи была счастлива, получив от бл. Августина его богатое литературное наследство. В многочисленных и разнообразных по содержанию сочинениях отца западной церкви она имела полную научную энциклопедию. Обладая ею, она не могла

дойти до полного одичания, каковы бы ни были катастрофы, угрожавшие ее просвещению. Средневековая схоластика и мистика в одинаковой степени черпали свои жизненные соки из творений бл. Августина. В средневековой философии никогда не умирал августинизм, но и противоположное ему направление, отдававшее решительное предпочтение Аристотелю перед Платоном, в значительной степени жило августиновскими традициями. Еще сильнее и глубже было влияние бл. Августина в области практической религиозности. Им был дан законченный облик западному христианству, определившемуся со стороны своих основных черт уже в творениях литературных предшественников иппонского епископа. Он положил краеугольные камни, на которые опиралась церковная и политическая система средних веков. Своею *Исповедью* он создал новый тип религиозности и стал властителем сердец, ищущих успокоения в Боге. К его авторитету прибегали и защитники католичества, и его противники. Мы не поймем происхождения и первоначальной истории реформации, если станем изучать это религиозное движение вне связи с влиянием бл. Августина. Только личность гениальной силы могла определить в такой степени будущее...

Первое, что обращает на себя внимание в складе ума бл. Августина, это его необыкновенная живость и впечатлительность. Сначала ритор по профессии и преподаватель красноречия, потом истолкователь христианских догматов, ученый комментатор Св. Писания и проповедник, он всю свою жизнь провел над книгами, в изучении классической и христианской литературы. К произведениям человеческой мысли возможно чисто внешнее отношение. Можно собирать и классифицировать философские сентенции, как любители собирают коллекции монет, оружия или жен-

—326—

ских украшений, можно при случае пользоваться этим материалом для доказательства своих или опровержения чужих мнений, но в то же время жить своей собственной, независимой от этих литературных впечатлений, жизнью. Так поступали александрийские филологи, написавшие всевозможные

энциклопедии, и греческие доксографы. Христианские апологеты и Климент Александрийский широко пользовались подобными сборниками и черпали из них свою эрудицию, оставаясь внутренне совершенно чуждыми этому пышному украшению собственного стиля⁴⁴⁷. У Августина нет поддельной учености. Все, что встречал он в литературе, проходило через горнило его духа и получало печать его индивидуальности. Он брал системы в их целом, быстро и без затруднения схватывал их смысл и жил ими внутренне. Ум его тотчас же начинал двигаться в новом направлении и не останавливался, пока не исчерпывал его до конца. Чтение Гортензия Цицерона было, как увидим ниже, одним из важнейших событий в его жизни и навсегда определило направление его дальнейшего развития⁴⁴⁸. Затем его захватывает манихейство. Он стремится осмыслить эту фантастическую систему, и согласовать ее с данными тогдашней науки. Он ее защищает, оправдывает, проповедует и своим пафосом увлекает за собою друзей. Категории Аристотеля, так туго дававшиеся другим ученикам и доставлявшие столько хлопот учителям, вынужденным комментировать их при помощи таблиц и схем, без особого напряжения мысли и без посторонней помощи были усвоены двадцатилетним юношей. Августин с жадностью набрасывается на это сочинение, тотчас овладевает его содержанием и пытается выразить в его терминах свое понятие о Боге⁴⁴⁹. С жи-

–327–

вым интересом и радостным сознанием своей интеллектуальной силы изучает он все свободные науки⁴⁵⁰. На некоторое время он отдается страстному увлечению астрологией. Ни мудрые предупреждения старца Виндициана, ни насмешки лучшего друга, осторожного и независимого Небридия, не охлаждают его⁴⁵¹. Он продолжает рассматривать гороскопы и знакомиться с тайнами констелляций, пока не наталкивается на факты, ниспровергающие все теории «математиков»⁴⁵². Случайное знакомство с сочинениями Плотина открывает перед ним неведомые горизонты. В самое короткое время он входит в дух неоплатонизма и, в трепетном предчувствии новых откровений, быстро изменяет, весь свой

душевный строй⁴⁵³. Наконец, он всей душой отдается обаянию посланий ап. Павла, идея прощающей и уничижающей Себя благодати Божией проникает в его сердце и кладет неизгладимую печать на всю его личность⁴⁵⁴. Так всякое течение мысли находило сочувственный отклик в душе Августина, волновало его и возбуждало его умственную энергию. Но книга не заслонила ему ни природы, ни тайн собственной души.

Каждое новое явление, мимо которого равнодушно проходит большинство людей, затрагивало его любознательность и вызывало его на размышления. Когда бл. Августин, выясняя значение воли в ощущениях, с живостью описывает жадность и самозабвение, с которыми душа младенца стремится к восприятию объектов внешнего мира⁴⁵⁵; когда он объясняет уподобление воспринимающего органа воспринимаемому объекту страстным стремлением к последнему души, побуждающим ее отпечатлеть образ любимого в самом теле своем⁴⁵⁶; когда он утверждает, что душа, поглощенная страстью к внешнему предмету, хотела бы никогда не расставаться с ним и для этого унести его с собою в область бестелесного, но, не будучи в состо-

–328–

янии сделать этого, создает по крайней мере ее бесплотный образ и помещает его в своей памяти⁴⁵⁷, то в этих психологических теориях нам слышится нечто автобиографическое. Это, очевидно, не более, как слабый отзвук очарования, с которым чувство автора отдавалось окружающей действительности в ту пору, «когда нам новы все впечатленья бытия». На страницах его сочинений во множестве рассеяны следы тонкой наблюдательности и поглощающего интереса к явлениям, часто незаметным и обыденным. Из них мы видим, как ум его ищет для себя питания в великой книге природы и приходит в деятельное состояние под влиянием идущих оттуда возбуждений. Бл. Августин сознается, что у него нет сил оторвать свои взоры от собаки, преследующей зайца, или от ящерицы, охотящейся за мухами⁴⁵⁸. Когда он впервые познакомился с магнитом и увидел, как магнетическая сила

передается от одного железного кольца к другому, его изумление перед этим явлением было настолько велико, что граничило с ужасом⁴⁵⁹. Рыбы в целебных источниках, следующие за гуляющей публикой в надежде получить от нее обычную подачку, убеждают Августина в наличии памяти у низших животных⁴⁶⁰. Своим проницательным взором он следит за проявлениями злобных и завистливых чувств в грудном младенце, бледнеющем при виде другого ребенка на груди своей кормилицы⁴⁶¹, и наблюдает, как дети, еще совершенно лишенные разума и языка, по запаху отличают кормилицу от других женщин⁴⁶². Бой двух задорных петухов приковывает к себе его внимание и дает тему для беседы с учениками о разумности, красоте и законосообразности природы, руководимой высшею мудростью⁴⁶³. Посвящая, по своему обыкновению, часть ночи молчаливым размышлениям в постели, он слышит при водворившейся

–329–

тишине за стенами своей спальни то прерывающееся на несколько мгновений, то снова возобновляющееся журчание ручейка. Сначала только слух его отдается этой элементарной мелодии природы, но вслед за этим в уме всплывает вопрос о причине неравномерной перемежаемости звуков, а от него Августин постепенно переходит к обсуждению проблемы всеобщей связи причин и следствий, служащей орудием Промысла Божия в мире⁴⁶⁴. Вид многоножки, которую один из его учеников перенес на свою доску и рассек стилем пополам, при чем обе половины животного совершали свои движения с тою же быстротой и правильностью, с какой и целое животное, всецело захватывает его. Он присоединяется к юношам и вместе с ними производит дальнейшие опыты, разделяя насекомое на более мелкие части⁴⁶⁵. Жизнеспособность и независимость этих частей от целого выдвигает перед ним во всей его глубине вопрос о природе души, ее отношении к телу, ее неделимости. С величайшим вниманием исследует он все физические свойства мандрагор, когда этот редкий плод попадает в его руки, чтобы тем вернее истолковать относящиеся к нему слова Св. Писания (Быт.30:14)⁴⁶⁶.

Замечательны по точности наблюдения и по отчетливости воспроизведения всей обстановки описания чудесных исцелений, свидетелем которых был сам бл. Августин⁴⁶⁷.

Еще более интересовали Августина явления внутреннего мира, человеческая душа в многообразии ее проявлений. Необходимо было соединение тонкой наблюдательности и остроты анализа внутренних движений духа, чтобы создать в его лице великого, может быть, единственного психолога древности. В этом отношении он далеко оставляет за собою как представителей внехристианской мысли, так и христианских писателей. Какими бедными психологическим содержанием представляются Эннеады Плотина по сравнению с творениями бл. Августина. В первых разра-

–330–

ботана почти исключительно метафизическая психология и притом под углом зрения общих принципов неоплатонической философии, – вопросы о природе души, ее происхождении и отношении к телу. С этой стороны психология бл. Августина не оригинальна и стоит в бесспорной зависимости от неоплатоников. Но что касается подметы и анализа эмпирически данных процессов душевной жизни, то здесь Плотин обнаруживает решительную слабость. Незначительным количеством психологических наблюдений, которые все же встречаются на страницах его сочинений, он по большей части обязан Аристотелю. Наоборот, бл. Августин в этом отношении более всего приближается к Аристотелю, но вполне независим от него, и отличается от Стагирита как большей интимностью своего психологического опыта, так и более широким полем зрения. На ряду с психическими процессами познавательного характера – ощущением, памятью и мышлением, – он подвергает тончайшему исследованию движения и софистику человеческих страстей.

Из церковных писателей более других обнаруживает интерес к вопросам психологии Григорий Нисский, но он тесно соприкасается с Плотинем и ограничивается трактатами о происхождении и силах души. Немезию принадлежит специальное сочинение «О природе человека», в котором

имеется в виду главным образом душа, хотя уделяется некоторое внимание и телу, его анатомии и физиологии. Но это довольно обширное сочинение составлено исключительно по книгам. Его автор, так пространно рассуждавший о душе и ее силах и перечитавший не мало относящихся сюда сочинений, упустил из вида самое важное в этом случае: он ни разу не заглянул в свою собственную душу. На всем протяжении его труда нет ни одного интересного факта, ни одного замечания, в котором проявилась бы психологическая наблюдательность⁴⁶⁸. То, чему придает первостепенную важность современная эмпи-

–331–

рическая психология, – наблюдение за действительным течением душевной жизни и выяснение значения и взаимного влияния слагающих ее моментов, – большая редкость в патристической литературе. Счастливые исключения составляют лишь аскетические произведения, и это стоит в связи с идеалами и задачами монашества. Для христианского анахорета важно не деяние, а источник, из которого оно вытекает. Он уединялся и замыкался в себе, чтобы «очистить внутренняя сткляницы», чтобы достигнуть совершенной чистоты духа, не омрачаемой ни одною дурною мыслью, ни одним дурным движением чувства или воли. Для достижения этого необходима упорная борьба с дурными мыслями и чувствами. Задача внутреннего очищения сосредоточивала все внимание подвижника на внутренних движениях духа, уединение и замкнутость этому содействовали, необходимость борьбы с греховными поползновениями побуждала искать точек приложения для воли и средств, которые давали бы возможность владеть воображением и всевозможными видами похоти. Неудивительно, что в этих условиях изоощрялась психологическая наблюдательность⁴⁶⁹. Но психология страстей, разработанная в аскетической литературе, есть дело скорее коллективного, чем индивидуального творчества. Это – опыт отцов, сокровища которого тщательно собирались и сохранялись отчасти в памяти духовных руководителей монашества, отчасти в различных сборниках и специальных аскетических произведениях. Однако, и в психологии страстей

Августин оригинален. В той же мере, как и аскетов, его интересует взаимоотношение душевных сил, образование привычек и пристрастий, но кроме этого он дает изумительный по тонкости анализ мотивов, повлекших за собою тот или другой конкретный поступок. Исповедь бл. Августина изобилует такими психологическими трактатами. Они настолько многочисленны и подробны, что нередко наносят известный ущерб литературной форме этого единственного в своем роде произведения, разрывая связность исторического повествования с пережитой автором религиозной драме, и читателю, за-

–332–

интересованному последней, иногда кажутся длинными и досадными отступлениями. Таково, напр., его размышление о мотивах, побудивших его в детстве вместе со сверстниками украсть груши из соседнего сада⁴⁷⁰. Наоборот, с захватывающим интересом читается его описание последней борьбы, завершившейся полным изменением его личности⁴⁷¹. Много тонких наблюдений касательно вкрадчивости страстей, отуманивающих ум и затемняющих чистоту нравственного суждения, мы находим в десятой книге Исповеди, где бл. Августин описывает нравственное состояние, создавшееся в нем после обращения⁴⁷². Так, хотя бл. Августин не оставил специального сочинения по психологии, но для него характерна психологическая постановка догматических и нравственных вопросов и их психологическое освещение.

Всеми своими приобретениями в области психологии бл. Августин обязан необыкновенной способности к самоанализу. Его ум охотно обращался к собственным душевным переживаниям, искал для них объяснения. И удивительнее всего то, что бурные волнения чувства, которым он легко поддавался, не только не поглощали всех сил его души и не подавляли его рефлексии, а едва ли даже не возбуждали ее. Как бы ни был силен охвативший его аффект, его ум непременно становился в положении наблюдателя и судьи над возникшим чувством. Страстный любитель театра в юности, Августин с увлечением отдается зрелищам и в то же время

размышляет о природе и отличительных свойствах эстетических волнений⁴⁷³. Умирает его друг, товарищ детских игр и первый избранник его сердца. Казалось, что солнце померкло, и на весь мир легло черное покрывало. Все, что напоминало друга, стало несносным и причиняло невыразимые страдания. Но среди вздохов и отчаяния Августин не перестает взвешивать свою тоску, стараясь выяснить, мог ли бы он пожертвовать свою жизнь ради спасения так горячо лю-

–333–

бимого друга, и почему это слезы и стоны, выражения наших страданий, бывают так сладки и приятны в минуты бедствий⁴⁷⁴. В критический момент внутренней борьбы, о котором мы уже упомянули, бл. Августин находился в величайшем возбуждении, и, тем не менее, он запомнил малейшие подробности этого знаменательного момента: мысли, волновавшие его, перемену места, свое внешнее состояние, тон, которым было сказано то или другое замечание. Даже в момент этого пламенного порыва он не переставал наблюдать за собой⁴⁷⁵. В Кассициаке, растроганный сладостью Писания, он с большим волнением читает псалмы, и тем не менее его не оставляет мысль о том, как бы было хорошо, если бы в этот момент кто-нибудь из его прежних друзей, манихеев, тайно подсмотрел выражение лица, с которым он произносит эти священные песнопения, и подслушал тон его голоса⁴⁷⁶.

С интересом следя за течением собственной душевной жизни, бл. Августин не упускал случая ближе познакомиться с редкими психическими состояниями, пережитыми другими людьми. Так он лично наблюдал людей, находившихся в бреду и не отличавших присутствующих лиц от созданий своего болезненного воображения⁴⁷⁷. На основании личного впечатления он описывает экстаз одного простолюдина, случившийся в его присутствии⁴⁷⁸. В других случаях он очень подробно расспрашивал очевидцев явления. Вероятно, со слов близких он описывает несколько случаев ясновидения больных и одержимых⁴⁷⁹. Со слов братьев, пользовавшихся его полным доверием, он рассказывает о пресвитере Реституте, который произвольно мог погружаться в каталептическое состояние под

звуки, подражающие плачущему человеку, при чем переставал ощущать боль уколов и ожогов, но голоса говоривших громко слышал как бы издали⁴⁸⁰.

—334—

С какою тщательностью старался он установить факт в его подлинном виде, показывает один случай. Два года спустя после события, он узнал от одного из своих друзей о любопытных грезах, которые испытал больной в состоянии летаргии. Заинтересованный этим, бл. Августин постарался познакомиться с этим человеком и выслушал от него самого тот же рассказ. Опасаясь, однако, что память могла изменить рассказчику, он отыскал свидетелей, которые установили, что больной и под впечатлением только что пережитого описывал испытанное им состояние в том же виде, в каком предавал теперь⁴⁸¹. Конечно, бл. Августин был человеком своей эпохи и не всегда относился к ходячим рассказам с тою критической осторожностью, с какой отнесся бы к ним в наше время ученый его ума и образования. Так, хотя и с некоторым сомнением, хотя и с предупреждением, что для него вполне достоверно лишь наблюдавшееся лично или удостоверенное свидетелями, в правдивости которых нельзя сомневаться⁴⁸², однако он воспроизводит не мало естественнаучных сказок Плиния⁴⁸³. После некоторого колебания он не прочь принять за чистую монету фабулу Золотого осла Апулея и полагает, что в основе рассказов о превращении людей в животных лежат некоторые субъективные ощущения⁴⁸⁴. Но в конце концов важно не то, чего достигает бл. Августин, а то, чего он хотел достигнуть, важно его стремление установить факт с возможной объективностью.

В эмоциональной жизни бл. Августина преобладали нежные чувства. Внешним образом это выражалось в том, что волнующие впечатления легко вызывали у него слезы. Судьба Дидоны, ее жалобы и смерть, описанные Вергилием, трогают его до слез⁴⁸⁵. Он плачет в театре при виде страданий несчастных любовников⁴⁸⁶. Когда умер

—335—

его друг, он находил утешение только в слезах⁴⁸⁷. В рыданиях совершилось его второе, духовное рождение⁴⁸⁸.

Чтение Псалтири вызывает у него слезы⁴⁸⁹. Он постигает теперь всю сладость слез молитвы и на опыте убеждается, что они безмерно превосходят удовольствие слез, которые он когда-то проливал в театре⁴⁹⁰. Глубоко в природе человека таится зверь, обычно обузданный и укрощенный, но по временам дающий о себе знать, особенно при виде крови и страданий. Таковы удовольствия охоты и жестоких зрелищ. Бл. Августин рассказывает удивительный случай про своего друга, Алипия, дающий наглядное понятие о живучести хищных инстинктов. Этот талантливый юноша сначала очень увлекался цирком, но под влиянием одной лекции Августина, в которой последний осмеивал подобные забавы, перестал посещать его. Позднее, в Риме, против своего желания он был увлечен товарищами в амфитеатр. Но он дал себе слово не открывать глаз, чтобы не быть свидетелем гладиаторского боя. Однако выполнить это намерение оказалось не так легко: внезапно раздавшийся удар и крик одобрения возбудили в молодом человеке любопытство и заставили его невольно взглянуть на арену. Вид поверженного бойца и льющейся крови мгновенно опьянил его. Утратив власть над собою, он не мог уже ни закрыть глаз, ни отвести их от кровавого зрелища. Слившись с толпой в общем настроении, он стал издавать те же крики одобрения и бешено рукоплескать бойцу. С этой минуты бой гладиаторов стал его любимым развлечением⁴⁹¹. Бл. Августин никогда не испытал искушений жестокости. Его не привлекал ни цирк, ни амфитеатр. Но он пристрастился в Карфагене к театру и в особенности любил пьесы, которые задевали нежные струны его души⁴⁹².

Эстетическое сочувствие к страданиям в их художественном изображении, так ярко выразившееся в Авгу-
—336—

стине, отнюдь не указывает, однако, на сентиментальное преобладание в его характере чувств жалости и сострадания. Напротив, эта черта в нем до такой степени отсутствовала, что при чтении его сочинений иногда кажется, что он слишком рассудочно относился к реальным бедствиям, которыми полон мир. Можно видеть неизбежность, необходимость, даже пользу

страданий и все же содрогаться перед ними. В бл. Августине оправданные страдания не возбуждали горечи.

Древнему миру далеко не чуждо было сострадательное и сочувственное отношение к животным. Оно развивалось в земледельческих условиях жизни на почве сотрудничества человека с домашним скотом. Убой вола-пахаря, помощника в обработке полей, ощущался как предательство. Беззащитность животных возбуждала жалость в натурах более тонких⁴⁹³. Сочинение Порфирия *De abstinencia* проникнуто духом живой симпатии к животным и во многом близко напоминает современные чувства, благодаря которым так широко распространяется вегетарианство. Правда, его отрицательное отношение к употреблению в пищу мяса отчасти вытекало из аскетических соображений. Тело враждебно духу и препятствует его соединению с Богом; поэтому нужно отказаться от всего, что утучняет плоть, в том числе и от мясной пищи⁴⁹⁴. Но помимо этой аскетической тенденции, трактат Порфирия проникнут живым чувством родства человека с миром животных и стремится доказать, что животные наделены способностью речи, имеют разум, могут учиться, не чужды добродетели⁴⁹⁵. Манихеи, признававшие одушевленность всей природы и верившие в переселение душ, приравнивали убой животных и даже собирание плодов с растений к человекоубийству⁴⁹⁶. Но покровительство, которое оказывала их религия животным и растениям, вытекало не столько из дуалистических принципов, сколько из непосредственного ощущения живой связи с природой.

–337–

Как было отмечено уже бл. Августином, оно скорее противоречит основным положениям манихейства, чем диктуется ими. Ведь если тела животных созданы темными силами, чтобы тем вернее поработить души и тем теснее связать их с материей, то всякое разрушение тел, равносильное освобождению душ, должно быть признано желательным⁴⁹⁷. Сами манихеи чувствовали, как трудно связать запрещение убивать животных и срывать растения с принципами их системы, и потому переходили от одного обоснования этого

запрещения к другому⁴⁹⁸. Таким образом, в отношении манихеев к растениям и животным слышится не логическая последовательность системы, а наивное чувство общности жизни и страданий. Им казалось, что не только животные, но и растения имеют ум и чувство⁴⁹⁹, что растения трепещут от боли, когда их ломают, а смоковница обливается молочными слезами, теряя свои плоды⁵⁰⁰. Бл. Августин разделял взгляды манихеев, когда находился под их влиянием, но освободившись от него, стал видеть в их отношении к животным лишь нелепое сумасбродство⁵⁰¹. Вопрос об убийстве животных для него был ясен: по отношению к ним у нас не может быть никаких обязанностей, потому что они не принадлежат к нашему обществу⁵⁰². Конечно, став верным сыном католической церкви, бл. Августин не мог удержаться манихейских верований касательно происхождения животных, присутствия в них разумной души, переселения душ, не мог также осудить убой скота и употребление в пищу мяса, которое благословил Сам Бог и разрешает церковь, но с этим не несовместимо чувство сострадания к животным. Франциск Ассизский не менее бл. Августина был верен церкви и, однако, животное было для него братом, а луна сестрой; он проповедовал рыбам, и птицы собирались, чтобы послушать его. Христианские подвижники исцеляли больных зверей и болели

—338—

душой, размышляя об их страданиях⁵⁰³. В сочинениях бл. Августина мы не найдем ни малейших следов такого отношения к животным.

Характер его настроения не определяется также преобладанием чувств жалости и сострадания к человеческому горю. Рассуждая о бедствиях, кровопролитиях, казнях, неравенстве состояний и положения в обществе, он нередко кажется жестоким. Церковь никогда не запрещала гражданской власти присуждать преступников к смертной казни и не протестовала против войны. Но, признавая неизбежность того и другого в этом мире, где господствует грех, можно скорбеть душой по поводу участи, которую сам для себя заготовил преступник, и моря скорби и слез, которое родит война. Бл.

Августин пишет по этим вопросам целые трактаты с холодным спокойствием. Об ужасах варварского нашествия он говорит невозмутимо, как стоик, рассматривая их единственно со стороны нравственной пользы для истинного христианина⁵⁰⁴. В вопросе о суровости наказаний и жестокостях войны в Ветхом Завете он совершенно устраняет точку зрения сострадания. Порицать войну за то, что она причиняет смерть людям, которые и без того когда-нибудь должны умереть, значит, по его мнению, обнаруживать свою боязливость, а не благочестие⁵⁰⁵. Бл. Августин и по долгу христианской совести, и по обязанностям епископского служения брал, конечно, под свою защиту бедных, обиженных, страждущих и принимал меры к тому, чтобы облегчить их положение. Но все это имело совершенно второстепенное значение в его общественной деятельности и не была выражением преобладающего элемента в его внутреннем настроении. В этом отношении его проповеди не имеют ничего общего с беседами Иоанна Златоуста, защитника осужденных гражданским судом, покровителя бедных и ходатая за них перед богатыми, заступника рабов и прислуги, проповедника милостыни, который своей настой-

—339—

чивой защитой обиженных и обделенных навлек на себя негодование высших классов и изгнание⁵⁰⁶.

Жизнь сердца бл. Августина характеризуется не преобладанием сострадания и жалости, а господствующим положением, которое в нем занимала любовь. Жалость представлялась Августину лишь помехой в стремлении ума к истине, препятствующей ему установить истинную ценность явлений социального характера. Не сострадание, а любовь, руководимая разумом, давала содержание его внутренней жизни, и только в любви искал он счастья. Сострадание связывает до известной степени живые существа, но не создает полноты жизненного общения. Жалость побуждает нас идти на помощь лишь к тем, кто страдает, и лишь тогда, когда эти страдания ими испытываются. Вне этого связующего момента мы можем оставаться глубоко равнодушными и безразличными

к личности тех, кому оказывали помощь по мотивам сердечного участия к их горю. Любовь, наоборот, выражается в полноте и всесторонности жизненного общения. Это – длительный союз людей, отдающих друг другу свою душу и тело. Такая именно способность всецело отдаваться предмету любви и в этом черпать наслаждение более всего и характеризует эмоциональную жизнь бл. Августина. Уже в ранней юности для него становится девизом любить и быть любимым. Правда, животворное пламя любви он оскверняет похотью, но уже и в эту пору физическое обладание было для него не главным и единственным, а скорее дополнительным элементом в том всестороннем общении, к которому он стремился⁵⁰⁷. Даже в той любви, о которой он здесь упоминает, он искал дружбы, полного слияния в чувствах и мысли. Естественно, что эти черты его сердечных исканий могли получить несравненно более полное выражение в его любви к матери и в дружбе.

Духовная рознь между родителями и детьми, которую в настоящее время мы встречаем на каждом шагу, обыкновенно не убивает всецело их взаимной привязанности.

–340–

Отсутствие нравственной связи восполняется нежностью, бережно относящейся к душевным силам родителей, уже надломленным неизбежными бурями жизни. В отношениях Августина к матери выдается не эта снисходительная нежность, а любовь, которую может внушать лишь единство и общность идеальных стремлений. Перед самой своей кончиной, тронутая заботами сына, Монника⁵⁰⁸ говорила ему, что никогда не слышала из уст его ни одного грубого или оскорбительного слова⁵⁰⁹. Но сам бл. Августин рассказывает об одном жестоком поступке, который однажды он позволил себе по отношению к матери. Это было в то время, когда он готовился покинуть Карфаген и отплыть в Рим. Мать не могла расстаться с сыном и неотступно следовала за ним до самой пристани, с тем, чтобы или отговорить его от переселения на чужбину, или следовать за ним в Италию. Но ни то, ни другое не входило в планы Августина, и он решил уехать от матери тайно. Под тем предлогом, что ему необходимо остаться наедине с

отъезжающим другом, он уговорил ее предоставить ему свободу и провести ночь в церкви, посвященной памяти св. Киприана, находившейся близ пристани, а сам в ту же ночь сел на корабль и, не попрощавшись с матерью, отправился на север. Легко представить скорбь и негодование обманутой любви и материнской нежности, когда на другой день все обнаружилось. Но бл. Августин вспоминает об этом случае без особенной горечи и раскаяния. Его отъезд в конце концов привел к тому, о чем так пламенно молилась сама же Монника, – к его обращению, а скорбь, которую она перенесла, была праведным наказанием за плотскую любовь к сыну, превышающую должную меру⁵¹⁰. Оправданные страдания и здесь не тревожат его. Любовь бл. Августина к матери основывалась на уважении к постоянству ее молитв, к ее вере и христианским добродетелям, к ее мужеству, терпению и уму. По мере того, как Августин приближался к церкви, между ним и матерью все более и более возрастала

–341–

духовная связь, единство религиозно-нравственного настроения и общность стремлений, нашедшие для себя яркое выражение в их уединенной беседе в Остии, описанной бл. Августином с такою захватывающей силою чувства. После утомительного путешествия из Милана, они отдыхали, в Остии, чтобы собраться с силами и продолжать путь на корабле в Карфаген. Здесь, оставшись вдвоем и наклонившись к окну, выходившему в сад, они слились душою в общем чувстве тленности всего земного и предвкушения небесных утешений⁵¹¹.

У бл. Августина всегда было много преданных друзей, жизнь без дружественных связей представлялась ему пустой и лишенной всякой ценности. Дружба была для него теснейшим общением во всем, что касается души и тела, благ идеальных и чувственных⁵¹². О духе, царившем в дружеском кружке, в центре которого он стоял, можно судить по следующему описанию. «Было и другое, – рассказывает Августин, – что еще более увлекало мою душу, в обществе друзей: мы вместе беседовали и шутили, оказывали друг другу благожелательные услуги; вместе читали красноречивые книги, вместе болтали, и

относились друг к другу с взаимным уважением; иногда мы не сходились во мнениях, но без ненависти, а так, как человек бывает не согласен сам с собою, и из этих очень редких разногласий рождалось еще большее согласие; мы учили друг друга и учились друг от друга, с нетерпением ждали отсутствующих и с радостью встречали проходящих. Этими и подобными знаками любви и взаимности, выражавшимися в лице, в словах, в глазах и во множестве самых приятных движений, души сплавлялись как бы в пламени и из многих становились одной»⁵¹³. Всякое наслаждение, не разделенное с друзьями, утрачивало для Августина привлекательность⁵¹⁴. Предаваясь утехам чувственной любви, он склоняет к тому же и своего друга, целомудренного Алипия, и почти

–342–

достигает цели, возбудив в нем крайнее любопытство⁵¹⁵. Но еще более для него было необходимо участие друзей в идеальных благах, их единомыслие во взглядах на жизнь и цели человеческого существования. Вследствие этого он не мог не говорить с близкими о том, что его особенно сильно занимало. Поглощенный какой-либо новой идеей, он начинал развивать ее перед своими друзьями, приводил доказательства, спорил и, наконец, увлекал их за собою. Вследствие этого его ближайшие друзья прошли те же стадии развития, что и сам он. Присоединившись к секте манихеев, Августин совращает в ересь своего юного друга в Тагасте, имя которого остается нам неизвестно⁵¹⁶, Алипия⁵¹⁷, Гонората⁵¹⁸ и даже Романиана, хотя последний был гораздо старше его и оказывал ему покровительство своими средствами и влиянием⁵¹⁹. Вместе с Августином присоединились к церкви и его друзья⁵²⁰. В Кассициаке бл. Августин обсуждает с друзьями и учениками начала неоплатонической философии, о чем красноречиво говорят его диалоги, переработанные из стенографических записей бесед, которые велись здесь по различным философским вопросам. Однако, бл. Августин отнюдь не подавлял преданных ему людей своим умственным превосходством, и согласие с ним не было непременно условием его дружбы. Нежнее всех любил он Небридия, но

последний был решительным противником его астрологических и манихейских увлечений⁵²¹.

Отношения между друзьями были искренни и исполнены готовности к взаимным услугам и жертве. Когда миланский грамматик Верекунд, принадлежавший к тому же интимному кружку, почувствовал нужду в помощнике, которому мог бы вполне доверять, и потребовал по праву дружбы, чтобы кто-нибудь из членов кружка взял на себя эти обязанности; их принял на себя, по просьбе дру-

–343–

зей, Небридий, хотя по своему образованию легко мог бы получить более видное положение⁵²². Одно время друзья серьезно обсуждали план коммуны, которая дала бы им возможность, отказавшись от общественной деятельности, всецело отдаться философии. Им казалось, что они были бы свободны от всяких забот о своем обеспечении, если бы соединили вместе свои личные средства и сделали их общим достоянием⁵²³. Когда Августин отказался от должности преподавателя риторики в Милане, Верекунд, о котором мы упоминали, предоставил в его полное распоряжение свою виллу в Кассициаке, поручив ему и заведование всем хозяйством⁵²⁴. Здесь Августин провел осень, зиму и часть весны в 386–387 году вместе с матерью, сыном Адеодатом, братом Навигием, двоюродными братьями Ластидианом и Рустиком, другом Алипием и учениками Тригечицем и Лиценцием⁵²⁵. После крещения потребность в обществе друзей, никогда не умолкавшая в Августине, получила иное направление. Теперь ему удалось осуществить ту коммуну, о которой он ранее мечтал, но уже на евангельских и церковных началах. По возвращении из Милана в Тагасту, он поселился с своими друзьями на небольшом клочке земли, полученном по наследству от родителей. Частная собственность отсюда была изгнана. В тесном духовном общении друзья предавались посту, молитве, изучению св. Писания, религиозным созерцаниям, научным занятиям и труду. Эта община напоминала монастырь, но члены ее не были связаны монастырским уставом⁵²⁶. Неожиданно для себя избранный пресвитером в Иппоне,

Августин тотчас же основывает здесь монастырь, воспользовавшись садом, принадлежавшим церкви и предоставленным ему для этой цели местным епископом Валерием. Сюда переселяются из Тагасты все его друзья, и жизнь дружеского кружка протекает на тех же началах общения имущества и ду-

—344—

ховного единения⁵²⁷. В сане епископа Августин не мог уже оставаться членом этого братства, потому что обязанности его служения требовали постоянного сношения с людьми, имевшими в нем нужду, и приемов по долгу гостеприимства. Все это должно было нарушать тишину монастырской жизни. По этим соображениям он учредил новое общежитие при епископском доме из всех местных клириков. Здесь воцарился тот же дух. Никто не имел частной собственности. Все было общее. Бл. Августин разделял с своими клириками стол и ни в чем не хотел от них отличаться⁵²⁸. Так, в течение всей своей жизни он не мог обходиться без дружбы, без полного жизненного общения с близкими и любимыми. После его обращения из этого естественного источника развилась всепоглощающая любовь к Богу, включившая в себя и все то, что служило для него предметом любви ранее.

Склонность ума Августина к конкретному, его глубокое, отзывчивое чувство и тонкое понимание внутренних движений души, создавали благоприятную почву для возникновения и развития в нем эстетических способностей. Уже в раннем детстве ярко проявилась его эстетическая натура. Начатки грамоты – чтение, письмо, счет – были для него очень тяжелы, и он учился им с большой неохотой. Таблица умножения вызывала неодолимую скуку и была невыносима⁵²⁹. Особенное отвращение он питал к греческой грамматике⁵³⁰. Наоборот, он с увлечением отдавался изучению литературных образцов, с которым древняя школа соединяла преподавание грамматики. За похождениями Энея он следил с большим интересом, а лирические части Энеиды возбуждали в нем сочувственное волнение⁵³¹. Неудивительно поэтому, что мальчик, живо воспринимающий содержание поэтической фабулы и

чрезвычайно отзывчивый, наделенный к тому же хорошим органом речи, был лучшим декламатором в школе,

—345—

прекрасно умел войти в положение действующих лиц и в свободном изложении передать волнующие их чувства⁵³². Забавные рассказы и всевозможные зрелища было его страстью с детских лет⁵³³, и он употреблял невероятные ухищрения, чтобы, обманув бдительность родителей и воспитателей, доставить себе это запретное удовольствие⁵³⁴. Позднее его увлекает театр⁵³⁵. Эстетические наслаждения, которые он так любил, направляют его мысль к теоретическим исследованиям в области прекрасного. Его первым литературным трудом, не дошедшим до нас, было сочинение *De pulchro et apto*, в котором он пытался выяснить природу чувственной и духовной красоты⁵³⁶. Но сохранилось другое его произведение, относящееся к эстетике, *De musica*. Здесь он подробно говорит о прекрасном во времени и постепенно возводит мысль читателя от красоты телесной к ее принципу, от изменяемого к неизменяемому. Вся философия бл. Августина носит на себе печать эстетического направления его духа. На мир, на все явления природы и истории он смотрит преимущественно с точки зрения красоты. Выражением этого взгляда служит в особенности его теодицея, но вопрос о происхождении, сущности и видах зла имел для бл. Августина такое огромное значение, что с ним в той или другой степени связаны все частности его системы. Поэтому характер его теодицеи дает понятие об особенностях его мышления вообще. Отличительные черты доктрины лучше всего познаются из сопоставления противоположностей. И основная идея теодицеи бл. Августина получает особую определенность из сравнения ее с теодицеей другого знаменитого христианского учителя, так же положившего вопрос о зле в основу всей своей системы, — Оригена. Точкой отправления для теодицеи последнего служат чисто моральные идеи справедливости и благодати Божией с одной стороны и свободы разумной воли с другой. Исходя из этих предположений, он пытается примирить

—346—

чувство человека со всеми видами зла – неравенством в распределении благ, страданием, смертью. Благость служила для Бога побуждением дать бытие разумным существам⁵³⁷. Но разве справедливость Божия могла допустить, чтобы одним духам, помимо всяких заслуг с их стороны, было предоставлено для обитания небо и сами они были наделены высокими преимуществами херувимов или серафимов, а другие без всякой вины получили низшую человеческую природу, были заключены в материальное тело и созданы для жизни на земле, так далекой от светлых обителей неба?⁵³⁸ Это казалось Оригену невероятным, и он полагал, что Бог по своей справедливости в один и тот же предвечный момент создал всех духов совершенно одинаковыми: Он всем им дал равные силы и совершенства, наполнил их ум и волю одним и тем же содержанием⁵³⁹. Виды разумных существ и индивидуальные различия в пределах каждого из этих видов возникли позже, как следствие свободного самоопределения духов⁵⁴⁰. Из них лишь один единственный дух никогда не согрешил перед своим Создателем, но от века пламенел неизменной любовью к Божественному Логосу и вследствие этого все более и более входил в Его свет и мудрость, пока, наконец, не соединился с Ним ипостасно. Это – душа Христа. Все прочие духи согрешили, но не в одинаковой степени. Отсюда и произошло их неравенство. Первоначальное единство распалось. Духи, допустившие лишь легкие прегрешения, и утратили не много из своего первобытного совершенства. Соответственно степени своей вины они образовали нисходящую иерархию небесных сил: херувимов, серафимов, архангелов, ангелов. Совершившие более тяжкие грехи обратились в планетных духов и были заключены в тела, хотя и блистающие светом, но все же видимые. Люди – это те же первозданные духи, но еще более удалившиеся от Бога и за это заключенные в грубые и смертные

–347–

тела⁵⁴¹. Но и грех особей этого последнего класса духов был не одинаков, поэтому сама природа наделяет людей не в одинаковой степени своими дарами; отсюда одни рождаются с

прекрасными умственными и нравственными задатками, здоровыми и красивыми, другие глупыми, безобразными, злыми. Все бедствия этой жизни и все виды зла, окружающего нас, – не более, как исправительные наказания, которые в конце концов должны возратить всех духов к Богу и к их первоначальному единству, ибо милосердие Божие не мирится с вечными страданиями своих творений. Такова в общих чертах теодицея Оригена⁵⁴². В противоположность ей, теодицея бл. Августина построена не на моральных идеях благодати и справедливости, а имеет своим центральным понятием идею красоты. Мир прекрасен в своих частях и еще прекраснее в целом⁵⁴³. То, что смущает наше чувство, допущено в природе по требованию красоты. При создании мира Творец руководился соображениями пользы, но красоту Он ставил выше ее, поэтому в человеческом теле есть члены красивые, но бесполезные, как борода у мужчин, но нет полезных и безобразных. Внутренние органы, правда, не кажутся нам изящными, но лишь потому, что ум наш не видит их целесообразности и отношения к целому⁵⁴⁴. Твари, созданные Богом, не одинаковы по своему совершенству, но каждая прекрасна в своем роде, а их различие необходимо в интересах гармонии универса, так как последняя предполагает мудрое сочетание разнообразия и единства⁵⁴⁵. Зло в истинном смысле, зло нравственное или грех, происходит не от Бога. Это – следствие отпадения свободной воли разумных тварей от Верховного

–348–

Блага. Бог по своему всемогуществу, конечно, мог бы предотвратить их падение и, если этого не сделал, то лишь потому, что предвидел, какую пользу Он извлечет из греха. Он попустил грех для того, чтобы украсить ряд веков антитезами, как это свойственно прекрасному поэтическому произведению, с тем лишь различием, что красота мира достигается противоположением не слов, а вещей и дел⁵⁴⁶. Так называемое физическое зло, всевозможные естественные бедствия и катастрофы – землетрясения, наводнения, разрушительные ураганы – очень часто кажутся нам нарушением порядка природы, в действительности же они необходимы для

благосостояния мира, и из них, как диссонансов, складывается красота и гармония вселенной. Мы этого не видим и не понимаем, потому что наш кругозор слишком узок, и ум наш не улавливает отношения этих явлений к целому. Так, видя лишь несколько камешков мозаики и не обнимая взором всей картины, легко счесть их сочетание беспорядочным и неразумным. Если бы статуя, помещенная в одной из зал дворца, могла рассуждать, для нее не была бы доступна красота всего здания, и поэтому в занимаемом ею месте многое казалось бы ей странным и безрассудным⁵⁴⁷. Как незаслуженные, так и заслуженные страдания прекрасны. Когда огнем сжигается тело стойкого человека, предпочитающего муки бесчестному поступку, перед нами открывается несравненная духовная красота мужества и терпения. Когда этой казни подвергается разбойник за свои жестокости, мы с одобрением видим осуществление порядка законов⁵⁴⁸. Страдание согрешившей души есть вид красоты, потому что она находится в таком состоянии, в каком ей должно быть. Несчастливая и бедствующая душа лучше и прекраснее удовлетворенного червяка, а сколько красоты даже в теле этого червяка, в соотношении его членов и в повиновении, которое оно оказывает своей душе⁵⁴⁹. Прекрасны и вечные наказания отверженных Богом духов, ибо, что может быть величественнее

—349—

вздыхающегося и блистающего светом геенского огня?⁵⁵⁰ Мы неразумно скорбим при виде смертности, которая господствует в области низших благ, пожирает животных, лишает нас тех, кого мы любим. А между тем именно из этой непрекращающейся смены живых существ и вещей складывается ритм вселенной и красота в течении веков. Исчезающие и вновь возникающие смертные тела подобны отдельным буквам и слогам в приятной песенке: для того, чтобы она могла произвести эстетическое впечатление в целом, необходимо, чтобы части ее постоянно рождались и тотчас же умирали⁵⁵¹. Таким образом бл. Августин ищет оправдания для всего тяжелого и терзающего наше сердце в красоте, в эстетическом понимании природы и жизни. Замечательно, что все аналогии,

которыми он так охотно в этом случае пользуется, взяты из области искусства и особенно из области изящной литературы. В этом сказывается не только ее любитель, но и преподаватель теории красноречия. Эстетический характер теодицеи бл. Августина можно было бы отнести не столько на долю его личности, сколько на счет влияния неоплатонизма, если бы против этого не говорил пример того же Оригена. Теодицея бл. Августина, действительно, очень близка к неоплатонической, и нет сомнения, что она сложилась под влиянием философии Плотина. Учение его неоплатоника о добре и зле также проникнуто эстетическим духом. Но не нужно забывать, что и Ориген стоял в зависимости от неоплатонизма. Правда, он не был знаком с Эннеадами, но он был учеником Аммония Сакка, вдохновившего также и автора Эннеад. Учение Аммония не могло в значительной степени отличаться от той философской системы, которую изложил письменно его знаменитый ученик. Хотя Ориген не читал Плотина, а был знаком лишь с Аммонием, однако в своей метафизике, в своем учении о Боге и божественных ипостасях, в своей космологии и эсхатологии он стоит гораздо ближе к Плотину, чем бл. Августин, который читал его сочинения. Это указывает на общность источ-

–350–

ника для философии как александрийского учителя, так и неоплатоника, а вместе с тем убеждает и в том, что системы Аммония и Плотина различались между собою лишь в частности. Ориген, таким образом, был знаком с теодицеей неоплатонизма не хуже Августина, но, в силу особенностей своего индивидуального характера, не усвоил ее эстетического элемента. Наоборот, бл. Августин проявил особую восприимчивость именно к этому элементу.

Бывают добродетели, которые глубоко коренятся в каких-то первичных основах личности и властно заявляют о своем существовании прежде, чем подрастающее дитя сознает их моральную ценность. Такой инстинктивной свежестью и непосредственностью отличалась правдивость бл. Августина. Школа, которую он прошел, менее всего могла способствовать развитию этой замечательной черты его характера. Гастон

Буасье в своей блестящей характеристике Цицерона следующими словами рисует тлетворный дух лжи, который господствовал в школах риториков и прививался их ученикам. «Адвокат прежних времен безразлично брался за все дела, изменял мнения при всяком процессе и считал для себя искусством и славою находить доводы для подтверждения всяческих софизмов. Молодой человек, обучившийся красноречию в древних школах, никогда не слышал в них, что надо говорить только по убеждению и сообразно своей совести. Ему говорили, что есть разного рода дела – честные и нечестные, но при этом не трудились прибавить, что нужно избегать последних. Напротив, ему внушали желание заниматься ими по преимуществу, преувеличивая заслугу, состоявшую в том, чтобы выиграть их. Научив его, как защитить и спасти виновного, не колебались указать ему и на средства замарать и обесславить честного человека. Таково было воспитание, получаемое у риториков учеником, который, вышедши из их рук, не терял случая приложить к делу их правила. Так он никогда не грешил тем, чтобы сохранить сколько-нибудь меры и сдержанности в своих нападках. Заставляя себя быть справедливым, он лишался бы одной из причин успеха среди этой подвижной и страстной толпы, рукоплескавшей

–351–

сатирическим изображениям и беспощадным укорам. В школах учили тому, что даже по уголовным делам надо выдумывать разные пикантные подробности для увеселения слушателей... Наконец, древний адвокат ни к чему так равнодушно не относился, как к своим собственным противоречиям. Говорят, что оратор Антоний никогда не давал записывать своих речей из опасения, чтобы ему не противопоставили сегодня его вчерашних мнений»⁵⁵². Влиянию школы подпадали даже такие выдающиеся люди, как Цицерон. Из христианских писателей ближе всех принял к сердцу уроки риториков бл. Иероним, и это составляет темную сторону его незаурядного литературного таланта. Резкие нападки на противников в его полемических сочинениях, так неприятно

поражающие современного читателя, крайности пера в сочинениях против Руфина, смутившие в свое время всех благомыслящих людей на Западе, преувеличения в доказательстве чисто церковного тезиса о преимуществах девства в сравнении с браком в сочинении *против Иовиниана*, побудившие друзей автора в Риме скупать и уничтожать списки этого неудачного произведения, – все это было не столько делом страстного темперамента Иеронима, сколько печальной данью, которую он заплатил воспитавшей его школе. Так сильно было ее влияние и так неизгладима печать, налагаемая ею на характеры. Но бл. Августин прошел через нее незапятнанным в этом отношении. В школу ритора он поступил еще совсем незрелым юношей, без образования, без навыков, без твердых нравственных принципов. Сюда он принес с собой только врожденную, инстинктивную прямоthu духа и правдивость, в которых нашел достаточный оплот против всех соблазнов школьной среды. Состоя в дружественных отношениях с преподавателями и товарищами, разделяя их заносчивость и самомнение, он не терпел их легкомысленного и поверхностного отношения к истине, с отвращением смотрел на приемы полемики, которые здесь рекомендовались, и на издевательства над неопытным чистосердечием, в кото-

–352–

ром черпали зложелательное наслаждение⁵⁵³. Когда он сам стал преподавателем красноречия в Карфагене, то постарался дать своим урокам совершенно другое направление и влить в них совершенно другой дух. Он внушал своим слушателям, что они никогда не должны обращать своего искусства хорошо говорить против невинного⁵⁵⁴. Таков же был бл. Августин и в своих отношениях к людям. Всякое вероломство возбуждало в нем крайнее негодование. Чтобы убедиться в этом, достаточно прочесть строки, в которых он описывает поведение римских школяров, скромно и старательно слушавших лекции частных преподавателей, но исчезающих вместе с приближением срока вносить гонорар⁵⁵⁵. Наоборот, искренность и прямоту души примиряли его с человеком, к которому при других обстоятельствах он отнесся бы с безусловным осуждением.

Когда он обратился к Фавсту за разъяснениями, которые могли бы примирить астрономические данные с астральными мифами манихейства, а знаменитый глава секты откровенно сознался ему, что не осведомлен в подобного рода вопросах, то этой искренностью он подкупил Августина и снискал его дружеское расположение⁵⁵⁶.

Его собственные сочинения носят на себе печать общепризнанной искренности. В этом отношении особенно поражает его Исповедь. В подобного рода произведениях автору обыкновенно очень трудно бывает сохранить полную объективность, потому что, очень часто даже помимо сознания, его пером руководит скрытая в глубинах души мысль о том, как к нему отнесутся люди на основании сделанных им признаний, и он непроизвольно начинает прикрашивать себя. Есть пороки, в которых не стыдно бывает сознаться, и есть вещи безразличные, при воспоминании о которых краска заливает лицо. Поэтому, первые обыкновенно облачают в приличную одежду, а о вторых совсем умалчивают. В Исповеди бл. Августина,

—353—

напротив, нет никаких следов задней мысли. С замечательным чистосердечием рассказывает он о самых сокровенных изгибах чувственности, в оковах которой он так долго томился.

Говорят, что чем выше, сложнее и полнее психическая жизнь существа, тем острее чувствует оно страдание и удовольствие. Восходя от простейших животных к высшим и более организованным, от животных к человеку, от человека мало одаренного, с едва пробуждающимся, дремотным сознанием, к человеку с сложной и тонкой душевной организацией, живущему полнотой внутренней жизни, мы можем видеть как постепенно расширяется круг возможных страданий и наслаждений, как постепенно повышается чувствительность к боли и острее становится экзальтация наслаждений, как, соответственно этому, сама жизнь приобретает все более и более ценности. Личность бл. Августина подтверждает это наблюдение. Его необыкновенная одаренность и общая

напряженность всех его сил выражаются и в той интенсивности, с которой он переживал страдания и наслаждения.

Внешняя жизнь бл. Августина протекла гладко, без потрясений, без жестоких ударов судьбы, без крупных несчастий и безнадежных разочарований, сокрушающих силу характера и энергию личности. Большинство людей с меньшей впечатлительностью и более узкими требованиями, предъявляемыми к жизни, в его положении чувствовали бы себя удовлетворенными и благословили бы свой жребий. Но для Августина его жизнь до обращения представляется сплошной горечью и несчастьем. Муки ревности и домашних ссор, потеря друга, необходимость искать расположения сильных людей, безуспешность попыток повысить подняться над толпою и создать для себя положение, соответствующее талантам, ощущаются им крайне болезненно. Чтобы понять остроту этих чувств, достаточно одного примера, который является в высшей степени характерным для Августина и его отношения к боли страданий. Мы разумею впечатление, которое оставили в нем годы детства. Детство Августина было счастливо. У него были хорошие родители, которые ничего для него не жалели; он вырос в атмосфере любви и нежности; он никогда не

—354—

испытал нужды в необходимом; жизнь дарила ему радости. Но суровость школы, которую он прошел, омрачила все. Телесные наказания, жестокие и часто несправедливые, были невыносимы для впечатлительного мальчика. Со всем жаром детской беспомощности молил он Бога, чтобы Он спас его от побоев. Особенно обижало его то, что, страдая от наказаний, он ни в ком из взрослых не встречал сочувствия, а видел отовсюду лишь самое легкое и шутливое отношение к своим детским несчастьям⁵⁵⁷. Мы еще встречаем людей, получивших воспитание в наших дореформенных, не менее суровых школах. В их рассказах из пережитого в детстве, до глубины души возмущающих наше чувство, очень часто не слышится ни обиды, ни особой горечи, а скорее какое-то странное удовлетворение. Они со всем примирились. «Что прошло, то

стало мило». Но тонкая чувствительность Августина никогда не примирилась с розгой. Теоретически он включил ее в свою общую оптимистическую концепцию мира. Подобно прочим мыслителям древности, сердце, которых возмущалось при виде жестокости и несправедливости социальных отношений, ему не приходило в голову, что быт общества может быть изменяем просвещенной и человеколюбивой волей народа. Своим умом он признал впоследствии необходимость и пользу телесных наказаний в школе⁵⁵⁸. Но чувство его не переставало протестовать. Детство не было для него порою золотых снов, обвеянных любовью и безмятежностью, дорогим воспоминанием, на котором отдыхает душа, усталая в страде, жизни.

«Детство веселое, детские грезы,
Только вас вспомнишь, улыбка и слезы»...

Чувство, выразившееся в этих словах поэта, было совершенно чуждо Августину. О своем детстве он говорит с удивительною горечью и выражает твердую уверенность, что всякий, кому предложили бы на выбор или умереть, или вновь пережить свое детство, без всякого колебания предпочел бы смерть⁵⁵⁹.

—355—

Но если страдания ощущались Августином крайне болезненно, то и наслаждения всецело захватывали его. Утехи чувственной любви, радость победы, восторги откровения мысли, любовь к друзьям и близким, экстазы религиозного чувства повергали его в сладостный трепет, о котором дает понятие несравненная лирика его сочинений. Поэтому счастье и блаженная жизнь всегда казались ему пределом всех желаний и последнюю целью всех усилий. В бесконечном разнообразии человеческих стремлений, вкусов, пристрастий он находил лишь одно всеобщее желание и одну еще признанную истину, которую не в силах поколебать никакой скептицизм: все хотят счастья и блаженной жизни⁵⁶⁰. Это аксиоматическое положение, подражая Цицерону, он берет очень часто исходной точкой для своих логических построений. Когда одна, знатная и осторожная дама, Проба, опасавшаяся, как бы неуместной молитвой не навлечь

на себя несчастья, обратилась к Августину за советом, он ответил ей, что следует молиться только о блаженной жизни, которой желают и добрые, и злые, но достигают одни добрые. Скорбь и радость сообщили полноту его жизни, и за это он любил и ценил ее. Само бытие было для него сопряжено с таким наслаждением, что он желал лучше переносить какие угодно страдания, но все-таки жить, чем найти успокоение в лоне совершенного небытия. Он отказывался верить, чтобы серьезно можно было предпочитать небытие жизни, исполненной бедствий⁵⁶¹. Самоубийство казалось ему необъяснимым заблуждением, против которого восстает и разум, и чувство. Нельзя разумно отдать предпочтение небытию перед бытием⁵⁶². Не может чувство пожелать уничтожения: когда бедствия и нестерпимые страдания толкают человека на самоубийство, то его чувство ищет не уничтожения, а покоя. Но покой не есть отсутствие бытия, а наоборот, его высшая форма, так как в нем нет постоянного частичного умирания, с которым сопряжена непре-

–356–

рывная изменчивость движения⁵⁶³. Августин любил жизнь и находил, что чем сильнее у человека жажда жизни, тем ближе к нему блаженство вечности. Кто жадно стремится к бытию, тот не удовлетворяется бегущими мгновениями земных радостей, не мирится с краткостью настоящей жизни, а страстно желает жизни вечной и блаженства непреходящего⁵⁶⁴. Эта ненасытная жажда бытия и наслаждений, так характерная для Августина, служит основной идеей всей его жизни, развития философии. Его жизнь представляет собою сначала мучительные поиски счастья, потом спокойное обладание им в предчувствии блаженной вечности. Его философия есть учение о благе, обеспечивающем это блаженство, о благе высшем и о благах средних и низших, о познании относительной ценности благ, о вечном бытии высшего блага и происхождении благ низших, об отпадении от блага и возвращении к нему.

Таковы выдающиеся черты личности бл. Августина, послужившие естественными данными для его последующего развития. Но кроме их, направление его личных исканий

предопределялось ранними впечатлениями детства и влиянием среды, о котором теперь необходимо сделать несколько замечаний.

II. Влияние воспитания

Некоторые исследователи пытаются объяснить религиозную драму бл. Августина двойственностью влияний, под воздействием которых он находился. В нем видят типическое отображение контрастов африканского общества того времени. Указывают на то, что в этой среде язычество сталкивалось с христианством, чудовищный разврат умиравшей религии с святостью и аскетическим самоотречением новой, люди, преданные противоестественным порокам, с святыми, отказавшимися от всего ради высоких идеальных благ, каковы Тертуллиан, мученик Ки-

–357–

риан, монахи и подвижники. Эти контрасты общества, продолжают они, Августин с самого своего рождения мог наблюдать в родной семье, так как отец его был язычник, а мать святая⁵⁶⁵. К сожалению, эта заманчивая и многообещающая концепция не находит для себя оправдания в Исповеди бл. Августина. Общественные контрасты, на которые в этом случае ссылаются, не могли положить глубокой печати на личность бл. Августина уже потому, что они не были ему известны. Ранее крещения личность Тертуллиана и св. Киприана так мало занимали его, что он при всем своем огромном интересе к литературе, не позаботился ознакомиться с их сочинениями. Монашества в то время в Карфагене еще не было, и о существовании христианских подвижников бл. Августин узнал лишь в Милане незадолго до своего окончательного обращения⁵⁶⁶. В самой семье бл. Августина разлад между языческим и христианским элементом был далеко не так велик, как это обыкновенно представляют. Правда, отец Августина, Патриций, был язычник, но не столько по убеждению, сколько по рутине и приспособляемости к требованиям жизни. Во всяком случае мы не замечаем в нем и тени фанатизма. Чуждый идеальных порывов, он более всего ценил блага настоящей жизни. К тому же он не отличался семейными добродетелями и

не был безупречен в отношении супружеской верности. Наделенный от природы горячим и вспыльчивым темпераментом, он не считал нужным сдерживать и контролировать себя в минуты гнева, но он был человек не злой и легко уступал внушениям благоразумия, когда гнев переставал ослеплять его⁵⁶⁷. Мать бл. Августина, Монника, происходила из христианской семьи и была воспитана старушкой няней в самых строгих правилах. В раннем детстве ей не позволяли есть и пить даже воду иначе, как за столом, когда к нему сходились все, и это приучило

—358—

ее к терпению, которое ей очень пригодилось впоследствии⁵⁶⁸. Став женой необузданного в гневе Патриция, она сумела победить его своей кротостью и уступчивостью. Она примирялась даже с его беспорядочной жизнью, и ценою такого самопожертвования был обеспечен семейный мир⁵⁶⁹. В конце концов ее нравственное превосходство одержало полную победу: под конец своей жизни Патриций сделался христианином и совершенно изменился нравственно⁵⁷⁰. Такова была семья, в которой бл. Августин получил первоначальное воспитание. Ее двойственность не представляла собой чего-либо чрезвычайного, способного поражать воображение далее впечатлительного ребенка. И в христианском обществе всех времен и народов семьи с равнодушным к религии отцом и благочестивой матерью встречаются на каждом шагу. Каково же было влияние того и другого супруга на бл. Августина в его детстве?

Конечно, отец не мог внушить Августину ни христианской веры, ни христианских идеалов. Напротив, он несомненно способствовал развитию в мальчике тщеславия и честолюбивых стремлений и без того в нем естественных, так как то и другое обыкновенно служит искушением таланта. Видя выдающиеся способности сына, этот небогатый житель Тагасты, к великому удивлению своих сограждан, не жалел ничего, чтобы дать ему вполне законченное образование и помочь достигнуть впоследствии обеспеченного и почетного положения в обществе⁵⁷¹. Но он не проявлял никаких забот о воспитании его

нравственного характера. Когда у юноши проявилась чувственность, а вместе с нею и пороки, отец втайне этому сочувствовал⁵⁷². Но и Монника в то время далеко еще не достигла высоты христианского настроения, на которой она стояла во время беседы с сыном в Остии незадолго до своей смерти. Нужен был ряд тяжелых испытаний, годы тревог о судьбе любимого сына, годы молитв о нем и

–359–

слез, нужно было, наконец, обратное влияние Августина, обратившегося к церкви, чтобы все земное стало для нее безразличным. По выражению бл. Августина, в то время она, хотя уже убежала из самого средоточия Вавилона, но все еще продолжала ходить по его окраинам⁵⁷³. Она вполне одобряла и поддерживала честолюбивые планы мужа, и сама очень заботилась об образовании и будущности сына, не находя в этом ничего противного требованиям христианской совести. И ее более всего занимала карьера сына. Как христианка, она не могла одобрить распущенности, которую со скорбью стала замечать в поведении молодого человека, и убеждала его, по крайней мере, не доводить дела до физической связи с женщинами и особенно не посягать на женщин замужних, так как церковь относилась с особенной строгостью к прелюбодеянию, разрушающему счастье и мир семейного очага. Но в своих заботах об охране целомудрия юноши, она не решалась применить к нему ту меру, которую в этом случае рекомендовала церковь и которую впоследствии единственно целесообразной считал сам бл. Августин – женитьбу, потому что в этом она видела препятствие к его дальнейшему образованию. Ранний брак положил бы конец всем мечтам о мирских успехах сына⁵⁷⁴. После смерти мужа, несмотря на стесненное материальное положение, Монника поддерживала Августина своими средствами, чтобы дать ему возможность пройти до конца высшую школу в Карфагене⁵⁷⁵. Таким образом между Патрицием и Монникой царило полное согласие в вопросе об образовании сына и его конечной цели, и если тщеславие Августина развивалось под влиянием домашних

впечатлений, то ответственность в этом ни в каком случае нельзя возлагать на одного отца.

Областью, в которой с особенною силою сказалось влияние матери на Августина, была религия. Благодаря ранним впечатлениям детства, несмотря на свое поразительное незнакомство с учением церкви, несмотря на свою самоуве-

—360—

ренность, несмотря на все свои заблуждения, в глубине души он всегда оставался христианином. Мать научила его молиться и внушила неискоренимое благоговение к имени Иисуса Христа. Когда в школе мальчику угрожали наказания, он обращался с трогательной молитвой к Богу⁵⁷⁶. Подвергшись в детстве опасной болезни, он потребовал крещения с необычайной для этого возраста силою чувства. Но в состоянии его здоровья произошло улучшение, и крещение, по обычаю того времени, было отложено до более зрелого возраста⁵⁷⁷. Чтобы яснее представить сущность религиозных исканий бл. Августина нужно теперь же установить их неизменную основу, — те верования, которые были внушены ему матерью и которые никогда его не покидали.

Прежде всего, нужно иметь в виду, что бл. Августин никогда не был язычником. От самого рождения он был зачислен в ряды оглашаемых, осенял себя крестным знамением и вкушал освященную соль в дни Пасхи⁵⁷⁸. Поэтому свое присоединение к секте манихеев он ощущал, как отпадение от католической церкви, к которой принадлежал ранее⁵⁷⁹. По воскресным дням он посещал богослужение⁵⁸⁰. Содержание его молитв, отзвук его сердечных желаний, менялось, но он никогда не переставал обращаться с ними к Богу⁵⁸¹. В язычестве с его политеизмом он никогда не находил ничего привлекательного. Боги народной религии в его глазах были демонами и не возбуждали в нем ничего, кроме безграничного презрения. Если иногда он и упрекает себя в служении демонам, то под ним он всегда понимает подчинение темным силам своей воли, совершающей грех перед Богом, а от такого идолослужения не свободен ни один христианин⁵⁸². Его отношение к языческому культу

характеризует один случай, относящийся к тому времени, когда он уже примкнул к манихеям. Однажды он за-

—361—

думал принять участие в публичном состязании и прочесть в театре свое стихотворное произведение⁵⁸³. В подобных случаях было в обычае обращаться к помощи магии, чтобы обеспечить себе покровительство богов и направить их нерасположение в сторону противников. Сохранились заклинательные таблички, изготовленные на свинце по заказу одного циркового наездника, не надеявшегося иными средствами восторжествовать над своими соперниками⁵⁸⁴. Даже церковь считалась с этим суеверным обычаем. В житии преп. Илариона рассказывается, как христианский наездник при помощи воды, освященной преподобным, разрушил чары своего языческого соперника и одержал над ним победу на состязании⁵⁸⁵. Поэтому совершенно в духе того времени один гадатель предложил Августину свои услуги перед его выступлением, обещая за известную плату обеспечит ему помощь демонов и победу. Но молодой ритор с презрением отверг это предложение заявив, что для него омерзительны подобные таинства и что он не позволил бы убить даже мухи, чтобы такую ценою купить себе победу⁵⁸⁶. Он не хотел, чтобы за его успех была принесена жертва демонам⁵⁸⁷. В противоположность этой языческой магии, Августин с увлечением предавался астрологии, но только потому, что не усматривал в ней никакой связи с культом богов народной религии: здесь не было не жертвоприношений, ни призывания духов, ни молитв, обращенных к демоническим силам⁵⁸⁸.

Не имея ничего общего с язычеством, бл. Августин никогда не был и совершенно безрелигиозным. Основные истины христианской веры глубоко коренились в его душе

—362—

и из ее недр руководили его мышлением и волей. Иногда тверже, иногда слабее, но всегда и неизменно он верил, что Бог существует, что Он заботится о нас и, будучи невидим, слышит наши молитвы. В этой уверенности его не могли поколебать никакие философские доводы⁵⁸⁹.

В своих самостоятельных религиозных исканиях бл. Августин всегда руководился христианским понятием о Боге, которое было внушено ему в детстве и имело для него значение аксиомы, истины самоочевидной и не подлежащей критике.

С самого своего детства в течение всей своей жизни он неизменно хранил христианское понятие о Боге, как Существо всеобъемлющем, неограниченном, чуждом несовершенств и недостатков, великом, абсолютном⁵⁹⁰. Это все превосходящее величие рисовалось ему в терминах как нравственного, так и метафизического характера. В годы своей молодости он считал необходимым свойством Бога Его безграничную протяженность в пространстве, и если иногда мирился с представлениями, ведущими к признанию пространственной ограниченности Божества, то лишь неохотно и только в надежде, путем этой уступки избежать более, как ему казалось, оскорбительного для Бога мнения, признающего Его виновником зла. Исходя из идеи абсолютной святости Бога, он был твердо убежден, что Бог не может быть причиной зла, что на вопрос о происхождении зла необходимо отвечать так, чтобы этот ответ исключал всякую мысль о Боге, как источнике греха. Противоположное мнение было равносильно в его глазах нечестию и хуле на Бога. Из понятия о Боге, как существе абсолютном, вытекала далее идея Его неизменяемости, недоступности какому бы то ни было насилию и страданию. К этому убеждению Августина приводила самоочевидность того положения, что не подлежащее порче насилию и разрушению лучше и выше того, что подлежит им. Если Бог есть Существо самое лучшее, то Он должен быть выше изменяемости⁵⁹¹. Колебания Августина в

—363—

понятии о Боге касались только Его природы и свойств Его субстанции⁵⁹². Далее, ему сначала не было ясно, что идея неограниченности и абсолютности Бога исключает дуализм. А это обстоятельство с несомненностью доказывает, что своим понятием о Боге он был обязан не прямому влиянию христианской литературы, а косвенному – через христианское сознание матери, через церковную проповедь, через всю христианскую среду, воспитанную этой литературой, и, в свою

очередь, воспитывавшую в том же духе его религиозное чувство.

Кроме уверенности в бытии, неограниченности и абсолютном совершенстве Бога, бл. Августин всегда хранил веру в бессмертие души и загробное воздаяние⁵⁹³. Но признание всех этих тезисов само по себе еще не служит доказательством христианского воспитания и христианских чувств человека, исповедующего эти убеждения. Их могли разделять и иудеи, и неоплатоники. Но в Августине эпохи его исканий нельзя видеть просто философа, желавшего оставаться в пределах религии, которая могла быть приемлема для всех систем и сект. По своему внутреннему настроению, но своему сердечному отношению ко Христу он всегда был христианином. Правда, его воззрения касательно природы основателя христианства сменяли друг друга – он признавал Искупителя то эманацией светлого начала, принявшей вид человека⁵⁹⁴, то простым человеком, наделенным необыкновенною мудростью и справедливостью⁵⁹⁵, то, наконец, воплощением Божественного Логоса, – но самая личность Христа была ему дорога и всегда внушала к Себе любовь и религиозное почитание⁵⁹⁶. Священное имя Христа Спасителя он всосал с молоком матери и ничто не могло искоренить в нем обаяние этого имени⁵⁹⁷. В Лице И. Христа он любил и почитал своего Спасителя, и был глубоко убежден, что откровение, данное Им, есть

–364–

единственный путь к Богу, и что без веры во Христа невозможно спасение.

Мы собрали рассеянные на страницах Исповеди черты неизменных верований бл. Августина, которые руководили его религиозными исканиями. В одном месте, однако, сам автор перечисляет все отмеченные нами тезисы, именно как содержание своей всегдашней веры: «Ты не попустил, говорит он, никаким волнам помышлений поколебать меня в вере, что Ты существуешь, что субстанция Твоя неизменяема, что есть Промысл Твой и Суд Твой о людях, и что во Христе Сыне Твоем, Господе нашем... Ты положил путь спасения для

человека, путь к той жизни, которая наступит после этой смерти»⁵⁹⁸.

Таким образом, бл. Августин вовсе не был человеком без догмата, скептиком, для которого нет ничего несомненного, свободомыслящим, не связанным никаким авторитетом. В своем переходе от одной доктрины к другой в сущности он искал более глубокого понимания христианства, в безусловной истинности которого он был заранее уверен. Потому то, когда обстоятельства духовного развития ставили его в необходимость из многих путей избрать один и в его направлении продолжать движение, он никогда не остановился на философии и не отдал себя под ее руководство. На свои вопросы он всегда в таких случаях искал ответа в религиозных учениях и притом говоривших от имени Христа. Ни одна система, как бы красноречива и основательна она ни была, не могла удовлетворить его, если он не находил в ней спасительного имени Христа⁵⁹⁹.

И. Попов

Россейкин Ф.М. Константинопольский Собор 867 г. // Богословский вестник 1915. Т. 1. № 2. С. 365–394. (1-я пагин.)

–365–

Протест Фотия против действий латинской миссии был широко поддержан светским византийским правительством, интересы которого, с потерей церковного единения с Болгарией, страдали в не меньшей степени. Посольство Льва, Доната и Марина, после остановки в Болгарии, еще не успело достигнуть границ Византии, а в К-поле уже знали о болгарских событиях, и правительство распорядилось не пропускать послов через границу. Начальник пограничного округа Феодор заявил легатам, что император в их услугах не нуждается, и обошелся с ними вообще сурово⁶⁰⁰. Если такой встречи послы папы могли ожидать, то уже полной неожиданностью явилось для них предложение подписать присланную из К-поля записку с изложением веры (*libellus fidei*) и анафематствованиями латинских заблуждений и требование представить рекомендательные грамоты к патриарху Фотию⁶⁰¹. Ни того ни другого легаты сделать не могли и, проведя у границы 40 дней, повернули обратно.

Византийское правительство осталось очень недовольно болгарами за пропуск легатов через их страну⁶⁰², и что-

–366–

бы разрушить состоявшийся союз Болгарии с Римом, императоры Михаил и Василий отправили князю Борису письмо с обличением латинских заблуждений, список которых, сравнительно с Окружным посланием, пополнен был еще обвинением, будто у латинян миро делается из речной воды⁶⁰³. Вместе с письмом, в Болгарию попали какие-то полемические статьи греков, где латинянам предъявлялись обвинения в том, что они на Пасху возлагают на престол, вместе с телом Господним, мясо ягненка, что у них клирики бреют бороды и что дьяконы возводятся в сан епископа, минуя степень пресвитера⁶⁰⁴. Между прочим, там же встречались и мысли,

клонившиеся к умалению папского примата: греки говорили, что привилегии римской кафедры перенесены на к-польскую, вместе с перенесением в К-поль императорской столицы. Эти сочинения как и письмо, были переправлены позднее болгарами в Рим к папе и послужили для последнего поводом высказаться о выступлении его миссии против восточного обряда. Николай встал всецело на сторону миссионеров, и в октябре 867 г. обратился к западному епископату, с Гинкмаром Реймским во главе, с призывом к литературной полемике против греков⁶⁰⁵, превратив, таким образом, частный конфликт в общее столкновение восточной и западной церквей.

Если к-польское правительство так энергично вмешалось в церковный спор, то это понятно: оно отстаивало свои политические интересы, не говоря уже о том, что оно не могло быть вполне равнодушным и к интересам церкви. По всему следовало ожидать, что светская власть будет со всею разрушительностью поддерживать меры Фотия в предпринятой им борьбе с латинской миссией и папой Николаем.

Основной из этих мер является предположенный в

–367–

К-поле собор с участием представителей восточных патриархов, приглашением на который и служило Окружное послание.

Так как энциклика могла быть разослана лишь в начале 867 года и требовалось известное время на проезд уполномоченных восточных патриархов, то собор не мог состояться раньше начала лета того же года⁶⁰⁶. Собор-

–368–

ные заседания закончились к сентябрю, и в момент дворцового переворота 24 сентября послы византийского правительства и патриарха уже везли соборные акты в Италию.

Воспроизвести точную и обстоятельную картину деятельности собора представляется невозможным, так как его

–369–

акты не сохранились⁶⁰⁷. Однако церковно-политический момент, создавшийся теперь для византийского правительства, церкви и патриарха, был сам по себе так ясен и диктовал столь

определенный образ действий, что программа собора и его основные результаты могут быть угаданы наперед. С другой стороны, сохранившиеся у разных писателей, правда, исключительно враждебных Фотию, отзывы о соборе дают возможность, отбросив преувеличения и искажения, проследить его основные моменты с удовлетворительной подробностью.

В созвании собора оказывалось заинтересованным не только церковное, но и светское правительство. Императоры Михаил и Василий уже писали болгарскому князю письмо с целью предостеречь его от латинских заблуждений и, несомненно, в надежде вернуть Болгарию к союзу с Византией. Та же самая цель, с политической стороны, была у предполагаемого собора: Фотий выражает уверенность, что по соборном осуждении заблуждений, явится надежда снова вернуть болгар к преданной им вере. Естественно, если правительство приняло в соборе ближайшее участие, и заседания шли в присутствии императоров, с Михаилом, конечно, заодно действовал⁶⁰⁸ и Василий⁶⁰⁹.

Заинтересованность правительства в соборе, поддерживаемая еще и личным раздражением Михаила против папы Николая⁶¹⁰, должна была облегчить Фотию организацию соборной работы.

Чисто церковные цели собора официально объявлены в энциклике Фотия. Это – обсуждение деятельности латинских

–370–

миссионеров в Болгарии и введенных ими обрядово-догматических новшеств, а равно суд над папой Николаем по жалобам на него из Италии. Так как деятельность миссионеров уже нашла себе осуждение на поместном к-польском соборе, то в этом пункте новый собор должен был примыкать непосредственно к первому. Принятые на поместном соборе мнения и решения по столь важному вопросу, как о не правоверии представителей латинского клира, хотели сделать более авторитетными, подтвердив их голосом всей восточной церкви. В этих целях и представлялось совершенно необходимым привлечь к делу уполномоченных трех восточных

патриархов, и только ради их присутствия и имело смысл созывать новый собор.

Представлялось ли это привлечение возможным при тогдашних отношениях Востока к К-полю, и не была ли энциклика Фотия призывом, на который тщетно было ожидать ответа?

Достаточно напомнить, что в описываемое время три восточных патриарха находились под властью арабов, чтобы уяснить, в каких отношениях они могли стоять к могущественной единой империи. Порабощенное христианское население Востока, уменьшившееся численно за отпадением многих в ислам, униженное религиозно, ограниченное в своих гражданских правах и истощаемое материально налогами⁶¹¹, могло ждать себе помощи, за дальностью христианского Запада, только от православной Византии. Еще тяжелее было положение собственно церкви. Разделяя с мирянами тяготы их бесправия, она несла нелегкую и опасную обязанность спланировать христиан в общество и представлять их перед государственной властью. На церковь, между прочим, ложилась и тяжелая задача

–371–

служить в отдельных случаях посредницей между арабами и Византией, ходатайствуя перед греками, по поручению халифов, чаще всего о мусульманских пленниках. От Византии восточные христиане могли надеяться на поддержку в смысле заступничества перед халифатом, возможного в периоды мирных отношений между правительствами, а поработанные церкви ждали и непосредственной материальной помощи. Понятно, как должны были восточные патриархи дорожить своими отношениями с К-полем и с какой предупредительностью идти навстречу всем пожеланиям императора и патриарха⁶¹², если конечно, эти отношения не грозили раздражить арабов. Но взаимоотношения, возбужденные Фотием, были чисто церковного характера, и препятствий к ним со стороны халифа быть не могло⁶¹³, тем более что с января 866 г., когда на трон вступил халиф Мутазз,

военных столкновений между арабами и греками до сентября месяца, т. е. до смерти Михаила III, по-видимому не было⁶¹⁴.

Может быть, Окружное послание было встречено равнодушно на востоке, потому что оно было разослано от имени одного патриарха, а не византийского правительства, и могло не рассматриваться в качестве строго официального приглашения? Но нет решительно никаких оснований думать, чтобы предприятие Фотия не было поддержано правительством. Достаточно помнить, что от имени Михаила и раньше посылались письма по чисто церковным вопросам, напр.,

–372–

по делу Фотия в Риме. Приблизительно в то самое время, как писалась энциклика, Михаил и Василий отправляли в Болгарию письмо церковно-политического характера, как раз посвящённое вопросам, поднятым Фотием в его энциклике. Что император не относился равнодушно к подготовлявшемуся собору, видно из того, что он потом принимал личное участие в соборных заседаниях. Все это дает право предполагать, что в деле приглашения представителей восточных кафедр Фотий нашел самую широкую поддержку со стороны правительства, и восточные патриархи должны были считаться с приглашением чисто официального характера.

Но допустить, что Окружное послание не сопровождалось никакими правительственными грамотами⁶¹⁵ и приглашение шло от одного патриарха; это не лишало документ официального значения. К-польский патриарх в таком предприятии, как собор с участием всех патриархов, не мог выступать без соглашения с правительством, и его приглашение могло рассматриваться только как официальное. При том же столичный епископ всегда предполагался влиятельным перед лицом собственного правительства, и игнорировать его желания на востоке могли все менее. Ясно, что Восток не мог отклонить обращенную к нему просьбу.

Но может быть, наконец, восточные патриархи, при всей церковно-политической необходимости удовлетворить просьбу к-польского собрата, не находили возможным сделать это, так как в деле Фотия и Игнатия держались римской точки зрения и

видели в Фотии узурпатора, анафематствованного кафедрой Петра? Такого препятствия тоже не существовало: на востоке относились к Фотию как к законному патриарху. Уже сам факт обращения к восточным кафедрам может говорить за то, что Фотий знал о благоприятном их отношении к нему. В противном случае, наученный опытом с папой Николаем, едва ли решился он выступить с приглашением, на которое могло не последовать ответа, и тем поставить себя в

–373–

ложное положение. Еще при вступлении на кафедру он рассылал патриархам энтронистику, которая и должна была выяснить отношение к нему Востока. Если теперь он обращается туда вторично, это ясный признак, что он был уверен в благоприятном ответе. За то же говорит ряд других довольно ясных свидетельств.

В своем письме папе Николаю от 866 г.⁶¹⁶ Михаил III писал, что восточные кафедры⁶¹⁷ признают Фотия законным патриархом. Хотя Николай готов был заподозрить правильность сообщения⁶¹⁸, тем не менее, он серьезно был ими озабочен и писал на восток энциклики с целью помешать общению патриархов с Фотием. Судьба энциклик неизвестна. Во всяком случае, еще накануне своей смерти папа не имел уверенности, что восток стоит на его стороне⁶¹⁹, а патриарх александрийский Михаил в 870 г., в своем письме Василию Македонянину сообщал, что о к-польском споре между двумя патриархами он не осведомлен⁶²⁰. Если принять во внимание зависимые отношения патриархов к К-полю, то нужно думать, что император сообщал правду. Интересно отметить, что сам Николай прекрасно оценивал положение Востока и понимал, как естественно ожидать, что он примкнет к стремлениям К-поля. В упоминавшемся письме к Гинкмару⁶²¹ папа, выражая опасение, чтобы К-поль не распространил выдвинутых им против Рима обрядовых обвинений среди других церквей, замечает о восточных христианах и патриархах: «они угнетены лютыми и непрерывными притеснениями агарян, и через это может произойти, что или

–374–

обманутые (византийцами), или, при обещании им к-польских правителей сделать очень многое для их облегчения, будут вынуждены примкнуть к ним.” Об обмане папа упомянул, конечно, напрасно; в нем не было никакой нужды⁶²². Но само замечание его в основе своей вполне справедливо.

Более сведений имеется об отношениях между Фотием и антиохийской кафедрой. На 9 заседании собора 869 г.⁶²³ выяснилось, что блюститель антиохийского престола, эконоом Константин, писал какое-то письмо императору Михаилу и Фотию⁶²⁴. Кроме того, сохранилось письмо Фотия, адресованное Евстафию, патриарху антиохийскому⁶²⁵. В какие годы занимал кафедру Евстафий, точно неизвестно, но всего удобнее считать его современником первого правления Фотия⁶²⁶. Письмо свидетельствует о любви и дружбе, связывавшей двух патриархов, их взаимном желании увидаться друг с другом, препятствием чему является значительность отделяющего их расстояния и опасение врагов; тем не менее, Фотий ждет прибытия Евстафия. Все это вынуждает признать⁶²⁷, что антиохийская кафедра состояла в общении с Фотием⁶²⁸, и следовательно, не могла не послать своего представителя в К-поль. Трудно сомневаться, чтобы отказал в своем легате и патриарх иерусалимский⁶²⁹. Что касается александ-

—375—

рийского патриарха Михаила (859–872), то его отношение к К-полю менее ясно. Михаил писал в 870 г., что он не был осведомлен о споре двух патриархов. Тем не менее, отсюда еще никак нельзя заключать, что он не стоял в общении с Фотием и не участвовал в той или иной форме в соборе 867 г. Спор патриархов мог остаться ему неизвестным просто потому, что Византия ему ничего о нем не сообщала. В свое время он получил энтронистику Фотия, принял ее к сведению, но мог и не вступать в дальнейшую переписку. При всем том, общение подразумевалось само собой. Фактически оно могло ни в чем не выражаться, вплоть до получения в Александрии энциклики Фотия. На энциклику необходимо уже было ответить. Нет причин думать, что Михаил уклонился от участия в соборе: на это у него не было оснований, и это было бы неблагоприятно в его

положении⁶³⁰. Но трудно сказать, послал ли он на собор апокрисиария с такими же формально определенными полномочиями, с какими был отправлен в 870 г. архидиакон Иосиф⁶³¹; или же воспользовался каким либо случайным лицом, въехавшим в К-поль по другим делам, и не вдаваясь в соблюдение больших формальностей, поручил ему исполнить просьбу Фотия⁶³². Неизвестно также, чем завершилась поездка делегата. Ясно только одно, что акты собора не дошли до Александрии, как впрочем и никуда, потому что это не было в интересах Василия Македонянина, захватившего власть после сентябрьского переворота. Но Василий мог пойти и далее и, задержав акты, оставить патриарха Михаила в полном неведении

—376—

относительно к-польских событий лета 867 г.⁶³³, или же просто сообщить, что предполагавшийся собор не состоялся.

Как бы то ни было, но представители трех восточных кафедр не могли не быть посланы на собор.

Но быв отправлены, имели ли они достаточно времени чтобы прибыть в К-поль к лету 867 г.? Нужно думать, что имели. Как говорилось выше, болгарские события развивались быстро, и сведения о деятельности латинских миссионеров должны были получиться в Византии не позднее начала 867 г. Вслед за тем немедленно открылся частный собор Фотия, вероятно, еще до прихода легатов папы к византийской границе, почему их и не пропустили через нее. Если легаты стояли у границы 40 дней, это не значит, что Фотий получил возможность разослать энциклику лишь после их обратного ухода. Напротив, ему не было нужды терять время. Предложенная легатам для подписи записка с осуждением латинских заблуждений могла быть предъявлена им вскоре после их прибытия к границе. Как только они отказались ее подписать (а сделать это они должны были сразу, решительно и в окончательной форме), К-поль получал право разослать свое приглашение на восток⁶³⁴. Это могло произойти и не в апреле⁶³⁵, а в январе⁶³⁶. Судя по тому месту энциклики, где говорится, что один из представителей

«архиепископских и апостольских кафедр» уже прибыли, другие же ожида-

—377—

ются, нужно думать, что приглашение в Александрию было отправлено позднее, чем в Иерусалим и Антиохию. Возможно, что от одного из азиатских патриархов как раз в то время готовилась отбыть в К-поль депутация с теми или иными поручениями патриарха, о милостыне ли или о возвращении подлинных арабов; получив дополнительное поручение принять участие в соборе, депутация могла очень скоро явиться в К-поль и уже быть там, когда Фотий отправлял приглашение в Александрию. Это произошло бы еще ранней весной, а к началу лета должны были явиться представители второго азиатского патриарха. Вполне допустимо, что уполномоченные из Александрии прибыли позднее других, уже после открытия заседаний, как это было на соборах 869 г. и 879 г.⁶³⁷. Во всяком случае, времени для взаимоотношений с востоком от января и даже февраля до августа было вполне достаточно. В такой же приблизительно, даже если не меньший срок, как это известно из истории подготовительных работ к собору 869 г., Василий Македонянин получил уполномоченных из Антиохии и Иерусалима в 868 г.⁶³⁸, не смотря на то, что ему пришлось устраивать довольно сложные взаимоотношения с арабским правительством.

Объединяя все сказанное по вопросу об участии восточных кафедр на соборе 867 г., мы видим, что во 1-х, византийское правительство и патриарх были серьезно заинтересованы в привлечении на собор уполномоченных Востока; во 2-х, Восток по существу своих отношений к византийской империи, не мог не исполнить просьбы, изложенной в энциклике; в 3-х, отношение его к Фотию не ставило препятствий к участию в соборе; и в 4-х, времени для присылки уполномоченных было вполне достаточно. А если так, и если акты собора 867 г. свидетельствовали, что собор состоялся с участием восточных представителей, то не верить этому нет решительно никаких оснований.

—378—

Но в таком случае остается спросить: как было возможно, чтобы два года спустя, на собор 869 г., новые представители Востока объявили апокрисии 867 года не настоящими, не действительными, и даже производили следствие над лицами, представленными ими к-польским правительством в качестве лжелегатов 867 г.?

Чтобы объяснить это, необходимо опять припомнить те затруднения, какие создавались для правительства Василия и византийской иерархии переменной церковной политики. Эти же затруднения ложились и на восточные кафедры, насколько они принимали участие в соборе 867 г. Как Василий, подписавший акты 867 г., вынужден был пустить теперь в оборот выдумку о своей непричастности к собору, чтобы открыть себе возможность союза с Римом и избежать неприятной необходимости просить у папы прощения, так вместе с ним в таком же точно положении оказывались и восточные кафедры. Чтобы не оказаться в роли подсудимых вместо роли судей, на которую их приглашали, кафедры (мы имеем в виду главным образом антиохийскую и иерусалимскую) должны были идти тем же путем, каким пошел Василий, т. е. отказаться от собора 867 года. Апокрисии Антиохии и Иерусалима, Фома и Илия, уже объявили, вопреки правде, что их церкви никогда не признавали Фотия патриархом. Оставалось быть последовательными и довести дело до конца, т. е. отказаться и от собора 867 г. Очевидно, что они и сделали. Чтобы убедить легатов папы в своей полной непричастности к собору Фотия, в чем были в одинаковой мере заинтересованы как Василий, так и делегаты Востока, устроили на соборе допрос⁶³⁹ каким-то неизвестным лицам, которых хотели выдать за лжевикариев собора 867 года. Из допросов, однако, выяснилось, что допрашиваемые никакого участия в соборе не принимали и никаких подписей к актам не давали, да и этих актов не знают. При том же по своим духовным качествам и общественному положению они так мало походили на лиц, которых можно

—379—

Было бы уполномочить заседать на соборе или даже только выдать за уполномоченных, что следователи отпустили их с

миром как нищих и странников⁶⁴⁰. По-видимому, этих лиц привлекли к делу отчасти потому, что они носили те же имена, с какими были восточные представители 867 г., отчасти потому, что во взаимоотношениях с Фотием они все же состояли⁶⁴¹. Точку зрения Фомы и Илии принял, очевидно, и представитель Александрии Иосиф, хотя при допросе мнимого александрийского делегата Леонтия последний мог сообщить о себе только то, что он приехал из Александрии по собственному делу, а не как викарий патр. Михаила, и что Фотий посылал его в Рим с каким-то не ясно обозначенным в словах Леонтия поручением⁶⁴². Во всяком случае, собору не удалось отыскать подлинно тех людей, которые заседали в 867 г. с Фотием в качестве представителей Востока. Думается, что не сделали этого не потому, чтобы все поиски оказались тщетными, а потому, что не в интересах Василия и собора, за исключением легатов папы да, пожалуй, кучки строгих игнатиан было бы найти и допросить действительных участников собора Фотия: они явились бы решительно неудобными свидетелями, и уже во всяком случае для императора и многих других было лучше, чтобы на соборе таких свидетелей не было. Но так как легаты папы потребовали, чтобы лжевикарии были представлены и подверглись суду, то ради них и был устроен упомянутый выше допрос.

Чтобы понять, насколько в указанном колеблющемся и
—380—

противоречивом образе действий восточных кафедр не было ничего невероятного, следует заметить, что в последствии, при новой перемене церковной политики с восстановлением Фотия на кафедре, их делегаты принесли раскаяние за выступление против Фотия и участие в соборе 869 года⁶⁴³. И трудно бросать им решительный упрек за их непоследовательность и бесхарактерность⁶⁴⁴: они поступали под давлением тяжелой необходимости считаться с волей к-польского правительства и следовать переменам его планов и видов.

Итак, по понятным мотивам, собор 869 г. установил точку зрения на викариев 867 г. как на лжевикариев. Эта точка зрения

и легла в основу отзывов о них, даваемых другими авторами⁶⁴⁵. При всем том присутствие предста-

–381–

вителей восточных кафедр на соборе 867 г. не может подлежать сомнению.

Не было бы неожиданно, если бы в стремлении придать своим решениям больше авторитета, Фотий попытался

–382–

привлечь на собор и представителей западного епископата, по крайней мере, тех, чьи враждебные отношения к папе Николаю ему были известны. Если было мало надежды

–383–

восстановить их против латинских новшеств⁶⁴⁶, то вовлечь в борьбу с Николаем не представлялось бы невозможным. Сохранилось письмо Фотия к Иоанну Равеннскому⁶⁴⁷, из которого видно, что у патриарха и архиепископа были какие-то общие планы, хотя в решительную минуту Иоанн от них отказался. Фотий выражает в письме свое недовольство медлительностью Иоанна. Медлительность может вести к бесполезности, но лишь будучи благовременной, и тогда она стоит вне обвинений. Беспечный же человек является предателем добра и чести, когда он, под предлогом осторожности, строит себе келью уединения. Если подобное поведение Иоанна не причинило никакого вреда необходимому и прекрасному, то его медлительность – из осторожности; если же из-за промедления все пришло в полный беспорядок, то патриарх, хотя и воздержится от упреков и обвинений, но предоставит самому адресату подыскать имя его поведению. – Возможно, что после обнародования энциклики Фотий приглашал Иоанна на свой собор для суда над папой и ждал, что с ним явятся и все недовольные папой западные епископы. Иоанн медлил и, в конце концов, не осмелился примкнуть к Фотию. Собор состоялся лишь при участии иерархов Востока.

На заседаниях, открывшихся летом 867 г., присутствовали оба императора, весь сенат, представители патриархов и весь византийский епископат с Фотием во главе⁶⁴⁸.

–384–

Собор не мог быть не многолюдным. Если на собор 863 г. в храме Апостолов присутствовало, как обычно принимается, 318 епископов, то теперь это число могло повыситься как за счет присоединившихся к Фотию некоторых игнатиан, так и потому, что важность предполагавшихся к обсуждению вопросов должна была побудить Фотия привлечь к заседаниям возможно большее число членов. На фотиевом соборе 879 г. присутствовало 380 епископов; число епископов в 867 г. могло быть чем-нибудь средним между 318 и 380⁶⁴⁹. Присутствие синклита и значительного числа придворных чинов делало собор еще многолюднее и торжественнее.

Кто был председателем собора? Анастасий утверждает, что председательствовал Михаил; по Митрофану, председательствовали оба императора. Так как роль императоров на соборе ближе нам не известна, то и проверить Анастасия и Митрофана нет возможности. Может быть одно или несколько заседаний было посвящено обсуждению мер к возвращению Болгарии, и на этих заседаниях, действительно, председательствовали императоры, а названные писатели распространили их роль на весь вообще собор. Возможно и то, что Анастасий и Митрофан нашли нужным выдать за председательство простое присутствие императоров на соборе. Заседания, на которых обсуждались вопросы чисто церковного свойства, шли, нужно думать под председательством самого Фотия, который, несомненно, руководил всей вообще работой собора.

Остается неизвестным ни общее число соборных заседаний, ни их подробный ход. Занятия собора должны были сосредоточиться на обсуждении трех основных пунктов, намеченных в энциклике, каковы: 1. деятельность латинских миссионеров; 2. обрядовые и догматические уклонения, на-

—385—

метившиеся в их деятельности; 3, суд над папой Николаем. По первым двум пунктам решение было принято еще ранее на поместном соборе. Естественно ожидать, что их обсуждение и теперь протекало в тех же самых рамках, и приговор мог быть лишь тот, который содержится в энциклике. Деятельность

миссионеров, позволивших себе неуважительное отношение к восточному обряду и послуживших поводом к изгнанию греков из Болгарии, конечно была осуждена. Принесенное ими чтение символа с *Filioque*⁶⁵⁰ и перечисленные в энциклике обрядовые неправильности признаны противоречащими вселенскому вероучению и канонам⁶⁵¹. Возможно, что вслед за этим обсуждался вопрос о мерах к возвращению Болгарии, причем светское правительство имело в виду опереться на соборное осуждение латинской миссии, рассчитывая с помощью его произвести большее впечатление на болгар, чем через раннее посланное их князю письмо. Поднималась ли на этих заседаниях речь о 7 вселенском соборе, остается неизвестным.

Вторая половина заседаний должна была быть посвящена суду над папой Николаем. Обвинительный материал заключался в соборном послании и письмах, полученных Фотием из Италии, и устных жалобах, принесенных

—386—

оттуда же разными лицами, монахами и пресвитерами⁶⁵². Папу обвиняли «в жестоком самовластии, в нарушении законов священства, в извращении всех постановлений церкви.» К сожалению, подробную формулировку обвинений мы не знаем. Можно думать, что собору доложили известную записку Гунтера и Титгуда, дополнив ее показаниями других пострадавших от папы лиц, и что явившееся из Италии монахи и пресвитеры греческого происхождения указали на ряд обрядовых и канонических отступлений, настойчиво вкореняемых в латинской церкви папой Николаем⁶⁵³. Возможно, как это предполагает Гергенрётер, что папе было предъявлено и обвинение в оскорблении величества на основании его письма от 866 года⁶⁵⁴.

Митрофан передает в таком порядке суд над папой. Фотий представил собору обвинителей, жаловавшихся на папу, излагавших его преступления и требовавших над ним суда; представил он и свидетелей, подтверждавших обвинения. Однако, «обнаруживая поддельное расположение» к Николаю, Фотий заявил, что не следует судить обвиняемого заочно. Присутствовавшие архиереи говорили речи, как бы возражая

ему против папы, и, быстро побежденный ими, он допустил обвинения и пошел на их рассмотрение. В конце концов он обвиняет папу тысячами ложных вин (ἐπὶ μυρίοις⁶⁵⁵ ἐυχλήμασι)

—387—

и анафематствует со всеми общающимися с ним⁶⁵⁶. Анастасий добавляет, что Фотий подкупил обвинителей дарами, научив их говорить ложь, и выставил одних и тех же лиц и обвинителями и свидетелями. Вместо «бесчисленных» преступлений, он замечает лишь о «некоторых проступках» (quosdam excessus)⁶⁵⁷. Если оставить в стороне замечание о подкупленных свидетелях и ложных обвинениях, в которых Фотию не представлялось ни малейшей нужды, хотя бы он и был способен к ним прибегнуть, то в рассказе Митрофана и Анастасия можно усматривать отражение подлинного судебного процесса. Не по лицемерному расположению к Николаю⁶⁵⁸, а как юрист и канонист, Фотий, после предъявления собору свидетелей, требовавших суда над папой, должен был выдвинуть вопрос, можно или нельзя судить папу заочно. Он мог указать, что по общему правилу заочно не судят; но и сам он и другие члены собора не могли не знать, что это правило допускает исключения, как это и бывало раньше⁶⁵⁹. Собор мог признать, что протест западных епископов достаточно авторитетен, чтобы основываться на нем; при том же протест подкреплялся многими свидетелями, лично предстоявшими собору. Обрядово-канонические отступления, о которых рассказывали пришельцы из Италии, находили полное подтверждение в деятельности латинской миссии в Болгарии. Наконец, материал для обвинения в оскорблении величества правительство извлекало из собственного письма папы, хранившегося в государственных архивах К-поля. Принимая во внимание сказан-

—388—

ное, собор и нашел возможным произвести суд и вынести обвинительный приговор⁶⁶⁰.

Анастасий сообщает, что против приговора протестовало почти все собрание: все присутствующие, за исключением немногих любителей нечестия, восклицали, что вообще

несправедливо судить высшего первосвященника, а тем более, лицам, низшим его по сану, так как это противно и канонам, и церковному обычаю. Известие Анастасия не мирится ни с общим составом, ни с настроением собора, как оно наметилось уже на соборе подготовительном, ни с желаниями его руководителей, ни с интересами византийской церкви; ясно, что его нельзя признать достоверным⁶⁶¹.

По окончании заседаний, соборные акты были подписаны⁶⁶².

—389—

присутствующими духовными и светскими лицами, начиная с императоров и кончая членами сената.

По отношению к папе Николаю ни Фотий, ни правительство не думали ограничиваться одним соборным осуждением. Как сам Николай, осудив Фотия в Риме, настой-

—390—

чиво, в течение нескольких лет, добивался осуществления своего приговора в К-поле и удаления Фотия с кафедры, так теперь Фотий и, несомненно, правительство ищут фактического низложения Николая. Возможно, что Гунтер и Титгудь, сообщая о вражде императора Людовика II к

—391—

папе, подали Фотию мысль искать содействия Людовика. О попытках в этом направлении сообщают, отчасти противореча друг другу, Никита Пафлагон и Митрофан Смирнский. По Никите, Фотий склонял на свою сторону Людовика и его жену Ингельбергу блестящими дарами и обещанием провозгласить их в К-поле императорами

—392—

(βασιλεῖς)⁶⁶³, убеждая оказать ему содействие против Николая и силою изгнать папу из Рима⁶⁶⁴. По Митрофану, Фотий уже на соборе провозгласил Людовика императором и Ингельбергу августой и написал ей полное похвал письмо, сравнивая ее с Пульхерией и прося убедить мужа выгнать из Рима папу Николая, как низложенного вселенским собором, копию с актов которого он и отослал ей с дарами⁶⁶⁵. Показания Никиты и Митрофана требуют поправок. Если собор состоялся

при участии светской власти, которая имела личные счета с Николаем, то невероятно, чтобы дальнейшие взаимоотношения с Западом принадлежали

–393–

одному Фотию, а не правительству и Фотию. Пусть даже письмо было написано от лица одного Фотия; без ведома и согласия императора патриарх не мог ни присвоить императорский титул Людовику⁶⁶⁶, ни даже обещать ему сделать это⁶⁶⁷. Наконец, и «блестящие дары» указывают на торжественное посольство, которое можно было снарядить лишь при участии правительства. Ясно, что взаимоотношения с Людовиком были организованы совместно императорами и патриархом⁶⁶⁸. Но так как вопрос был более церковного, чем политического значения, то во главе посольства поставили двух епископов, Захарию Халкидонского и Феодора Лаодикийского.

Мысль восстановить Людовика против папы не могла считаться совершенно неосуществимой. Желательность политического союза с Византией в целях борьбы с арабами должна была делать Людовика внимательным к предложениям К-по-ля; признание императорского титула со стороны Востока⁶⁶⁹ явилось бы нелишним подкреплением для его шаткого авторитета на западе⁶⁷⁰; а его личные отношения к Николаю не были искренне дружественными⁶⁷¹.

–394–

При всем том, планам Фотия было не суждено осуществиться. К-польский дворцовый переворот дал новое направление византийской политике, и посольство Фотия было возвращено с пути Василием Македонянином.

Ф. Россейкин

Рождественский Д.В., свящ. Математическое доказательство необходимости бытия Божия (Пер. с фр.) ⁶⁷² / Пер. свящ. Д.В. Рождественского // Богословский вестник 1915. Т. 1. № 2. С. 395–429 (1-я пагин.).

–395–

Бытие Божие – истина математическая и последнее слово современной науки. Гирн

Предисловие. Характерные черты математического доказательства бытия Божия

Можно ли математическим путем доказывать бытие Божие? Нет, утверждают одни; да, отвечают другие. Мы решительно становимся на сторону последних. Мы всегда были убеждены, что бытие Божие можно доказывать математически и – способами очень простыми⁶⁷³. Мы верим, что Бог есть основание всякой истины; что, следовательно, всякая наука способна, в каждый данный момент ее развития, прославлять Его, возвещая о Нем; и мы полагаем, что странно было бы допустить, будто именно те науки, которые ведут к истинам наиболее достоверным, одни лишь бессильны содействовать торжеству истины, превосходящей все прочие по своей несомненности.

Но мы не склонны предаваться иллюзиям в вопросе о степени убедительности подобного рода доказательства. Мы заявляем даже, что это доказательство, будучи вообще

–396–

приемлемым, может оказаться решительно неубедительным для большинства умов, – что удивленный, быть может, подобным утверждением читатель легко поймет из следующих рассуждений.

Что касается самой основы математических наук, то здесь существуют разногласия в понимании первоначальных положений, – разногласия, которые дают повод к смешению терминов, уже освященных употреблением. Пусть все согласны относительно последовательности выводов, вообще

неопровержимых; однако, нет согласного понимания сущности того принципа, на котором они основываются; так что науки, называемые *точными*, представляют изумительное зрелище здания, прочно устроенного на колеблющемся фундаменте. Действительно, принятие этого принципа есть вопрос чувства, интуиции, а не размышления, – вопрос, который каждым, приступающим к его решению, со своим я, выясняется особым, свойственным ему образом.

Поэтому-то математики не все одинаково понимают математическую бесконечность и могут спорить о ее сущности не убеждая одних других. Поэтому же, – по крайней мере, на наш взгляд, – принятые термины: *бесконечно малые* и *бесконечно большие* неудобны для обозначения таких количеств, которые, не будучи равны нулю или бесконечности, а будучи лишь переменными и приближающимися к нулю или к бесконечности, суть не иное что, как количества *неопределенно малые* и *неопределенно большие*. Как заметил аббат Муаньо, «предположение существования таких элементов, которые не суть нули, которые могут даже быть вдвое, втрое, вчетверо большими других количеств и которые, вместе с тем, на деле меньше всякой данной величины, заключает противоречие в терминах»⁶⁷⁴.

Отсюда понятно, что мы хотим сказать. – Математическое доказательство бытия Божия, естественно, требует введения в рассуждение *понятия* о бесконечности. Это неизбежно потому, что дело касается доказательства бытия Существа бесконечного. Это доказательство будет, следовательно, доступно только лицам, имеющим о бесконечности то же

–397–

понятие, какое имеет автор. Оно будет лишено смысла для всех прочих. Представьте, что кто-нибудь, прочитав первую книгу геометрии, сказал бы вам: «Все это было бы совершенно справедливо, если бы линия была именно тем, чем ее представляет автор. Но для меня линия не то; а она вот – что..; таким образом, все эти выводы меня не касаются». Ему нечего было бы сказать в ответ, кроме того, что геометрия, – по

крайней мере, Евклидова (так как она не единственно возможная), —⁶⁷⁵ существует не для него.

Без труда, значит, разъясняется, что принятая для таких деликатных и тонких материй терминология, сама по себе, двойственна по значению. Одни и те же выражения для лиц различного умственного склада не имеют одинакового значения; следовательно, не имеют во всех случаях одного и того же смысла. По этой причине, часто бывает весьма затруднительно с точностью определить другому такие понятия, которые не легко было бы формулировать самому себе, несмотря на ясное понимание значения, придаваемого терминам.

Итак, мы убедительно просим читателя как следует вникнуть в суть нашего понимания и не придавать нашим выражениям иного значения, кроме установленного согласно с нами. Слова, в сущности, имеют только тот смысл, какой им придадут; идеи — вот что нужно взвешивать, сравнивать и оценивать. Мы будем, впрочем, насколько возможно, придерживаться обычного математического языка; а если нам случится, вследствие бедности словаря, изменить ходячий смысл какого-либо из математических терминов, мы будем предупреждать об этом читателя.

Первая часть настоящего труда, к которой мы часто возвращались в своих долгих размышлениях, разъяснит, как мы смотрим на вещи, — для того, чтобы не было никакого недоразумения между читателем и нами.

Во второй части будет изложено основание математического

—398—

доказательства бытия Божия, заключающееся в произведениях аббата Gratry, и подвергнуты рассмотрению возражения, выставляемые против его ценности.

Последняя, наконец, и наиболее важная часть даст в дидактической форме опыт подробного доказательства, лично нам принадлежащего, которое мы, сами того не зная, утвердили на том самом базисе, о котором впоследствии прочитали в *Philosophie du Credo*. Мы обследуем в то же время возражения

против основного положения и интересной особенности этого доказательства.

Это доказательство, повторяем, предназначается только для тех, которые смотрят на дело так же, как мы⁶⁷⁶. Таким образом, эти последние не имеют нужды в нем для того, чтобы поверить в Бога. Оно не убедит их, потому что они уже убеждены посредством многих более прямых доказательств, даже через интуицию, о чем мы скажем в последних строках этого труда. Оно, поэтому, может и должно и для них быть тем же, что оно для нас, т. е. доказательством сверх необходимости, любопытную выдумкою, оригинальную роскошью.

Быть может, с тою же искреннею радостью, какую испытывают, встречаясь на окольной тропинке с истиною уже знакомою, они скажут: «Бог есть. Довольно было бы и одного доказательства. Но все возвещает о Нем, до математики включительно».

Быть может также, кто-нибудь из тех, которые смотрят

—399—

на вещи иначе, чем мы, интересуются каким-либо соображением, совпадением, аналогиею и пожелает вникнуть в это дело глубже.

В том я другом случае, мы были бы щедро вознаграждены за наш труд.

Часть первая. Предварительные разъяснения

Дистинкции. Понятие бесконечного. Предельная бесконечность. Возражения. Существо бесконечное. Проявления бесконечного. Бесконечность математическая

I. Дистинкции. Прежде всего, не следует смешивать вещей по существу различных: *конечного* (fini) и *определенного* (défini), *бесконечного* (infini) и *неопределенного* (indéfini). В смысле абсолютном, нет ничего незаконченного, *неопределенного*, а все *определенно*; неточное, *неопределенное* может быть только в относительном смысле.

Бесконечное, по существу, есть нечто *определенное*. Что касается *конечного*, и оно само по себе *определенно*; но по отношению к конечному существу оно может быть *неопределенным*, т. е. это конечное существо может не знать его

пределов, хотя бы оно имело вполне определенные границы. Итак, нет ничего неопределенного, но *конечное* может казаться *неопределенным конечному* существу.

II. Понятие бесконечного. – Мы понимаем *бесконечную великость и бесконечную малость*. Это факт, даже в математике. Возьмем, для примера, геометрию. Начальный постулат планиметрии сводится к такому положению, которое воспринимается чувством, но не подлежит доказательству: плоскость имеет два измерения, линия имеет только одно, точка не имеет ни одного. Следовательно, всякая плоскость содержит *бесконечное множество* линий, всякая линия – *бесконечное множество* точек. – Упраздните такое понимание, и вся геометрия рухнет, начиная с основания. Но из этой бесконечности линий или точек – пусть рассматривают ее, как результат непрерывного приложения линий или точек, или как совокупность последовательных положений, которые занимает движущаяся линия или точка,

–400–

или как ряд постепенных ограничений плоскости или линии, возрастающих в размере, или как-нибудь иначе, – как бы ее (эту бесконечность) ни представляли, – слагается, происходит, составляется плоскость или линия, или, если угодно, она содержится в той или другой: эта бесконечность линий или точек не может быть только *неопределенным* рядом линий или точек; так как ряд величин, равных нулю, как бы ни был он *неопределенно* далеко продолжаем, никогда не составит чего-нибудь реального. В противном случае, та наука, точность и согласие выводов которой стоят вне сомнения, покоилась бы на нелепом предположении, что недопустимо. $N=0 \times \infty$, с первой строки геометрии, для нас является истиною таинственною и для ума почти неприемлемою; однако, настолько очевидною, что она мгновенно овладевает им со всею властью интуиции, не позволяя ему контролировать ее посредством размышления. Во всех направлениях научного изыскания неизбежна встреча, в известный момент, с разрывом связности, с бездонною пропастью, исследовать которую воспрещено. Мы можем перешагнуть через нее; до при том условии, если наша

ограниченная природа совершит это одним скачком и не потеряется в этой пустоте, пытаясь пройти здесь обыкновенным шагом. Математика, как и родственные ей науки, – даже скорее, чем эти, делает решительный скачок; и без сомнения, поэтому она ведет к результатам более надежным и более блестящим. Тайна перехода от конечного к бесконечному, на которую наталкиваются во всех областях знания, недоступна для человеческого разума; и, как очень хорошо выражался один мыслитель, впрочем, странный, – *une table tournante*⁶⁷⁷ – «интуиция – подъемный мост, переброшенный от известного к неизвестному, от конечного к бесконечному»⁶⁷⁸.

III. Предельная бесконечность. Для нас понятно также, что, будучи существами *конечными*, ограниченными пространством и временем, мы не смогли бы даже мысленно дойти ни до бесконечной великости, ни до бесконечной

–401–

малости, какие бы усилия мы тут ни употребляли, производя *неопределенно* великое и *неопределенно* малое. Если есть что-нибудь в сфере земного бытия достоверное, так это – невозможность числа действительно бесконечного. Мы понимаем, наконец, что, если бы мы могли увеличивать или уменьшать неизвестное количество не *неопределенно* долго, но *бесконечно*, т. е. Если бы мы были *бесконечными*, мы достигли бы ∞ или 0; что ∞ или 0, которые для нас лишь *пределы*, к которым *направляется* движение этого количества, сделались бы тогда для нас *конечными пунктами*, у которых движение *прекращалось бы*; что, следовательно, *сами в себе, абсолютно*, ∞ или 0 представляют не *неопределенное* приближение к последнему пределу изменяющейся величины, но в строгом смысле этот самый предел.

Это и ведет к тому, что доказательство по методу *пределов*, столь часто применяемое в математике, – напр., в геометрии – для окружности, круга, шара и пр., обладает точностью. Здесь не подлежат спору ни законность этого метода, ни результаты его применения. Наконец, часто другого способа и по имеется. Он же, можно сказать, очевиден для всех. Таким образом,

достаточно оснований для того, чтобы считать неудобным с нашей стороны отказываться от его употребления при случае.

IV. Возражения. Есть такие люди, которые, усваивая мыслью только *неопределенно великое*, которое они неправильно называют *бесконечным*, коего, по нашему мнению, оно есть только подобие, склонны отвергать реальность истинной и абсолютной Бесконечности. Вольному воля! Этот труд не им предназначен; это было бы все равно, что говорить о цветах слепорожденным; – (пусть только не придается этому сравнению оскорбительного смысла)⁶⁷⁹.

–402–

Есть люди иного рода, которые готовы утверждать, что это понятие принадлежит всецело метафизике и не есть понятие математическое; что в математике нельзя рассуждать о чем-либо другом, как только о бесконечности и нуле *предельных*, но не *абсолютных*. Но это только пустые слова, – выражения, не соответствующие ничему в действительности. Какое различие допускается, в сущности, между бесконечностью или нулем *предельными* и бесконечностью или нулем *абсолютными*? Это все одно. Как было только что сказано, будучи *абсолютными* сами по себе, бесконечность или нуль, *предельны* для нас, когда мы пытаемся дойти до них путем последовательного увеличения или уменьшения конечного. Притом, если назвать нулем *предельным* нуль в следующем уравнении:

$$2 - 1 - \frac{1}{2} - \frac{1}{4} - \frac{1}{8} \dots - 0 = 0 ;$$

то нельзя отрицать того, что в выражении: $2 - 2 = 0$ нуль будет нулем абсолютным. Но какое же различие между этими двумя нулями, и что может препятствовать изобразить эти равенства в таком виде:

$$2 - 2 = 2 - 1 - \frac{1}{2} - \frac{1}{4} - \frac{1}{8} \dots - 0 = 0 ?$$

Есть ли смысл в различении числа 4 абсолютного и 4 предельного; и остановится ли, кто-нибудь в нерешительности перед написанием: $2 + 2 = 2 + 1 + \frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + 0 = 4$?

Шар, цилиндр, конус, круг не *абсолютны* ли и не *предельны* ли в одно и то же время? – абсолютны постольку, поскольку они не воображаемы только, но и реальны; предельны постольку, поскольку мы не можем построить их

через последовательное умножение граней и сторон правильного вписанного многогранника или многоугольника, хотя и приближаясь к этой цели более и более; так как мы не в силах осуществить в действительности число бесконечное.

V. Бесконечное Существо. Аксиомы: *ни что не происходит из ничего, ни что не превращается в ничто* истинны только при том условии, если в качестве факторов мы имеем перед собой существа конечные. Если же имеются в виду

—403—

факторы бесконечные, тогда следует сказать: *ни что не происходит через ничто, ни что не уничтожается через ничто*, а это совсем иное. Существо бесконечное необходимо обладает силою неограниченного воспроизведения, равно как и силою неограниченного разрушения, т. е. могуществом творчества и уничтожения. В этом всемогуществе нет ничего противоречащего разуму. Кто признает Существо бесконечное, тот необходимо признает возможность творчества. И несомненно, наш ум допускает без противоречия возможность творения. То, что единственно противоречит разуму, это — понятие творения через существо *конечное*, будь оно *сколь угодно (indéfiniment)* велико.

VI. Проявления бесконечного. Бесконечное ускользает от нас, потому что мы конечны. Благодаря нашим познавательным способностям, наш взор прямо обращен на него, но мы не в состоянии достигнуть его или приблизиться к нему. Это похоже на то, как если бы мы всегда видели перед собою какой-нибудь предмет (в неясных очертаниях), шли бы к нему безостановочно, а он постоянно отступал бы от нас, оставляя всегда одно и то же расстояние. — И тем не менее, бесконечное в такой мере находится повсюду вокруг нас, что иногда мы почти соприкасаемся с ним. Мы созерцаем фигуры и тени предметов, линии без ширины, плоскости без толщины; роды монад, образующих тела, которые представляют сущности, подлежащие измерению и отнюдь не чистые ничтожества; роды *идей*, доступных нашим чувствам, образы поразительные, напоминающие нечто, *произведенное какою-то силою из*

ничто. – И однако, Бесконечное в такой мере есть основа всего существующего, что мы бессознательно полагаем его, как аксиому, в основание наших наук, отличающихся наибольшей достоверностью, которые мы называем *точными*. Наконец, не говоря об исчислениях дифференциальном и интегральном, – что случилось бы, напр., с геометрией, если не допустить с самого начала как истину, не подлежащую доказательству, что линия происходит от движения точки, не имеющей измерения, или, что то же, составлена из *бесконечного числа* непротяженных точек? – И кроме того, существование бесконечного столь непоколебимо и есть нечто столь определенное, что как

–404–

скоро оно обуславливает, в каком-нибудь отношении, конечные результаты, эти результаты входят полностью в сферу нашего понимания. Так, не замечательно ли, что мы можем вычислить *точно* сумму членов геометрической прогрессии, имеющей своим пределом нуль? Пусть будет убывающая прогрессия со знаменателем $1/5$:

25, 5, 1, $1/5$, $1/25$, $1/125$... 0.

Мы могли бы провести миллионы лет, занимаясь написанием этого убывающего ряда и не доходя до его последнего члена 0. Даже в мысли, которая делает нас независимыми от пространства и времени, это невозможно для вас. Но так как сумма этого бесконечного количества членов, в своей большей части, навсегда неизвестных нам, есть величина конечная, то мы можем определить ее. Мы знаем, что $S = a_1/(1-q)$, где $q = a_{n+1}/a_n$ ⁶⁸⁰. И вот, вооружившись этой теоремой, мы без затруднения находим, что эта сумма равна 31,25 – ни более, ни менее, – Сверх того, наконец, если мы попытаемся изобразить гипотезу несуществования Бесконечного, наше изображение будет математическим абсурдом, как мы потом докажем (теорема VII).

VII. Бесконечность математическая. Но что же такое, однако, бесконечность математическая, о которой, как вы говорите, вы имеете понятие и которая не есть нечто неопределенное? Как вы определите ее?

Заметим сначала, что если бесконечное открывается человеку только в полете мысли, то оно не допускает для себя точного определения. Причина тому очень простая. Когда что-либо определяют, тем самым его ограничивают. Но бесконечное не имеет границ. Оно воспринимается *чувством* (*l'infini so sent*); но как только ум сделает попытку овладеть им, проанализировать его, исследовать его таинственную природу, бессилие ума обнаруживается ясно; и как тот смертный, который хотел бы в своих бранных руках удержать небесное видение, он напрасно истощает свои усилия.

Во всяком случае, наша мысль будет понятна, если мы скажем, что количество бесконечно большое, или просто *бесконечное* (∞), это такое количество, которое мы представляем, по существу, неспособным к увеличению.

—405—

Количество бесконечно малое, или *нулевое* (0), это такое количество, которое, само по себе, не может быть уменьшено⁶⁸¹.

Мы признаем, что слово «количество», поставляемое наряду с «бесконечное», имеет неточное значение, так как «количество», по этимологическому значению и арифметическому употреблению, есть именно все то, что способно к увеличению или к уменьшению. Наше определение, таким образом, очень несовершенно, потому что оно равносильно такому выражению: бесконечность есть количество, которое не представляет количества. Однако, мы не нашли более подходящего выражения. Приходится удовлетворяться терминами, существующими в человеческом языке; чему и следует принятый математический язык, санкционирующий выражения: «количество бесконечное» и «количество нулевое».

Часть вторая. Основание предложенного доказательства

Изложение. Возражения. Исследование и опровержение

I. Изложение. Мы уже изложили доказательство, которое составляет третью часть настоящего труда, когда с удовольствием встретили в произведениях аббата Гатри первоначальную мысль, на которой оно основывается.

На первых страницах сочинения *Philosophie du Credo*, в примечании, философ – математик, занятый опровержением пантеистического рассуждения Ламепэ, написал именно следующие несколько строк: «Почему пантеисты, – те, по крайней мере, которые, подобно Ламенэ, делают нам, основываясь на алгебре, возражения, которые я только что привел, – почему они де возмут на себя труда уяснить себе следующий факт: математические науки, конечно, доказывают свойственным им способом, что ничто не может произойти из ничего и, напр., нуль, умноженный на количество сколь угодно большое, никогда не даст в

–406–

результате ничего кроме нуля? Итак, с точки зрения математической, как и со всякой другой, из ничего не происходит ничего.

Но существует одно неизбежное исключение из этого правила, – тот единственный случай, когда нуль умножается на *бесконечность*. Тогда произведение, вместо того, чтобы быть нулевым, есть *конечная величина*, сколь угодно малая или сколь угодно большая. Произведение нуля на *бесконечность* представляет все возможные величины, или неопределенный ряд величин... Также и христианство... учит об этом... Бог, Существо бесконечное, может все создать из ничего.

Таким образом, в алгебре есть такие теоремы, которые, по аналогии, соответствуют нашей богословской догме творения. Другими словами, математическое выражение нашей богословской догмы правильно. Не говорите, что нельзя доказывать религиозные истины при помощи геометрии. Я это отлично понимаю. Но можно, при помощи геометрии, опровергать возражения, заимствуемые из области той же геометрии“.

Легко видеть, что аббат Гатри, как бывший воспитанник политехнической школы, позволяет себе касаться этих взглядов математической философии лишь с большою осторожностью: он представляет известные алгебраические теоремы не иначе, как соответствующими богословской догме творения лишь *по*

аналогии. Он заявляет даже о своем полном согласии с тем, что нельзя проверять религиозные истины математически.

Некоторое время спустя после прочтения этих строк в *Philosophie du Credo*, мы нашли их воспроизведенными, в иной форме, в статье, принадлежащей одному артиллерийскому штаб-офицеру и опубликованной в журнале *Le Monde*⁶⁸², под заглавием: *Un problème de méthaphysique*.

„В этом мире, где ограничено все, включая и силы человеческие, ни что не происходит из ничего: *de nihilo nihil*. Но отсюда нельзя вывести достаточного возражения против творения самого мира Богом, обладающим беспредельными совершенствами. Это разъясняется посредством простого арифметического действия.

—407—

В делении, если изменяют делитель, частое также изменяется и становится во столько раз больше, во сколько уменьшается делитель: если делитель уменьшен до единицы, частное становится равным делимому. Если делитель будет меньше единицы, частное станет больше делимого и начинает приближаться к бесконечности по мере того, как делитель будет приближаться к нулю. Наконец, если бы делитель обратился в нуль, частное превзошло бы всякую определенную конечную величину, т. е. стало бы бесконечностью. Математики выражают это формулой:

$A/0 = \infty$, или: $A = 0 \times \infty$.

Если *A* обозначает мир, то ясно, что он может быть рассматриваем как произведение нуля на бесконечность и что, следовательно, Бог, Который бесконечен, мог произвести мир из небытия»...

II. Возражения. Говоря по правде, здесь не было настоящего доказательства, но только, как в *Philosophie du Credo*, изложение, только указание возможного основания для подобного доказательства.

Как бы то ни было, на другой же день, в том же самом журнале монсеньор d'Hulst возвысил свой весьма авторитетный голос с тем, чтобы протестовать против вторжения алгебры в область метафизических вопросов и чтобы отвергнуть всякую

убедительность доказательства творения этим путем. Знаменитый прелат признавался, впрочем, что соображение Гратри когда-то казалось ему увлекательным и почти убедительным; но размышление над ним уже давно привело его к тому, чтобы не видеть здесь ничего, кроме блестящей игры остроумия, построенной на двойной двусмысленности.

«Между предложением: «Бог производит мир из ничего» и формулой: $A = 0 \times \infty$ я замечаю два непримиримых различия. Прежде всего, Бог и алгебраическая бесконечность, ничто и математический нуль не суть синонимы; затем, термин: «производит» (*produit*) не имеет одного значения в обоих случаях.

Во-первых, формула: $A = 0 \times \infty$ представляет ничто иное, как преобразование другой формулы: $A/0 = \infty$. Но в этой

—408—

последней 0 не обозначает действительного ничто и ∞ не обозначает бесконечность в собственном смысле. 0 есть воображаемый предел, к которому приближается дробный делитель, непрерывно уменьшаясь. Но так как, по мере уменьшения делителя, частное увеличивается, то легко понять, что в том случае, если уменьшение простирается в бесконечность, и соответствующее увеличение будет, равным образом, без границ. Такое понимание связано с идеей возможных в неопределенном числе изменений количества и не имеет никакого отношения к идее сущности конкретной и определенной. $A/0 = \infty$ значит, что нуль содержится в каком угодно количестве бесконечное число раз. В алгебре это имеет смысл; в онтологии — сказать, что ничто содержится в известной сущности бесконечное количество раз, значило бы произвести слова, лишенные смысла.

Равным образом, математическая бесконечность, изображаемая через $A/0$ есть предел, к которому стремится частное, непрерывно увеличиваясь; оно есть количество, большее всякого данного количества, но оно не бесконечно в смысле собственном и абсолютном, потому что такое бесконечное не может быть количеством.

Во-вторых, знак $\times$ (умноженное на) обозначает арифметическое действие, которое состоит в прибавлении известное число раз какого-нибудь количества к нему самому, но никак не в *творении сущности*. Ничтожество в собственном смысле, воспроизведенное бесконечное число раз, останется всегда ничтожеством; потому что ничто, прибавляемое к ничто, хотя бы в продолжение вечности, остается всегда ничем.

Смешивать *произведение* (produit) арифметическое и *воспроизведение* (productim) *субстанции* – это значит играть словом *произведение* (produit), которое имеет два различных смысла: один в математике, другой в метафизике»...

II. Разбор и опровержение. Быть может, с нашей стороны является большою смелостью попытка защищать аббата Гатри против монсеньора d'Hulst'a. Конечно, знаменитый профессор Сорбонны очень виновен в том, что

–409–

изложил вопрос без достаточных подробностей; и для нас неудивительно, что его доказательство, предложенное в зачаточном виде, где не намечены даже главные пункты, вызвало возражения d'Hulst'a: « $A = 0 \times \infty$. Если A обозначает мир, то ясно, что он может быть рассматриваем как произведение нуля на бесконечность и что, следовательно, Бог, Который бесконечен, мог произвести мир из небытия». Но здесь нет доказательства. Здесь первое и последнее звено цепи, которой недостает всех промежуточных звеньев. Справедливо и естественно возражение: Бог и алгебраическая бесконечность, *произведение* в смысле математическом и *произведение* в смысле метафизическом совсем не синонимы. Между двумя первыми находится все то, что отделяет конкретное бытие от абстрактного понятия. Между двумя другими находится все то, что отделяет пассивное состояние основных элементов бытия от активности, воздействующей на эти элементы с тем, чтобы воспроизвести его (бытие); – все то, что отделяет косность дерева, из которого сделан стол, от энергии мастера, который сделал его. Итак, вы ничего не доказываете.

Мы хотели бы, тем не менее, выяснить, каким образом, с нашей точки зрения, второе из приведенных возражений

оказывается несостоятельным, если как следует вникнуть в суть вещей; и что цитированные из Гратри строки заключают в себе нечто большее, чем игру остроумия. – Вместе с тем, наше собственное доказательство заранее освободится от этого упрека.

Что касается первого возражения, вполне законно направляемого d'Hulst'ом против недостаточно обстоятельного доказательства, то из последующего можно увидеть, что оно не может быть применено к нашим теоремам, которым чуждо смешение и уподобление бесконечности математической и Существа бесконечного и которые, наоборот, восходят от одной к Другому через целый ряд строгих дедукций.

Мы говорили о деревянном столе, сделанном мастером. – Материал, из которого сделан стол, состоит, напр., из 20 килограммов дерева: стол, *в смысле математическом*, есть *произведение* 1 килограмма дерева на 20.

–410–

Ну, а мастер – разве он ничего не произвел? Да, произвел: – потому что ранее его работы не было ничего, кроме 20 кг дерева; а потом является стол, для которого дерево только его материя. Мастер *создал* форму стола; и эта последняя, *в смысле метафизическом*, есть *произведение* мастера. Между этими двумя *произведениями* (produits), правда, нет ничего общего, кроме общего словесного обозначения: первое обозначает результат соединения, сложения вещей, которые уже имеются; второе – появление того, что прежде не существовало. Но это только подобие, – не более.

А вот существо дела. Если мы полагаем, что существенный элемент самого вещества дерева есть нуль, что $1 \text{ кг дерева} = 0 \times \infty$; то мы имеем право написать, что стол, *в математическом смысле*, есть *произведение* $20 \times \infty$ ($0 \times \infty$), или $0 \times \infty$, что мы можем выразить словесно так: *0 дерева, взятый бесконечное число раз*. Но почему мы говорим: *0 дерева, взятый бесконечное число раз*, если не потому, что мы сказали последовательно, разлагая килограмм дерева:

$$\begin{aligned} 1 \text{ кг дерева} &= \frac{1}{2} \text{ кг дерева} \times 2, \\ &= \frac{1}{4} \text{ кг дерева} \times 4, \end{aligned}$$

$= 1/1000 \text{ кг дерева} \times 1000,$
и наконец: $= 1/\infty \text{ кг дерева} \times \infty,$
 $= 0 \text{ кг дерева} \times \infty.$

Но в существе дела, хотя, по молчаливому соглашению. часто употребляемый и понятый, – такой перевод формулы совершенно неудовлетворителен.

В самом деле: мы не усомнимся признать, – и притом, признать как по отношению к математике, так и к метафизике, – что, если 0, ничто, рассматривать как один из видов количества конкретного или абстрактного, способного к умножению; то 0, умноженный на бесконечное число, всегда оставался бы нулем; так как ничто, прилагаемое к ничто, хотя бы в продолжение вечности, всегда оставалось бы ничем, – по тому правилу, что арифметическое произведение всегда одного качества с множимым, – что, складывая даже без конца, не изменяют качественной природы вещи. Но это предположение вполне и в двояком отношении лишено смысла. С одной стороны, сложение количеств,

–411–

равных ничто, невозможно и безрезультатно. С другой стороны, ничто, 0, исключает как всякую конкретность, так и всякую абстрактность. *Ничто* всегда есть *ничто*; и о нем нельзя ни сказать, ни подумать ничего иного, как только то, что вся его сущность и все его качества заключаются в том, чтобы быть *ничем*. Как же могли бы существовать различные роды *ничто*? и как стали бы различать нули, делая их конкретными, если 0 дерева и 0 железа – то и другое – ничто? Можно, правда, и через сравнение отвлечь от предмета отрицательное качество⁶⁸³. Но от какого предмета, который мыслится существующим, можно было бы отвлечь это совершенно исключительное свойство не быть? Где такое бытие, которое таит в себе отрицание бытия? 0 не может быть ни конкретным, ни абстрактным; но только нуль. Вот то, что делает предложение: $N=0 \times \infty$ *истинным*. Без этого оно было бы чистым абсурдом: так как было бы бессмысленно утверждать – в алгебре, что нуль содержится бесконечное число раз в каком-нибудь количестве; так равно говорить – в онтологии, что ничто

содержится в каком-либо бытии бесконечное число раз: математическая абстрактность разделяла бы судьбу онтологической конкретности.

Не следовало говорить: стол равен 0 *дерева*, *взятому бесконечное число раз*, – выражение, которое, если бы оно имело смысл, не могло бы означать ничего, кроме нуля. Нужно было бы сказать, так как всякое конкретное произведение непременно имеет один из производителей конкретный (см. ниже теорему IV): стол равен 0, *помноженному на бесконечное количество дерева* (см. теорему II bis), – математическое выражение *sui generis*, в котором конкретное произведение имеет производителями нулевое множимое и конкретный множитель.

Но так как здесь существенный элемент, именно, – множимое-нулевое, которое дает, тем не менее, произведение

–412–

не нулевое, то необходимо допустить, что это не-нулевое произведение происходит непосредственно через множитель; так как ничто не может произвести что-нибудь. Отсюда, не имеем ли мы право сказать, что материя стола воспроизведена из ничего посредством множителя; и не ясно ли, что эта материя есть *произведение* этого конкретного множителя столько же в смысле метафизическом, сколько в математическом; или лучше – что здесь, как во всех случаях, когда имеют дело с нулем и бесконечностью, *произведение* (как результат умножения – *produit*) в смысле математическом становится тождественным с *произведением* в смысле метафизическом; *произведение* (как процесс – *production*) арифметическое соответствует *произведению субстанции*. Что касается нас, то мы не видим ни малейшего различия между следующими двумя фразами: «Прибавляя ничто к ничто (математический способ выражения понятия: из ничего), я получаю стол», и «Я произвожу субстанцию этого стола, я создаю этот стол». (Здесь нет ни игры слов, ни двусмысленности. Что здесь есть и что весьма замечательно, это точность, с какою все математические термины применяются к метафизике, – мы хотели бы сказать, налагаются

(so superposit) на термины метафизики. Математика не говорит: T (table – стол) = 0, ни $T = \infty$, но $T = 0 \times \infty$, т. е. нечто, занимающее место в середине между небытием и бесконечностью и происходящее непосредственно из этой последней, не воздействующей на ничто, но творящей. Это и есть именно то, о чем говорит метафизика. Наконец, достойно замечания то, что конкретные вещи, как бы они ни были разнообразны, имеют одно и то же происхождение в математическом смысле, если они имеют одинаковые элементы субстанции в равных количествах; и что подобно тому, как стол, шкаф, четыре стула могут быть одинаково математическими произведениями одного килограмма дерева на 20; так и все существующее имеет, в последнем выводе, следующее общее происхождение: $0 \times \infty$ конкр.

Подобным образом, $N = 0 \times \infty$ следовало бы прочитать так: отвлеченное количество равняется *нулю, помноженному на абстрактную бесконечность*; но не так: *бесконечное число раз взятый нуль*. Это потому, что 0 не может быть

–413–

производителем; и как конкретная бесконечность есть производитель для всякого конкретного количества, так бесконечность абстрактная является производителем абстрактного количества. Истина абстрактная, в действительности, есть ничто иное, как общая формула сходных между собою конкретных истин.

Если же читающему то, что излагается далее, иногда будет казаться, будто он напал па след двусмысленности, то мы надеемся, что он, с помощью предшествующих разъяснений, легко поймет, что эта двусмысленность кажущаяся и заключается в словах, за созвучие которых мы не ответственные, и никоим образом – не в мысли.

Часть третья. Доказательство математическое

Обсуждение двух принципиальных возражений.
Предварительные предложения. Теоремы

I. Обсуждения двух принципиальных возражений. Этот опыт не имеет в виду доказать бытие Божие при помощи искусных построений высшего математического анализа.

Совершенно наоборот: использовано лишь то, что в точных науках есть наиболее элементарного. Но здесь устанавливаются не одни лишь *анalogии*, а имеется в виду дать *доказательство* в строгом смысле – при помощи ряда теорем, выводимых одна за другой.

Нельзя было бы идти вперед иначе, как соответственно сказанному во введении, начав с самого начала – с понятия *бесконечного* в нашем рассуждении, каковое рассуждение представляет ничто иное, как предложение, требующее доказательства (*une petition de principe*). – Разум допускает, как возможное, бесконечность и конкретную, и абстрактную: предположение существования бесконечного Бога не включает в себе ничего абсурдного; это факт, повторяем мы. Кроме того, и невозможно представить существо *первоначальное* (*irréductible*) без того, чтобы оно существовало. В отношении простых сущностей (*des êtres irréductibles*) можно представлять только отношения, группировки, воображаемые сочетания между ними. Если, напр., у меня есть

–414–

представление о фантастическом животном, то тело этого воображаемого животного в моем уме слагается из лап, когтей, рогов, голов, из разного рода членов, соединение которых, конечно, странно и вымышленно; но которые порознь существуют в действительности в той или другой породе⁶⁸⁴. А раз представима, как нечто возможное, бесконечность и конкретная и абстрактная, то достаточно доказать невыводимость (*irréductibilité*) этого возможного бесконечного для того, чтобы тем самым доказать его реальность. Но будучи далеки от того, чтобы с начала нашего доказательства вводить а priori бытие конкретного бесконечного, мы не вводим даже его возможности, что сделать мы были бы в праве, – довольствуясь одним лишь понятием бесконечного абстрактного. Мы здесь не превышаем наших прав в логике, а остаемся в ее границах; и особенно, когда доказываем ясно первоначальность (*irréductibilité*) Существа бесконечного и Его реальность.

Другое возражение, сделанное нам, состоит в следующем: математическая бесконечность не представляет собою ни

количество, ни величину; следовательно, к ней нельзя применять действий и рассуждений, применимых к числам или к величинам.

Мы полагаем, однако, что подобное применение законно. Бесконечное, правда, не есть ни количество, ни величина, – по крайней мере, ни количество, ни величина *конечные*, – пусть будут они *неопределенными*. Но почему бы, *a priori*, не быть допустимым такому применению, если особенно результаты, к которым оно ведет, точны и непротиворечивы? Эти результаты, очевидно, будут отличаться от результатов, обычно получаемых, так как они будут

–415–

получаться не при рассуждении о числе или величине обыкновенных. Но не здесь ли и заключается доказательство того, что бесконечность различается существенным образом, по своей природе и своим свойствам, от других количеств или величин?

Притом, разве 0, по своей природе, не столько же, как и ∞ , отличается от всякого числа или величины? И хотя понятие о нуле несовместимо с понятием о числе или величине, не употребляют ли его, в рассуждениях и действиях математических так, как бы он был тем или другим? И сама бесконечность не понимается ли часто подобным же образом? Например, – чтобы не выходить за пределы элементарной математики, – не прилагают ли к ней, в учении о прогрессиях, действий, применимых к числам, как мы уже показали это (стр. 404). – В геометрии – кривая линия, круг различаются также по своей природе от прямой линии, от многоугольника. Однако, не приходят ли к тому заключению, что всякое свойство правильного многоугольника, правильной пирамиды, прямой призмы... независимо от числа и величины сторон и граней, распространяется на круг, на прямые конус или цилиндр, имеющие в основании круг..? – Периметр правильного вписанного многоугольника не может сравняться (*atteindre*) с окружностью так же, как число (конечное) с бесконечностью. Однако, принято, что отношение окружности к диаметру постоянно и что площадь круга равна πR^2 , при том

предположении, что это – действительно без всякого ограничения и как мы говорили, обходя то существенное различие, которое для нас непостижимо. – Не встречаются ли доказательства этого рода? Такая то величина постоянна, каковы бы ни были изменения другой; и когда эта последняя достигает такого то предела, первая, несмотря на то, остается постоянной. Следовательно...

Еще раз, подвергается ли сомнению точность получаемых таким образом решений и отвергается ли ценность подобного приема?

Наконец, мы считаем необходимым напомнить читателю, – и мы настаиваем на этом пункте, – что когда, для удобства выражения, мы часто говорим в дальнейшем изложении: *содержит 0 бесконечное число раз, представляет произведение или образовалось из 0, взятого бесконечное число раз*; то не следует обвинять нас за эти выражения, несовершенство которых мы выше указали и выяснили.

II. Предварительные предложения.

Предложение I. *Правило, по которому можно изменять порядок производителей, не изменяя произведения, неприменимо в том случае, когда производителями являются нуль и бесконечность.*

Мы утверждаем, что $0 \times \infty$ отличается от $\infty \times 0$. – Нет нужды представлять это предложение в виде доказательства в строгом смысле, которое было бы довольно сложным; и мы надеемся, что оно без возражений будет принято после следующего разъяснения.

Ясно, что 0 раз взятая бесконечность необходимо равна нулю. Написать: $0 \times \infty = ?$ все равно, что написать: предполагая, что нет ни одной бесконечности, сколько будем иметь бесконечность? Ответ ясен. С другой стороны, как вытекает из теоремы I, *которая не опирается на настоящее предложение*⁶⁸⁵, бесконечное число раз взятый нуль или – выражаясь точнее – нуль, помноженный на бесконечность $0 \times \infty$, не равняется нулю. Следовательно, $0 \times \infty$ отличается от $\infty \times 0$. *Следствие.* Итак, мы будем всегда тщательно отличать

бесконечное число раз взятый нуль ($0 \times \infty$) от бесконечности, взятой нуль раз ($\infty \times \infty$).

Предложение II. *Выражения: сколько раз x содержит y ? Каково отношение x к y ? (x/y) и: если разделить x на y частей ($x:y$), то сколько будет в каждой части? – не си-*

–417–

нонимичны: во-первых, когда x неделим⁶⁸⁶; во-вторых, когда y равен нулю.

1. В самом деле: в таком случае, предложение $x:y$ невозможно, – так же невозможно, как предложение: $2 \times 2 = 5$. Отыскание части неделимого x , разделенного на y частей, может привести только к нелепому выводу.

С другой стороны, для разума понятно, что x , оставаясь неделимым, может, содержать y некоторое количество раз, – приблизительно так же, как число 13, напр., содержит 6 два раза. Во всяком случае, когда x равен y , x содержит y , очевидно, один раз, как 13 содержит 13. Но когда x неделим, $x:y$ и x/y не суть выражения равнозначие. Первое, действительно, во всех случаях, приводит к неизбежно нелепому результату; второе, наоборот, ведет, к результату, безусловно имеющему смысл, – по меньшей мере, в одном случае.

Следствие. Мы будем тщательно отмечать это различие всякий раз, как будем, встречаться с выражениями, в которых 0 или ∞ будут фигурировать в качестве делимых. В действительности 0, будучи ничем, очевидно, не делим. Не зная, далее, *a priori*, делима или неделима бесконечность, мы находясь в нерешительности, – чтобы совсем не подвергать себя риску впасть в ошибку, вынуждены и по отношению к ней применить тот же способ разъяснения. Это, впрочем, несколько не повредит нашим рассуждениям в том случае, если бы мы нашли, что бесконечность делима.

2. $x:0$ отличается от $x/0$. В самом деле: $x:0$ предположение нелепое: разделить что-нибудь на 0 частей не имеет никакого смысла. Наоборот, как мы видели, *не опираясь на настоящее предложение*, есть смысл задать вопрос, сколько раз x может содержать в себе 0, какое отношение x к 0 ($x/0$).

—418—

Итак, мы всегда будем тщательно отмечать я это различие.

III. Теоремы.

Теорема I. *Отвлеченная единица имеет неприводимыми корнями (pour racines irréductibles) нуль и бесконечность.*

Вполне очевидно, что, когда делят единицу на число все увеличивающееся, получают в частном все меньшее число; и чем более делитель будет возрастать и приближаться к ∞ , тем более будет уменьшаться частное, приближаясь к нулю.

Делимое: 1

делители: 1, 2, 3, 4, 5,... 1000, 10000,... .

частные: 1; 0,50; 0,3...; 0,25; 0,2;... 0,001; 0,0001... 0.

Всякий делитель, даже *неопределенно* большой, дает не иное частное, как *неопределенно* малое, опять способное быть делимым. Но если бы возможно было исчерпать ряд делителей до конца, соответствующий ряд частных также неизбежно оказался бы исчерпанным. Отсюда возникает необходимость — для того, чтобы получить наименьшее частное, какое только можно представить, т. е. *бесконечно* малое, 0, — взять наибольший воображаемый делитель, т. е. *бесконечно* большой, ∞ ; и вот строго точное положение, что если делят единицу на предельный делитель ∞ , то получают предельное частное 0. Таким образом, в последнем выводе, единица складывается из бесконечного числа равных нулю дробей, или — лучше, есть произведение нуля на бесконечность.

Королларий. *Всякое отвлеченное число — N, т. е. всякое конечное абстрактное количество имеет в качестве неприводимых корней нуль и бесконечность.*

В самом деле: только что сказанное относительно единицы — 1 всецело приложимо к какому угодно числу, которое может быть рассматриваемо как некоторая единица. Когда будет исчерпан ряд делителей, соответствующий ряд частных будет также исчерпан, и в последнем выводе это число окажется составленным из бесконечного количества дробей, равных нулю.

—419—

$N/\infty = 0$ (1), таким образом, представляет бесспорную математическую истину, равно как и следующие выражения, из нее вытекающие: $N=0 \times \infty$ (2); $N/0 = \infty$ (3)⁶⁸⁷. Эти три равенства выражают, впрочем, тождественные истины: N разлагается на бесконечное число частей, равных нулю (1), N равняется бесконечному числу нулей (2), N содержит нуль бесконечное число раз (3). Это различные формы следующего, более точного, выражения: N есть результат умножения нуля на бесконечность.

Замечание. Наша теорема приводится к основанию, данному Лейбницем для интегрального счисления; всякая величина может быть представляема разделенною на большее всякого данного число частей, меньших всякой определенной величины; что выражается еще в следующей формуле: всякая величина может быть рассматриваема как предел для безгранично (*indéfiniment*) возрастающего количества величин безгранично убывающих. Существенно необходимо заметить должным образом, что эта теорема представляет основание (*l'assise*) для всего последующего рассуждения; что формулы, которые ее кратко выражают, равно как те, которые будут введены впоследствии, несмотря на часто встречающееся сходство по форме, не имеют абсолютно никакого отношения к таким алгебраическим обозначениям, каковы: $0/0$, $N/0$, $0/\infty$, ∞ , $0/\infty$. Эти последние суть ничто иное, как символы неопределенности, невозможности... уравнения, виды условных знаков, предназначенных для замены описательных выражений, и не имеют ничего общего с нашими равенствами; *мы исходим отнюдь не из алгебраических обозначений*. Мы надеемся, что читателю это ясно. С таким упреком, действительно, к нам обращались с разных сторон, при первом взгляде, но подумав, брали свои слова обратно.

—420—

Теорема II. Всякая определенная конкретная единица имеет в качестве неприводимых корней нуль и бесконечность, — иначе говоря: всякая определенная конкретная единица и, следовательно, всякая вещь, какова бы она ни была⁶⁸⁸, образуется из бесконечного числа раз взятого ничто.

То, что справедливо по отношению к числам отвлеченным, справедливо и по отношению к числам конкретным. Возьмем яблоко, P (pomme). Мы будем иметь:

$$(1) P/\infty = 0 \text{ и } P = 0 \times \infty.$$

И в самом деле: чтобы найти далее неразложимые элементы яблока – P , мы не можем предпринять ничего иного, как делить P без конца (*indéfiniment*) до тех пор, пока получим неделимую частичку. Но эта частичка яблока, неделимый атом, по предшествующей теореме, получится лишь путем деления этого яблока *бесконечное число* раз, в каковом случае оно оказалось бы разделенным на бесконечное число частей, равных нулю вещества яблока. И не только равных нулю вещества яблока, но нулю в абсолютном смысле, равных ничто. Это потому, что нуль принадлежит ко всякому *роду*, или скорее – не принадлежит ни к какому *роду*, так как он ничто; он не мог бы сделаться конкретным, если бы он определялся всецело сам собою. В нуле так же, как и в бесконечности, все вещи смешаны, и нет более разнородности.

Итак, яблоко и, вследствие удобоприменимости того, же рассуждения ко всякой определенной конкретной единице, всякая вещь, какова бы она ни была, в последнем выводе, образовались из ничто, взятого бесконечно число раз⁶⁸⁹.

Королларий. *Всякое конечное конкретное количество образуется из ничто, взятого бесконечно число раз.*

Возражения. Нам ставили на вид, что нет основания
–421–

в области математики делать заключение от абстрактного к конкретному. Но по нашему мнению, наш разум решительно отказывается допустить, чтобы какое-либо математическое положение могло быть истинно по отношению к абстрактному и ложно по отношению к конкретному – в виду того, что абстрактная истина есть ни что иное, как общая формула определенного количества конкретных истин, сходных между собою. Никогда не было доказано на деле, чтобы $2+2$ составляли 4; но все убеждены в том, что $2+2$ составляют 4; потому что доказано на примерах, что 2 вещи + 2 вещи всегда составляют 4 вещи, каковы бы они ни были.

Но – возражают – если вы можете сказать, что 2 яблока + 2 яблока составляют 4 яблока; то не можете сказать, что 3 яблока plus 2 половины яблока составляют 4 яблока; так как они остаются тремя яблоками и двумя половинами яблока; а это не одно и то же. – Нам кажется, что на это легко ответить.

Можно складывать только однородные предметы, т. е. – теоретически – равные друг другу. Но в действительности нет двух вещей, которые были бы равны; существуют лишь вещи, имеющие одно или несколько *общих свойств*. Но когда хотят совокупить эти вещи в одно, тогда не принимают в расчет то, вследствие чего они неодинаковы, т. е. те их свойства, которые у них не общие, – чтобы иметь в виду только то, что обуславливает их равенство, т. е. общие их свойства, совокупность которых составит тогда *единицу* в теоретическом смысле. И эта единица изменяется соответственно тому, с какой, в каждом отдельном случае, дочки зрения ее рассматривают. Так, мы можем взять за единицу: яблоко, яблоко красное, красное яблоко такой-то величины, красное яблоко известной величины и определенного сорта (provenance)... Итак, мы имеем право сказать, что 3 яблока + 2 половины яблока составляют четыре яблока в виду того, что эти половины теоретически равны между собою, как половины единицы – яблока. Мы имеем на это совершенно такое же право, как право сказать, что $3 + 2/2 = 4$. Если же, наоборот, мы подчеркнем как особое свойство яблока его *целость*, неразрезанность,

–422–

тогда мы, очевидно, не можем сказать, что 3 яблока + 2 пол-яблока равны 4 целым яблокам; равно как, впрочем, при том же условии, мы не могли бы сказать, что $3 + 2/2 = 4$. Это значило бы складывать единицы, не принадлежащие к одному роду.

Теорема III. *Отношение бесконечности ко всякому числу равно отношению всякого числа к нулю. Другими словами, бесконечность содержит бесконечное количество раз всякое число, равно как всякое число содержит бесконечное число раз нуль.*

Возьмем (1) $N/\infty = 0$. Разделим на N обе части равенства, – получится: $1/\infty = 0/N$ (4), но (1) $1/\infty = 0$. Итак, $0 = 0/N$, – что и само по себе очевидно; а две дроби N/∞ и $0/N$, и обе равные нулю, равны между собою. Перемещая члены, получим, следовательно: $\infty/N = N/0$. Но (3) $N/0 = \infty$. Итак, $\infty/N = N/0 = \infty$ (5), что требовалось доказать.

Теорема IV. *Произведение не нулевое ($0 \times \infty$) двух производителей 0 и ∞ абстрактно или конкретно, в зависимости от того, абстрактен или конкретен производитель ∞ .*

В самом деле: во-первых, произведение абстрактное необходимо имеет оба производителя не-конкретных; во-вторых, конкретное произведение необходимо имеет одного конкретного производителя. Но нуль – и только нуль – ни абстрактен, ни конкретен (теорема II). Следовательно, произведение $0 \times \infty$ абстрактно или конкретно, смотря по тому, абстрактен или конкретен производитель ∞ . Таким образом, $0 \times \infty$ абстр. = всякому конечному числу (теорема I); $0 \times \infty$ конкр. = всякой конечной вещи (теорема II).

Из этого последнего равенства вытекает, что теорема II должна быть выражена в следующей форме:

Теорема II (bis). *Всякая конечная вещь, какова бы она ни была, есть произведение ничто на конкретную бесконечность, т. е. она произведена из ничего Существом бесконечным. – Это – догмат творения.*

Замечание. В строгом смысле, яблоко должно быть равно –423–

нулю, помноженному на бесконечность яблока; килограмм дерева равнялся бы нулю $\times$ на бесконечность дерева: математическая точность требовала бы, прежде всего, по теореме IV, существования стольких же конкретных бесконечностей, сколько есть различных конкретных сущностей. Но оговоримся немедленно, чтобы не быть обвиненными в пантеизме: «бесконечность яблока», «бесконечность дерева» и пр. суть Само единое Существо бесконечное, так как (см. далее теорему III bis) конкретная бесконечность содержит бесконечное число раз всякую конечную вещь, – следовательно, бесконечное

число раз – субстанцию яблока, субстанцию дерева. Отсюда самые разнообразные конкретные вещи могут происходить от Того бесконечного Существа, Которое содержит их в Своем могуществе: нуль, помноженный на бесконечность яблока, обозначает нуль, умноженный бесконечным Существом, желающим сотворить яблоко; конкретность сотворенного продукта зависит единственно от намерения творческой воли. – Одним словом, бесконечность исчерпывает все *виды*, не заключаясь ни в одном, или – выражаясь более научно – разнородные вещи однородны в бесконечном.

Из теоремы II bis делаются следующие выводы:

I. Воздействие Существа бесконечного на небытие имеет своим результатом преобразование, согласно с Его волею, этого небытия во всякую возможную сущность. Итак, *Существо бесконечное всемогуще*: для Него не было бы труднее создать в течение одной секунды единственно для наслаждения одного человека миллиард миров, чем создать одно хлебное зерно⁶⁹⁰.

II. Математические истины верны, независимо от

–424–

пространства и времени. Следовательно, во всякое мгновение своего существования конечная вещь представляет результат воздействия Существа бесконечного на небытие, т. е. *творческая деятельность Существа бесконечного, по отношению к Его творению, продолжается в деятельности промыслительной* – в той мере и так, в какой и как Ему угодно.

III. *Существо бесконечное одно имеет полноту бытия*. Существование всякого конечного бытия, в сущности, есть ничто иное, как ряд последовательных существований, равных по продолжительности нулю и происходящих в каждое мгновение от Существа бесконечного. Равным образом, так как абстрактные математические истины применимы к области конкретного, мы можем выразить теорему III в следующей форме:

Теорема III (bis). *Отношение конкретной бесконечности ко всякой конечной вещи равно отношению всякой конечной вещи к ничто. Другими словами, Существо бесконечное*

содержит⁶⁹¹ бесконечное число раз всякую конечную вещь, как всякая конечная вещь содержит ничто бесконечное число раз.

Отсюда следуют выводы:

I. Бесконечное не может произойти из конечного, какому бы расширению или видоизменению не представляли подвергающимся это последнее. Тем более не может оно произойти из ничего. Итак, оно происходит из самого себя, оно – причина самого себя (*est son propre principe*) и не могло бы превратиться в конечное или в ничто, от которых оно отличается.

II. Бесконечное необъятно, неизмеримо, так как оно содержит бесконечное число раз всякую меру, какую бы мы не попытались применить к нему, кроме него самого. Следовательно, *a fortiori*, оно неделимо.

Теорема V. Существует, по крайней мере, одно бесконечное конкретное, или Существо бесконечное.

В самом деле: достоверно то, что существуют конкретные вещи, твари⁶⁹². Если допустить, что эти твари или

–425–

некоторые из этих тварей бесконечны, то наша теорема доказана. Если, наоборот, допустить, что все они конечны, то каждая из них, согласно с теоремами IV и II, имеет своею первопричиною конкретную бесконечность. Таким образом, есть, по крайней мере, одно Существо бесконечное.

Замечание. Так как абстрактные математические положения применимы к области конкретного, то мы будем в дальнейшем изложении разуметь под сокращениями ∞ и N бесконечное и конечное как абстрактные, так и конкретные.

Теорема VI. Бесконечное постоянно и неизменно, какой бы элемент не задумали приложить к нему с тем, чтобы видоизменить его.

Все элементы вариаций, какие мы могли бы представить себе прилагаемыми к бесконечному, суть: конечное – N, ничто – 0 и само бесконечное – ∞ , а затем – все возможные комбинации этих элементов.

Но нетрудно убедиться в том, что эти комбинации, т. е, N, 0, ∞ не дадут других результатов, кроме ∞ ; поэтому нам нет нужды

заниматься ими.

1. *Сочетание с N.* Требуется определить, что будет с ∞ при следующих предположениях: $\infty + N$, $\infty \times N$, ∞/N и $\infty:N$.⁶⁹³

Возьмем (5) $\infty/N = N/0 = \infty$. Отсюда выводим: $(\infty + N)/N = (N + 0)/0 = N/0$; а из этого равенства, по умножении обеих его частей на N , будем иметь: $\infty + N = N^2/0$; но (3) $N^2/0 = N^2/0$.

Итак, $\infty + N = \infty$ (6).

—426—

Из (5) мы выводим еще: $\infty \times N = \infty$ (7), что мы уже доказали (теоремы III и III bis), и $\infty/N = \infty$ (8). Впрочем, нам уже было известно, что это последнее предположение ∞/N не может видоизменить ∞ , так как бесконечность неделима. (Предложение II, теоремы III и III bis, королларий II). Наконец, предположение $\infty : N$ невозможно (предложение II), по той же причине.

Таким образом, бесконечное не может подвергнуться какому-либо изменению путем какого угодно воздействия на него конечного.

2) *Сочетание с 0.* Предположения: $\infty \pm 0$, $\infty \times 0$, $\infty/0$ и $\infty:0$.

Но очевидно, что $\infty \pm 0 = \infty$, $\infty \times 0 = \infty$. В самом деле: (7) $\infty \times N = \infty$; но так как $\infty \times N$ величина постоянная, как бы ни было мало N , то необходимо допустить, что если N достигло бы предела 0, результат остался бы тот же. Итак, $\infty \times 0 = \infty$.

$\infty/0$ не могло бы изменить неделимое ∞ (см. 1°). Впрочем, путем того же рассуждения из (8) $\infty/N = \infty$ выводится: $\infty/0 = \infty$.

$\infty:0$, наконец, — предположение вдвойне невозможное. (Предложение II, 1° и 2°).

Таким образом, бесконечное не может подвергнуться изменению через какое угодно воздействие ничто. Это было, впрочем, очевидно a priori, так как ничто не существует.

3) *Сочетание с ∞ .* Предположения: $\infty \pm \infty$, $\infty \times \infty$, ∞ / ∞ , $\infty: \infty$. Но мы имеем: $\infty \pm \infty = \infty$. В самом деле (6): $\infty \pm N = \infty$. Но так как $\infty + N$ величина постоянная, как бы ни было велико N , то следует, конечно, допустить, что, если бы N достигло предела ∞ , результат оставался бы тот же самый. Итак, $\infty \pm \infty = \infty$.⁶⁹⁴

—427—

$\infty \times 0 = \infty$, на основании того же рассуждения, так как (7) $\infty \times N = \infty$, $\infty/\infty = \infty$ (9), так как (8) $\infty/N = \infty$ ⁶⁹⁵. ∞ : ∞ , наконец, предположение нелепое, так как ∞ неделимо.

Таким образом, бесконечное не может быть модифицировано и через какое угодно воздействие бесконечного.

Итак, бесконечное неизменно в абсолютном смысле; оно не может даже изменить само себя: мы могли бы знать об этом из других источников, но сделали попытку доказать это алгебраически.

Теорема VII. *Бесконечное не только существует (теорема V), но даже невозможно представить его несуществования.*

Действительно, гипотезу несуществования бесконечного можно предложить только двумя способами: $\infty - \infty = 0$ и $0 \text{ раз } \infty = 0$. Но мы доказали, что выражения: $\infty - \infty$ и $\infty \times 0$ дают в результате ∞ (теорема VI, 3° и 2°). Сопоставляя эти равенства, мы получили бы: $0 = \infty$, что представляет очевидную нелепость, – уже ранее доказанную (теоремы III и III bis, королларий I). Итак, гипотеза ($\infty - \infty$, $\infty \times 0$), ведущая к нелепому результату, и сама не имеет смысла в той же мере, как предположение, что $2 + 2 = 5$. Итак, бесконечное не могло бы не существовать.

Королларий. Бесконечное не могло бы не существовать. Но так как математические положения истинны вне границ пространства и времени, то *Бесконечное – вечно*. И понятно, что Бог не мог создать Сам Себя.

–428–

Теорема VIII. *Бесконечное – единица в собственном смысле, и существует одно только Бытие бесконечное, или Бог.*

(9) $\infty/\infty = \infty$, но с другой стороны: $\infty/\infty = 1$, потому что бесконечное, очевидно, содержит само себя один раз. Итак, $\infty = 1$. Но что же это значит?

Мы доказали (теоремы I и II), что существуют только два неприводимых элемента: ∞ и 0. Но так как 0 – ничто, то одно бесконечное существует, как неприводимое (*irréductiblement*). Между тем, мы встречаемся с таким равенством: $\infty = 1$.

Следовательно, эта единица существует, как неприводимое; так как она равна бесконечному, которое, согласно с предыдущей теоремой, не могло бы не существовать. Но какой же единице, однако, равно бесконечное? Упомянутая единица не есть и не может быть ни 1, ни какое-либо другое число, ни какое-либо конечное существо, так как все они приводимы. Итак, она есть само бесконечное. Иначе говоря, бесконечное равно только себе и *не имеет никакого сходства по природе с другими единицами*, количествами или существами. Точность равенств: $\infty/\infty = \infty$ и $\infty/\infty = 1$, таким образом, доказана; потому что, согласно основному арифметическому положению, – в виду того, что частное должно быть того же рода, как делимое, – они сливаются в одно и могут быть изображены в таком виде: $\infty/\infty = 1 \times \infty$.

С другой стороны, так как бесконечность – единица чужда всякой множественности (теорема VI), то быть единственной необходимо составляет особенность ее сущности: в противном случае, будучи способною повторяться, она изменялась бы как множитель.

Итак, существует только одно Существо бесконечное.

И это Существо есть Творец всех вещей (теорема II bis), – сохраняющее их Своим промыслом (теорема II bis, королларий I),

Существо всемогущее (теорема II bis, королларий I),
высочайшее (теорема II bis, королларий Ш),
самобытное (теорема Ш bis, королларий I),
–429–

необъятное и неизмеримое (теорема III bis, королларий II),
неделимое (теорема III bis, королларий II),
неизменяемое (теорема VI),
необходимое (теорема VII),
вечное (теорема VII, королларий),
единое и первоначальное (irréductible), – теорема VIII, –
это Существо есть Бог.

Заключение

В заключение, повторяем: все эти доказательства не составляют необходимости. Разум воспринимает интуитивно

все выведенные выше истины; изложено письменно только тождественное с воспринимаемым интуитивно, потому что один тот факт, что наш ум имеет понятие об абстрактном бесконечном, доказывает, что существует бесконечное конкретное. Абстрагировать, в действительности, значит отделять от известного существа присущее ему качество. Но по смыслу самого определения, никакое конечное существо не обладает свойством бесконечного; и *конечное* не может привести ни к чему, кроме *неопределенного* (l'indéfini), существенно отличного от *бесконечного* (l'infini), которое в абсолютном смысле *определенно* (défini) само в себе, как всякая вещь или существо.

Перевел свящ. Д. Рождественский

КРИТИКА

I. Шестаков Д.П. [Рец. на:] *Becher W. Die Sage von der Höllenfahrt Christi in der Literatur. Erl., 1913* // Богословский вестник 1915. Т. 1. № 2. С. 430–438 (1-я пагин.).

—430—

Народное сказание о схождении Христа в ад представляет христианскую стадию дохристианской еще в основах и международной легенды о схождении в ад⁶⁹⁶. На христианской почве главнейшим представителем сказания является апокрифическое евангелие Никодима, то есть один из тех раннехристианских апокрифов, которые часто имеют восточный корень и греческую литературную обработку. Распространение сказания в ранней христианской литературе объясняется религиозными основаниями. Чувствовалась необходимость распространить и на ад победу Христа, Который торжествовал над смертью и дьяволом.

Сверх того, казалось несправедливым, чтобы все праведники, жившие до Христа, без вины подлежали вечному осуждению. Затем, распространению сказания способствовало и его высокое поэтическое достоинство, и страсть времени к грозным картинам ада.

—431—

Старофранцузские отражения сказания о схождении Христа в ад сосредоточиваются в религиозно-дидактических, в стихах и в прозе, в религиозно-драматических и в совершенно мирских произведениях. Из религиозно-дидактической литературы, сюда относящейся, исследователь останавливается, прежде всего, на Клермонских «Страстях Христовых», поэме 10 века в 129 куплетах. Может быть, это лишь часть обширного поэтического целого. Из некоторых строф видно, что духовный автор «Страстей», сверх евангелий Матфея и Иоанна, пользовался и апокрифом Никодима. Историко-догматическое значение принадлежит упоминанию детей первого человека, долгие годы томящихся в аду за грех Адама. Этого нет в евангелии Никодима, но вопрос, участвуют ли в спасении рожденные во

грехе и умершие до крещения дети, много раз в патристике давал повод к разномыслию.

От 11 и 12 веков не сохранилось ничего для данного сюжета, несмотря на высокую религиозную настроенность времени. Объясняется это тем, что церковь не одобряла и преследовала такие, апокрифического происхождения, произведения.

К 13 веку относится лучший из трех рифмованных переводов, вернее свободное переложение евангелия Никодима – «Роман воскресения», написанный Андре де-Кутанс. Автор благородного происхождения, с обширным образованием, знаток древности. Из 2400 восьмистопных стихов поэмы почти 1000 посвящены схождению в ад.

Воскресение Христа возбуждает ужас в иудейском синедрионе. Иосиф Аримафейский рассказывает о своем чудесном освобождении из темницы. Появляются воскресшие от гроба близнецы, сыновья Симеона. Не заклание, но знак креста над языком разверзает им уста. В средние века вообще распространен взгляд, что немые воскресшие из мертвых, и навсегда умерла их улыбка. Таков Лазарь в «Страдании св. Женеьевы»⁶⁹⁷. Также св. Патрикий, герой ирландского национального сказания, увидав ужасы ада, никогда более не улыбается.

Сыновья Симеона порознь друг от друга пишут
–432–

(как будто еще оставаясь немыми?) следующий рассказ. С патриархами и пророками они сидели в аду, когда вдруг дивный свет осиял темноту. Адам, отец человеческого рода, и все жители страшной лестницы ада возрадовались, «Царь славы, Твой свет нисходит до нас». Исаия радостно повторил свое пророчество о Спасителе; Симеон праведный возвестил приход Икупителя. Сие рассказывает, как, когда Адам лежал больной, то послал его, чтобы принести масла с древа милосердия в раю. Но архангел Михаил возбранил ему вход туда и предсказал, что через 5500 лет Сын Божий, «благостный елей мира», освободит Адама и все человечество⁶⁹⁸.

Но адские силы не сдаются без борьбы. Сатана приказывает Аду готовиться к приему противника, именующего себя Сыном Божиим. Как он Его ненавидит за избавление Христом от власти Сатаны стольких слепых, глухих и бесноватых! Ад боится, что победит Христос. Сатана, напротив, до ослепления уверен в своей победе: ведь он же добился гибели своего врага на земле, заставил его «позорно, как разбойника, повесить (*pendre*), а после его кровью оросил копье своего всадника (*chevalier*)». И напоминания Ада о чудесах Христа, как воскрешение Лазаря, не могут убедить Сатану в божественности пребывающего. Вдруг, как удар грома, раздается голос: «Отворите врата ваши!» Ад баррикадирует свои ворота. Праведники напрасно пытаются заставить Ад отворить ворота. В последующем живописном описании адского войска особенно останавливает внимание образ знаменосца Смерти, бледной от ужаса. Царь славы, окруженный ангелами, вступает в ад, и все преклоняется перед Ним. Благой Учитель берет Адама за руку и принимает поклонение верных, которые стоят перед Ним на коленях.

—433—

Медленным шествием, с пением псалмов и гимнов, все оставляют ад. Иисус и Адам ведут шествие к земному раю. В рае находится между другими святыми и раскаявшийся разбойник Дисмас со своим крестом на спине.

Все места из канонического текста Библии, имеющиеся во французской поэме, целиком находятся уже в евангелии Никодима.

Последнее состоит из двух частей: 1) *Gesta Pilati*, или собственно евангелие Никодима и 2) *Descensus Christi ad inferos*. Эта вторая часть в главах XVII–XXVII содержит рассказ Левкия и Карина (Леотина и Карина у Андре) о сошествии Христа в ад. *Descensus* опирается на распространенное под именем Левкия Карина гностическое сочинение и таким образом представляет один из плодов литературного творчества христианских еретиков, которое очень стоило бы специально изучить⁶⁹⁹. *Descensus* сохранилось в греческих редакциях и 2 латинских в многочисленных рукописях, едва отступающих друг

от друга. Заглавие и пролог могли бы ввести в заблуждение относительно авторства Никодима, но по Тишендорфу это – позднейшее добавление, и имя евангелия Никодима происходит уже из времени Карла Великого. Мори видел в Descensus простую компиляцию из отцов церкви, которые часто делали предметом рассуждений схождение в ад; таковы особенно Ириней, Ориген, Епифаний, Евсевий Александрийский, а из латинских отцов Тертуллиан, Амвросий, Августин, Григорий Великий. Находится точно много поразительных параллелей между Descensus и отцами. В Descensus почти теми же словами изложено учение о схождении Христа в ад, тот же язык, те же ораторские фигуры; только в апокрифе картина увеличена, получила самостоятельное значение, и аллегорическая сторона совершенно уступила место буквальному толкованию.

В согласии с отцами и Descensus находятся: удивительное
–434–

сияние; драматический диалог между Inferus и Сатаной (у Евсевия Александрийского в почти дословном согласии с евангелием Никодима); торжество пророков и ужас демонов; падение адских врат; освобождение Адама и потомства. Против Мори, Тишендорф и Липсиус утверждают первенство Descensus'а перед отцами. По Липсиусу автор Descensus Лукий Карин, гностический писатель и фальсификатор начала 2 столетия. Именно в идее о торжестве Христа над мраком ада есть, по-видимому, аналогия с гностическими проблемами, например, у Маркиона. Демиург Маркионитов представляет параллель к Сатане христиан: оба ведут Христа на смертную казнь в заблуждении, что Он простой смертный⁷⁰⁰. Родственные гностицизму черты представляет и легенда о древе жизни и изливающимся от него елее милосердия, представление о временном рае праведников, который отделен от небесного до последнего суда⁷⁰¹. Начальная идея о схождении в ад в гностицизме отвлеченна. Descensus символизирует торжество света над мраком, в вечной борьбе доброго и злого начала.

Как и источник французской поэмы, Андре знает только типических представителей злого и доброго начала. Индивидуальные черты проявляет у него лишь легковерный,

наивный Сатана. Почти комично действуют речи нечистой силы, когда проведены вполне в библейской терминологии.

—435—

Напротив, единственное указываемое качество Христа – *maiestas divina*, божественное величие.

Представление о вратах ада и падении их перед Христом одна из существенных, основных черт схождения. Те же врата упоминаются в великой поэме Данте: *per me si va nella città dolente*. Свод ворот и лежащее на земле полотнище их постоянный мотив схождения в изобразительном искусстве. В византийском искусстве по-греческому подлиннику неперенный атрибут упавшие ключи и засовы. Поразительное сходство с этим мотивом дверей, а также с другими представлениями обнаруживает старо-вавилонский эпос Иштар-Венеры. И там преисподняя имеет разные отделения для злых и добрых; и там ворота замыкают вход в ад; их семь, укрепленных засовами и замками, На громовый голос Христа похоже вступление Иштар, которая говорит стражу врат: «Отвори ворота, я хочу вступить, а то я разрушу ворота». Может быть, вавилонско-ассирийское представление, через посредство иудейства, дошло до христианства.

Затем Схождение в ад популяризируется латинскими сочинениями, 1) *Speculum historiale*, около 1250 года, доминиканца и любимца Людовика IX, Vincentino Bellovacensis, 2) *Legenda aurea* генуэзского епископа Jacobus de Voragine, 3) *Meditationes*, ложно приписываемыми св. Бонавентуре. В «Велиале» Jacobus de Teramo, около 1400 года, в юридической форме представлен процесс Сатаны против Иисуса за разрушение ада. Последнее произведение вдохновляло воинственным духом, на который, вероятно, влияло сценическое представление. Эти все латинские произведения были общим достоянием по крайней мере всех образованных людей, и старый традиционный мотив пробудился благодаря им к новой жизни. Что для современного мира представляет роман, то для средневековья образовало религиозное и легендарное повествование.

Дальше исследователь переходит к жонглерской поэме о схождении в ад Христа. В 14 и 15 столетиях религиозно-легендарные произведения так же стояли в программе жонглеров, как *chansons de geste*. Кругом жизни Иисуса и Марии образовался целый цикл легенд. В числе их стоит и Схождение. Первоначально, в соединении

—436—

с воскресением, это была независимая пьеса репертуара. Схождение занимает более или менее значительное место между настоящей пассивностью и воскресением. Начинается поэма словами Христа, повелевающего открыть двери ада, ибо Он хочет освободить своих друзей, искупленных Его кровью. Бот Отец разбивает врата, Бот Сын вступает в ад; в числе спасенных праведников св. Изабелла⁷⁰². «Схождение» жонглеров составлено также по евангелию Никодима, но сравнительно с переложением Андре де Кутанс значительно сокращено. У поэта не хватает понимания драматического эффекта, нет твердой композиции, много повторений и стереотипных оборотов. Господствует более церковная тенденция и догма: о падении, о наследственном грехе, о нравственной несвободе человека, о необходимости Божьего милосердия. Границы между церковным поучением и литературным произведением стерты. Поэма жонглеров тесно родственна со страстными проповедями, возвращающимися к св. Августину и ко всей патристике. Это видно из сравнения с *sermon*, вводящим воскресение св. Женевьевы, или с прологом к *Advocacie N. D. ou la vierge Marie plaidant contre le Diable*, произведением уже 14 века. Здесь есть прямо упоминание Схождения: разрушение врат и спасение друзей. В другой рифмованной проповеди 13 века Христос в день последнего суда говорить о своих страданиях и схождении в ад. Поэтический вид приняла поэма жонглеров о схождении в ад Христа во второй части Романа святого Фануила, 13 столетия. Это отец св. Анны, который о бедро чистил нож, разрезавший яблоко, и из бедра родилась *molt gentille demoiselle*. Перед нами известная легенда средневековья, находящая начальные корни свои еще в глубокой древности⁷⁰³. «Фануил» по отношению к

Схождению в ад представляет обработку текста жонглеров. Поэт не забыл двух самых драматических

–437–

моментов в евангелии Никодима: уничтожения Сатаны и дивного света, озаряющего ад при схождении Иисуса. Сцены с Евой не имеется в евангелии Никодима⁷⁰⁴, а в романе Фануила сна занимает четвертую часть всего Схождения. Ева прячется сзади Адама при поклонении Христу, как виноватая. Христос над ней сжаливается и берет Адама за правую руку и Еву за левую. Сцена бросает свет на суждение о женщине в средневековой церкви: церковь боялась коварства той, которая погубила человеческий род. Как сын своего века, говорит поэт и об очищении огнем: именно в 18 веке учение это принимает твердую форму. В одну редакцию включена легенда о Прокуле, жене Пилата: Вельзевул боится схождения Христа в ад, является во сне Прокуле и внушает воздержать мужа от осуждения Христа. Мистерии обрабатывают сцену со всем реализмом. Исходный пункт – евангелие Матфея (Мф.27:19). Возможно, что схождение в ад у жонглеров и роман Фануила стояли под известным воздействием литургической драмы. В сцене ангелов в «Фануиле» есть выражение *surrexī*, как начинаются два антифона, которые поет Христос в литургической драме воскресения, после того как воздвигнут ангелами к жизни: *resurrexī postqam factus homo*. Затем в «Фануиле» живо изображено восхождение Христа от гроба, много повлиявшее на изобразительное искусство, как оно представлялось с большим реализмом в Пасхальной игре. Далее, в «Фануиле» же Христос три раза ударяет крестом в двери, что отвечает ночной Пасхальной процессии (корню драматической сцены Схождение в ад), где священник, представляющий Христа, трижды ударяет в церковную дверь.

С вопросом о последовательности картин Воскресения и Схождения в больших циклических мистериях 14 и 15 веков связан другой вопрос: тело или дух Христа сходит в ад? Если сначала стоит Воскресение, то телесный Христос сходил в ад. Если впереди поставлено Схождение, то тело Христа остается в гробу, и только дух Христа сходит в ад. В евангелии Никодима

сначала стоит Схождение, но драме трудно представить на сцене

—438—

дух. Потому в Отёнской (Autun) «Пассии» Христа сначала пробуждают ангелы, потом Христос сходит в ад. Позднейшие поэты менее щепетильны: у них душа Иисуса Христа получает все свойства тела, ходит, говорит, действует. Но перенося снова Схождение вперед Воскресения, актер пролога просит прощения у зрителей, что дал духу Христа телесное существование, хотя бы невидимо. В древнейшей мистерии, Отисской Пассии, 13 века, повторяется ряд легенд из Пассии жонглеров: о кузнеце и его жене, вместо мужа кующей гвозди креста; о св. Веронике и пр. Вступление праведников в рай по мистерии изображено на скульптуре Реймского портала⁷⁰⁵, где Иисус указывает праведникам рукой на небо, в отступление от обычного типа, где Иисус ведет Адама за руку. Рядом с моралью вступает в мистирию и сатира. Таковы речи Сатаны против порока, комические протесты в сценах диаволов. Черти заранее с наслаждением описывают муки, которым они подвергнут Христа. Дантовский дух веет в этих картинах: *taut de torment, taut de martire, que langue ne le pourroit dire!* В Семюрской Пассии души спасенных праведников рекомендуются, каждая по одиночке: *mon qom suis l'ame de...* — примитивный способ рекомендоваться публике со сцены. Пассия Евстахия Меркадè († 1440 года) первая французская мистерия в большом стиле: 25 тысяч стихов, 4 дня игры, 112 актеров. И замечательно опять возвращение к древности: душу доброго разбойника хотят увести Цербер и Сатана, как похищение Цербера лежало в центре одного из древнегреческих Схождений. И сближение литургической в основе мистерии с сатирой и комедией повторяет равномерно античный путь развития: схождение в ад бога света Диониса в составе комедии Аристофана.

Д. Шестаков

II. Шестаков Д.П. [Рец. на:] *Hopfner Th. Der Turkult der alten Ägypter. Wien., 1914 // Богословский вестник 1915.Т. 1. № 2. С. 438–440 (1-я пагин.).*

Древний Египет видел во многих животных живые воплощения божества, и египтяне же создали замечательнейшую

–439–

в древнем мире литературу заглядываний за границы гроба, догадок о потустороннем существовании человека. Вот почему значительнейшие страницы нового исследования о культе животных в древнем Египте, появившегося в записках Венской академии наук, посвящены тем животным, которые в верованиях древних египтян так или иначе связаны с загробной судьбой человека. Автор шире берет круг источников, чем, например, Видеман ограничивающийся в своей книге теми животными культами Египта, которые упомянуты в истории Геродота, шире и Циммермана, имеющего в виду лишь указания по этому вопросу у церковных писателей. Новый исследователь много пользуется и богатыми европейскими собраниями египетских памятников искусства, которые вносят не мало подтверждений, дополнений и исправлений в показания писателей об интересном культе низших слоев египетского народа.

К числу животных, являющихся в подземном мире древнего египтянина, принадлежит, например, осел. В одном гимне мертвец обращается к богу солнца Ра с мольбою: «О, если бы благополучно совершить мне подземный путь (то есть путь на последний суд), о если бы мне победить осла», – очевидно олицетворяющего в этом случае врага богов и людей Тифона, – может быть, по догадке Плутарха, в виду красного цвета животного (с. 102). Интересно, что и в греческом аду, изображаемом «Лягушками» Аристофана, громкое адское чудовище Емпуса имеет ослиную ногу.

Иногда и сам мертвый в своем подземном путешествии, избегая грозящей ему адской силы, превращается в разных

священных животных. Парижский папирус «Книги мертвых» изображает, например, превращение покойника в ласточку (стр. 117), может быть, по выражающемуся не у одних египтян народному верованию о близости крылатой птицы к душе человека.

Священный характер имеет в глазах древнего египтянина и гусь, как предполагается, по связи с оплодотворяющим богом солнца. В некоторых могилах найдены бальзамированные части гусей, положенные в качестве пищи мертвым (стр. 122).

—440—

Место, занимаемое змеею в подземных культах древнего Египта, особенно замечательно и по родственности с соответствующими представлениями древней Греции, и по влиянию на египетское христианство. 12 часов ночи соответствуют в понимании древнего египтянина двенадцати разделением подземного мира. И бог света в течение своего ночного пути через подземный мир должен сражаться там с многочисленными змеями и демонами (стр. 145). Совершенно то же повторяется с Дионисом при его подземном путешествии в «Лягушках» Аристофана. Как ад древних египтян, так и ад гностиков полон змей и крокодилов (стр. 147).

Точно также, название христианской, по-видимому, секты Батрахитов, многочисленные в христианском Египте лампы в виде лягушек с надписью *ἀνάστασις* (стр. 150) приводят на память и древнеегипетское еще почитание лягушки в подземном культе, и поверье современных народов, видящих в лягушках возвращающихся мертвых⁷⁰⁶, или употребляющих лягушку против бесплодия⁷⁰⁷.

Д. Шестаков

**Журналы собраний Совета Императорской
Московской Духовной Академии за 1914 год //**
Богословский вестник 1915. Т. 1. № 2. С. 273–304.

–273–

ственному союзу учителя-старца и ученика-послушника» (стр. 30). На самом деле, и в восточном старчестве всегда был житейско-нравственный элемент и в русском старчестве всегда был и есть элемент мистический. Ведь, даже совместная молитва есть нечто мистическое, а не проявление только обыкновенного нравственного союза.

По мнению автора мистицизм всегда был чужд русским и совершенно несвойственен русскому уму. Это он объясняет критическим умом и молодостью русского народа (стр. 207). Всё это очень непонятно. Что это за несовершеннолетний критический ум? Мистицизм по-видимому автор связывает с некритичностью. Напрасно. Мистицизм часто соединяется с тонким и глубоким критицизмом. Об этом свидетельствуют и упанишады и творения суффиктов. Затем, что это за молодость русского народа? Ведь, русские люди и не менее культурны и не более молоды, чем индусы эпохи Асоки или суффикты XII столетия. Те были мистиками, почему русские не могут быть ими? Потом, автор совсем не хочет видеть, что мистицизм бывает различный.

Обращаясь от существа сочинения к его составу и форме, рецензент должен сказать следующее.

Сочинение включает в себе X+275 писанных страниц. Это будет около 200 печатных страниц шрифта «Богословского Вестника». Но у автора масса выписок, так что его собственное творчество пожалуй не обнимает и 100 страниц. Это предположение тем более вероятно, что автор по-видимому кое-где забывал ставить цитаты. Так на 125 стр. читаем: «временем полного утверждения старчества надо считать начало 40-х г. *настоящего* столетия». Дай Бог конечно нашему автору дожить до 40-х годов *настоящего* столетия, но эти слова его, надо полагать, извлечены из книги XIX столетия.

Автор часто повторяется, у него много странных выражений, он даже не всегда грамотен. Вместо: «монашество стало близко к миру» он пишет: *"встало"* (стр. 32). – Пишет: «предъприятие» (стр. 212). На 108 стр. встречаем такой период: «обычно с именем старца соединяется представление, как индивидуальном руководителе, – и в древнем старчестве мы видим, что инок окормлялся одним

–274–

своим старцем, свободно избранным им сообразно своему душевному устроению». Понять можно, но выразить мысль должно было иначе.

Не особенно автор внимателен.

На 3 стр. Белевский уезд у него оказывается Калужской губернии, на 111 – Тульской. Последнее верно.

На 10 стр. описавши состояние Соловецкого монастыря, он пишет: «так печально было состояние Оптиной пустыни»... и далее ведет речь о ней, как и состоянию Соловецкого монастыря он предпослал описание Оптиной пустыни.

На 11 стр. у него буквально получается, что причиной подъема монашества был подъем монашества.

На 73 стр. автор говорит о русском народе: «он как аскет толпами шел в Оптину»... Странно представить себе аскета идущего толпами, но почему русский народ – аскет? Он терпелив и может довольствоваться очень малым, легко может обходиться без *подушек*, на которые по описанию нашего автора в изнеможении падали головы оптинских старцев (стр. 212), но, обладая земными благами, русские люди не уклоняются от пользования ими.

За всем тем сочинение автора не лишено некоторых достоинств и небесполезно. Он привел в некоторую систему сведения об оптинском старчестве, дал – хотя и не особенно глубокую – характеристику этого старчества, прочитал – хотя и не особенно много – хороших книг.

Для получения степени кандидата сочинение написано удовлетворительно».

8) О сочинении студента *Волкова Бориса* на тему: «Пасторологический анализ русской изящной литературы

последнего времени».

а) И. д. доцента *В.П. Виноградова*:

«На указанную тему было уже писано кандидатское сочинение в прошлом году и дефекты оказавшиеся в нем (см. журналы Совета за 1913-й год, отзыв о сочинении г. Веселовского) были поставлены на вид автору настоящего сочинения для предупреждения их повторения. Несмотря на то г. Волков усвоил их в своем сочинении. Его внимание исключительно поглощено идеологией. «Ввести

–275–

пастыря в круг идей, господствующих в современной жизни и нашедших свое художественное воплощение в изящной литературе нашего времени,— вот задача, которая предносилась пред нашим мысленным взором на всём протяжении настоящей работы» — так определяет автор характер своей работы в заключении (стр. 328). Еще подробнее и яснее, делает он это в другом месте, объясняя свое преимущественное внимание произведениям Андреева и Куприна... «Куприн и Андреев — это своего рода две крайности нашей литературы. Они выявили современную жизнь с двух противоположных сторон — со стороны разочарования и со стороны восторженного преклонения пред нею. Эта жизнь, освещенная с двух до противоположности крайних точек зрения, нашла свое полное исчерпывающее отображение по преимуществу в художественном творчестве Куприна и Андреева... По их художественным произведениям всякий православный пастырь увидит, чем живет и болеет современный человек, какие запросы предъявляет он к жизни, как и насколько успешно он примиряет свое существование с христианскими идеалами». В частности результаты своего анализа произведений того и другого писателя автор резюмирует таким образом. «На произведениях Андреева пастырь увидит, как современный человек стремится освободить свою личность от тех уз и стеснений, которые якобы накладываются на него не только общественными и государственными формами жизни, но и самой христианской моралью... увидит, до каких печальных результатов доходит

человеческая личность в своем стремлении обособить себя от мира и жизни, что переживает личность в своем добровольном одиночестве, как эта обособленная личность уходит внутрь себя, в глубину своих личных одиноких переживаний и из себя старается осмыслить свое существование; каков процесс разрушения мысли, веры и социального усилия и чем он сопровождается для одиночки; как этот одинокий, отвергший и мир и жизнь и в себе самом не нашедший точки опоры андреевский человек в своих поисках абсолютной истины и правды жизни наталкивается на мировое зло и как он примиряет его с идеей Бога. На произведениях Куприна право-

—276—

славный пастырь тоже встречается с проблемой личности, как самой животрепещущей проблемой современности, но здесь будет свидетелем иной ее постановки и иного ее разрешения. Здесь он увидит не обособленную от мира и жизни человеческую личность, а личность, стремящуюся в условиях реальной действительности найти свое место в жизни и проявить себя во всей своей полноте. Он увидит, какие порывы этой личности в деле достижения личного и общественного блага, какие результаты этого стремления личности к жизни и причины их в зависимости от реальных условий несовершенств жизни и наконец, какое может быть сделано освещение их с точки зрения христианских идеалов... На произведениях обоих писателей православный пастырь увидит, что самой интересующей современного человека проблемой является вопрос о смысле как отдельной человеческой жизни, так и всего мирового быта». Обширнейший (в 330 страниц размером большого почтового листа и убийственно-убористого почерка) труд автора обстоятельнейшим образом раскрывает все приведенные в резюме положения. Тщательнейшее изучение источников, самая широкая осведомленность в критической литературе о них, несомненный талант философско-литературного анализа и литературного изложения гарантируют автору успешное выполнение поставленной им себе задачи. Как опыт философско-литературного анализа с богословско-практической целью труд г. Волкова заслуживает полного

одобрения и дает автору бесспорное право на усвоение степени кандидата богословия. Но всё же пасторологический анализ – гораздо более сложное дело, чем просто философско-литературный. Последний есть только лишь предварительная, хотя безусловно необходимая, стадия первого. Самые идейные течения, констатированные в литературных произведениях, автор должен был анализировать и оценить с точки зрения психологии греха и добродетели – специально-пасторской точки зрения. С той же точки зрения он должен был собрать и анализировать, к сожалению, вовсе опущенную им из внимания громадную и чрезвычайно ценную массу материала нравственно-психологической ценности, именно бесчисленные картины всевозможных нравственных состояний, преимущественно

–277–

падений, которыми так богаты исследуемые автором произведения. Давая г. Волкову настоящую тему, я с нетерпением ожидал от него богатых результатов именно в этом направлении и тем тяжелее для меня констатировать, что его талантливый, серьезный, богатый содержанием труд построен в ином направлении, проходящем лишь в преддверии пасторологических интересов и задач. С точки зрения последних весь почтенный труд автора конечно должен быть перестроен, при чем значительная часть ценного лишь с историко-литературной точки зрения материала должна быть выброшена; эрудиция автора должна быть значительно усилена в сфере богословско-аскетической и специально-пасторологической литературы. Хотел бы надеяться, что автор не остановится пред требуемыми в этом направлении усилиями и в ближайшем будущем даст труд, способный быть ценным вкладом в русскую пасторологическую литературу».

б) И. д. ординарного, заслуженного профессора А.П. Шостына:

"Первая глава сочинения г. Волкова имеет надписание: «задача, цель, возможность и необходимость пасторологического изучения русской литературы», – и речь идет здесь о влиянии литературы на человеческую жизнь везде,

особенно же на Руси. Таким образом автор достаточно оправдывает самую постановку данной ему темы. Но при этом было бы не лишне определить точнее основные термины, входящие в эту тему: «пасторологический», «изящный» и «последнего времени». Не выяснив этих терминов надлежащим образом, автор прежде всего подменяет «пасторологический» анализ самым обычным литературно-критическим анализом, и всю *вторую*, центральную, главу с надписанием: «современная художественная литература» (стр. 43–258), заполняет передачей и разбором повестей и рассказов Л. Андреева и Куприна, причем попутно выясняет родство одного из названных писателей с Ф.М. Достоевским (170), а другого – с К. Гамсуном (242). Читатель естественно недоумевает: что же тут собственно *пасторологического*? И затем: имел ли автор достаточное основание объявлять Л. Андреева и Ку-

–278–

прина «типичными представителями» современной *изящной* русской литературы и ограничивать свою работу рассмотрением лишь их произведений?.. Конечно, г. Волков хорошо сделал, что не причислил к таковым представителям еще г. Арцыбашева с г-жей Вербицкой и не привлек их произведений к своему обзору; но почему он не обратил внимания, напр., на произведения Боборыкина, Мережковского, Короленко, Чирикова, Потапенко? Разве их произведения не подходят под понятие *изящной* литературы? Или же они не «последнего времени»? Или, наконец, они дают мало материала для «пасторологии»?.. Всем этим вопросам и недоумениям не было бы места, если бы предварительно были выяснены указанные термины в поставленной теме.

«Пасторологические» выводы и суждения мы находим уже в *третьей*, заключительной, главе с надписанием: «современный человек в поисках вечной истины» (стр. 259–330). Но нельзя сказать, чтобы эти выводы стояли в прямой непосредственной связи с литературно-критическим анализом произведений Андреева и Куприна, данным во второй главе. Выводы с этим анализом связаны довольно внешней и искусственной связью, высказаны скорее *по поводу* второй

главы, нежели *на основании* ее. Это и не удивительно, так как в произведениях Андреева и Куприна несравненно чаще встречается человек «в поисках чувственных наслаждений», нежели человек «в поисках вечной истины».

Таким образом, «пасторология» не много приобрела в исследовании г. Волкова. Но должно отдать справедливость его литературно-критическому таланту, зрелости мысли и незаурядной начитанности. Равным образом, пишет он весьма отчетливо, ясно и стройно-логично. Такие промахи, как Ницшеанский *Abermensch* вм. *Uebermensch* (158) или: «пред гробом умирающего отца» (276) – встречаются очень редко.

Для присуждения автору степени кандидата богословия рассмотренное сочинение совершенно достаточно».

9) О сочинении студента *Глаголева Николая* на тему: «Происхождение христианства по теории исторического материала-

–279–

лизма. Разбор книги Каутского *Der Ursprung des Christentums*».

а) Ординарного профессора *М.М. Тареева*:

«Отношение сторонников научного марксизма к религии и, частнее, к христианству многосторонне. То они хотят выставить христианскую религию, конечно, в «истинном понимании», защитницей тех же идеалов, которые преследует социализм, – хотят сблизить социализм с христианством и освятить первый этим сближением. То они унижают христианскую религию до крайней степени, дабы освободить от ее влияния народы, отвлечь их на путь социалистического атеизма, поставить на ее место социализм. То, наконец, они объясняют христианство на протяжении всей истории его, как объясняют и всякую религию, и всякую идеологию – из экономических условий времени. Первые две линии вытекают из тактических соображений, последняя свойственна научному социализму по существу его основной теории – исторического материализма. Апологетам христианства надлежит защищать его со всех сторон, но преимущественно – с третьей. Первые два истолкования христианства уж слишком грубы, тогда как третье иногда

приобретает соблазнительную видимость научно-исторических оснований. Такую видимость особенно имеет книга Каутского *Der Ursprung des Christentums*, которая, поэтому, и заслуживает внимания богословов.

Сочинение г. Глаголева имеет такой план и содержание. В введении он дает общее описание теории исторического материализма и, ближе, отношений марксизма к религии вообще, и христианству, в частности. Указывается место, занимаемое книгой Каутского среди социалистической литературы. Затем детально излагается книга Каутского. Выпукло начертывается ее основной тезис – христианство, как продукт общественно-экономических отношений своего времени. Каутский приписывает первоначальному христианству пролетарско-зелотский, т.е. экономически-революционный характер. Он утверждает, что христианское общество первого времени имело коммунистический строй.

Изложив книгу Каутского, автор во всей остальной части своей работы подвергает ее основательной и после-

–280–

довательной критике. Во главе, которую он называет принципиальной, изображается христианство в его евангельско-религиозной основе. Здесь всё направляется к той мысли, что христианство, как религия духовная, лежит совершенно в иной области, отличной от условно-общественных отношений. Между этими областями находится столь глубокий перерыв, что они не могут быть связаны между собою причинными отношениями. Корень христианства всецело и исключительно в божественном лице Христа Иисуса: оно есть творческо-новое в истории. Вся эта глава написана автором с высоким подъемом, с глубокою любовью к предмету и в воодушевленном изложении. Вся она – сплошной гимн, вылившийся из верующего сердца. Из чтения ее не только выносишь понимание, но и живое чувство того, что христианство совсем иного духа, не доступного плоской мысли Каутского, что «исторический материализм никак не может подступиться к христианству». Христианство не укладывается в рамки материалистического понимания истории.

Если бы автор ограничился только этой, принципиальной, главой, то его критику уже можно было бы назвать вполне достигающей своей цели. Но он здесь видит лишь половину дела. Далее у него следует *часть историческая*, распадающаяся на четыре главы, в которых он шаг за шагом следит за аргументацией марксиста, изобличает его невежество, тенденциозность, легкомыслие. Первая глава: «Первохристианство в истории и у Каутского». В исторической действительности первоначальное христианство было не тем, чем оно кажется Каутскому: оно было воплощением беспредельного терпения (гонений), безграничной любви – не только к своим, но и к язычникам. Следов борьбы внутренней (партий) и внешней (революционности) нет. Во второй главе – о (мнимо) «пролетарских корнях христианства» – убедительно доказывается, что социальный состав первоначального христианства далеко не был таким, каким рисует его Каутский: оно не было движением классовым. Равным образом и экономическое состояние римской империи первых времен христианства Каутским представляется слишком мрачно. Рядом выписок из книг проф. Кареева, проф. Корелина, Вебера, Моммсена и др. показывается,

–281–

что это было время, когда положение низших классов государства было много лучше сравнительно с предшествующим республиканским временем. Во главе третьей автор подробно останавливается на проблеме первохристианского коммунизма и приходит к отрицательному выводу. В последней (четвертой) главе затрагивается, частнее, вопрос, к которому автор подходил уже в первой главе, о мнимой революционности первоначального христианства: рядом бесспорных свидетельств он доказывает, что отношения христианства к государству были мирные, покорные. Краткая сводка всего делается в «заключении».

Мы видим, какой широкий круг предметов захватывает своим вниманием автор. Каждая страница свидетельствует о его выдающемся трудолюбии. Читатель не встречает у него ни одного голословного утверждения: страницы пестрят

многочисленными ссылками на труды богословско-систематические, экзегетические, исторические и специальные по социализму.

Но как ни громадна начитанность автора, он работает не по первоисточникам: он исключительно опирается на пособия и даже на пособия не всегда первостепенные. Но и сверх того цитация страдает значительными промахами. Я ограничусь лишь примерными указаниями. На стр. V прим. 4 автор сообщает: «От марксизма многие перешли к идеализму. Струве и Бельтов уже отказали экономии в «праве первородства». «Экономия есть сама нечто производное» (Бельтов *Монистический взгляд на историю* стр. 172 и др.)». – Трудно понять, как это автор ухитрился произвести в идеалисты Бельтова (Плеханова), который доныне остается самым ортодоксальным марксистом. Между тем на стр. II, тоже в подстрочном примечании, автор упоминает о «ранних сочинениях Плеханова, в которых последнюю и самую общую причину развития человечества считается развитие производительных сил, и личность признаётся выражением бессознательного и необходимого хода вещей». Однако и на стр. V и на стр. II разумеется одно и то же место из книги Плеханова-Бельтова, которое у г. Глаголева приводится в отрывках, а в полном виде читается так: «Экономия сама есть нечто производное, как и психология. И именно потому *изменяется* экономия всякого

–282–

прогрессирующего общества: новое состояние производительных сил ведет за собою новую экономическую структуру, равно как и новую психологию... Далекая от того, чтобы быть первой причиной, экономия сама есть следствие, функция производительных сил». Еще. Автор цитирует (по разным пособиям) то Гарнака (в пер.) разные статьи в ж. В. и Р., как-то «Христианство, как религия духа и силы», то Гарнака в перев. книге «Религиозно-нравственные основы христианства» (составившейся из указанных статей ж. В. и Р.), то Гарнака *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*, не подозревая, что это и есть подлинник названного перевода. На стр. I подстр. прим.

автор приводит выдержку из *Коммунистического Манифеста* Маркса и Энгельса и продолжает «ср. *Капитализм и Коммунизм*», что есть тот же Коммунистический Манифест.

Но все эти промахи извинительны, и было бы излишнею строгостью требовать от кандидатской работы с таким широким охватом самостоятельного использования первоисточников. Сочинение в общем должно быть признано заслуживающим автору степени кандидата богословия».

б) И. д. доцента Ф.К. Андреева:

«Сочинение г-на Глаголева вполне отвечает своей цели: в нем дан толковый и обстоятельный разбор известной книги Каутского, направленной на защиту абсолютной власти пан-экономизма даже в такой области, где всё явно полно самой грубой, сознательной, «нерасчетливости» и забвения элементарнейших правил «фабричной» этики, – именно в сфере христианской религии. Привлекая со всех сторон богоборческие аргументы, изготовленные на станках самого грубого, почти животного, материализма и безапелляционного рационализма, Каутский силится конструировать первохристианство, вместе с его Главой, из условий чисто экономического порядка – борьбы за физическое существование. Церковь – кроткая Невеста Христова – подменяется шайкой обездоленных и озлобленных бедняков, видящих в «коммунальном устройстве» единственное спасение от голодной смерти и исходный пункт для борьбы с «латифундиями». – Рядом удачных и всегда прямо относящихся к делу положений автор рассматриваемого сочинения отве-

–283–

чает Каутскому на все его софизмы: первоначальная христианская община, путем чисто научной аргументации, восстанавливается в том виде, в каком она выступает перед нами непосредственно на страницах новозаветных книг. Эти внешне-документированные главы сочинения дают почти исчерпывающую картину первохристианства, насколько то возможно в границах современного состояния церковно-исторической науки. Ссылки на первоисточники и лучшие западные исследования многочисленны и обнаруживают в авторе начитанность. Жаль только, что он не попытался дать

положительный ответ на вопрос о взаимоотношении экономического и чисто религиозного моментов, как оно раскрывается в сознании самих членов Церкви, и, конечно, главным образом тех, кого она сама признала достойными подражания – святыми. Ознакомившись с этим вопросом, автор может быть присоединил бы к своей, чисто полемической, работе, заключительную главу, где бы давалось, поскольку это возможно, положительное решение вопроса о границах экономического в Церкви. Впрочем, он и так уже сделал не мало, и мы высказываем ему не порицание, а лишь пожелание при дальнейшей обработке сочинения обратить внимание на эту неполноту. – Обращаясь теперь к вопросу о Главе Церкви, мы уже не находим у автора такой исторической аргументации, что, конечно, обусловлено отчасти тем, что у Каутского всё внимание сосредоточено на общине, но, главным образом, тем, что будучи гораздо более предметом веры, чем Церковь воинствующая, Лик Христа ускользает от внешнего оправдания. Поэтому и те страницы работы, где рассматривается этот вопрос о главе, носят у автора интимно-личный характер и дают не столько исторический облик Богочеловека, сколько психологию богосознания. Разумеется последняя оказывается несколько не похожей на психологию только голодного пролетария, на которой строится схема первохристианства у Каутского.

Таков в общих чертах план содержательной и вдумчиво написанной работы г-на Глаголева. Отметим теперь некоторые мелкие недочеты, быть может просто опечатки. Так на стр. 20 встречается фраза: «Предположение, что христианство создавалось до великого переселения народов

–284–

дает право Каутскому и т.д.», – неужели сам автор не разделяет этого «предположения»? – Там же говорится о французских королях XIX века. Февда (правописание автора) стр. 22-й отличается от «Теудаса» предыдущей страницы. На стр. 96 упоминается какая-то Феба из знатных первохристианок, наряду с Еводией и Синтихией послания к Филиппийцам (4:2). – В разных местах цитируется книга В. Кожевникова: «Отношение

социализма к религии вообще и к христианству в частности», которую автор, по некоторым признакам, не имел в руках.

Гораздо многочисленнее недочеты стилистические и происходящие от неумелого пользования некоторыми терминами; примеры: «трудно найти более богоборческое учение, каким является марксизм» (стр. VI); эпоха, «характеризующаяся кульминационным пунктом блестящего развития»... (стр. 7); «из этих придворных составилась новый аппарат для управления делами государства» (стр. 27) «слишком допущена большая запутанность» (стр. 54); «земная бухгалтерия» (стр. 78); «пропагандистская сила» (стр. 83); «противник... не имеет иного горизонта, нежели сам христианин» (стр. 85); на стр. 87 вместо «антагонизм» употребляется «антиномизм»; чернь иногда «симпатически стояла на стороне христиан» (стр. 113) и под. – Еще менее удаются автору поэтические описания: «солнце погасло и черным, зловещим пламенем вспыхнула тьма и хлынул тяжелый душный мрак и разрушение... бьется душа замученная и раскалывается» (стр. 61); Христос «страдальцам открывает бездонные объятия свои» (стр. 63); христианство насадило на земле «золотые цветы правды...», «пусть не будет на земле больше злобы и когтей и человек-царь пусть озарится» (стр. 64); о первохристианах – «безумны и исступленны были их огненные речи, которыми они зажгли мир. Вся их жизнь была ответом на Христову нежитейскую красоту» (стр. 128). – Более чем странно звучат некоторые выражения непосредственных чувств: Каутский полагает, что «стоит только поплевать на перо, и оно запишет уверенно и бойко» (стр. 15); «ей, ей, нельзя сдержатъ совершенно искреннего негодования, когда видишь, какое «христианство» выдается за настоящее, чистое» (ibid, примечание); «вышвыривание» (стр. 17); «залихватски-разнуз-
–285–

данная книга» (стр. 28); «ряд модных философов и шарлатанов, в лице Сенеки, младшего Плиния, Аполлония Тианского и Плотина» (ibid.); Каутский, «захлебываясь от восторга, строчит Нерону акафист» (ibid.). – Странно выглядят некоторые усвоенные автором сокращения: «Иерус.

пролетарий» (стр. 9); «имп. придворные чины» (ibid. и стр. 26); «эк.-общественные отношения» (стр. 47); «иуд-нац-исключительный характер» (стр. 86); «нац-матер-иудейская основа» (стр. 90); «карпократическая церковь с ее комм-змом» (разумеется: коммунизмом) и под. – Наконец, неизбежные, при работе над немецкой книгой: «конкретизирование» (стр. 6), «люмпенпролетариат» (стр. 7, 9, 11, 98:129), «сервизм» (стр. 25:79) и др. Но всё это, безусловно, мелочи и простые ошибки, которые не мешают автору быть достойным искомой степени».

10) О сочинении студента *Голобородько Михаила* на тему: «Присоединение Малороссии к Московскому государству и малороссийское духовенство».

а) Ординарного профессора *М.М. Богословского*:

«Сочинение г. Голобородько состоит из четырех глав. В первой мы имеем краткий очерк социального состояния Украины со времени столкновения ее с Польским государством. В этом очерке автор, напомнив читателю последовательный ход сближения и соединения Литовского великого княжества с Польшей (5–10), рассматривает те последствия для русского православного населения литовских земель, к которым это сближение приводило, останавливается на бегстве крестьян на Украину, на значении этого факта в истории малорусского казачества, на характеристике устройства и положения казачества и в заключение подвергает разбору легенду о Баториевой реформе. Во второй главе автор изучает религиозное и национальное движение в первой половине XVII в. в Малороссии, движение, которое и было причиной воссоединения Руси. Здесь внимание автора привлекает к себе ухудшение положения православных в Польско-Литовском государстве XVII в. после Брестской унии 1596 г., протест против унии и религиозное движение в казачестве, которое вступает в переговоры о соединении с московским правительством.

–286–

Глава III посвящена обширному исследованию самого факта присоединения Малороссии к Московскому государству. Автор дает очерк сношений с Москвою Богдана Хмельницкого,

несколько страниц уделяет земскому собору 1651 г., переходит далее к собору 1653 г., излагает действия великого московского посольства в Малороссию и наконец подвергает критическому изучению знаменитые «статьи Богдана Хмельницкого», формулировавшие условия присоединения. В последней IV главе автор характеризует отношение малороссийского духовенства к подчинению Малороссии Москве и особенно подробно останавливается на выяснении причин того враждебного отношения, которое вызвал к себе этот факт со стороны киевского митрополита Сильвестра Коссова и высшего малороссийского духовенства.

Работа г. Голобородько производит самое приятное впечатление. Особенно ценным ее свойством я считаю то отношение к источникам, которое автор проявляет в ней. Им собран обширный относящийся к интересующему его вопросу документальный материал, хотя он и сетует в предисловии на его недостаточность. Этот материал им основательно изучен, и он дает верную оценку его значению, когда говорит напр. (119) о значении статейного списка посольства Бутурлина и о тех печальных последствиях, к которым привело Костомарова недостаточно внимательное отношение к этого рода документам. Тщательно изучая документы, автор умело ими пользуется для своего изложения. Так по документальному материалу построен у него рассказ о действиях московского посольства, о столкновении митрополита с боярами в Киеве (218) и др. Разбор «статей Богдана Хмельницкого» (146–154) свидетельствует об умении автора критически относиться к тому материалу, который находится в его руках. Тот же критический навык автор обнаруживает при разборе вопроса о дате статей (стр. 159 примечание).

Основательное знакомство с документами дает автору надежную опору в отношении к существующей литературе предмета и позволяет ему хорошо ориентироваться среди различных высказанных учеными взглядов. К воззрениям Костомарова, Кулиша, Кояловича и др. автор

–287–

относится вполне самостоятельно и принимает из них только то, что проходит через его собственное критическое испытание (66, 68, 81, 215 и др.). В своей работе он вполне самостоятелен и доказательно проводит свое основное положение о том значительном влиянии, которое имели религиозные мотивы на дело присоединения. «Главный мотив, – пишет автор, – каким руководствовалось московское правительство при принятии Малороссии в подданство, это мотив религиозный. Подчеркнуть это тем более необходимо, что в нашей историографии существует стремление приписывать казакам полное безразличие к религиозно-нравственным вопросам, которые только после со вне и совершенно случайно вошли в круг казацких интересов». (107–108). Религиозный мотив присоединения это руководящая мысль автора, проникающая всю работу и сообщающая ей единство. Тем более его поражает отношение к делу малороссийского высшего духовенства, и г. Голобородько тратит много труда на выяснение причин такого непонятного на первый взгляд отношения. Соображений, к которым он приходит, нельзя не признать основательными.

Работа читается с большим интересом. Знание источников, умение критически к ним отнестись и воспользоваться ими для конструкции фактов – таковы проявленные автором в его сочинении свойства. Они дают ему полное право на получение кандидатской степени». –

б) И. д. доцента священника *И.М. Смирнова*:

«Тема сочинения г. М. Голобородько: – «Присоединение Малороссии к Московскому государству, и малороссийское духовенство» – исчерпывается собственно говоря III и IV главами его работы. Здесь довольно подробно изложена (начиная с даты 8 июня 1648 года) история события, имевшего такую существенную роль для последующей жизни обеих Росий, а преимущественно для Малой, особенное внимание уделено основательному анализу Московских статей, в которых были формулированы условия соединения, и дана, наконец, хотя и краткая, но достаточно определенная оценка этого

исторического акта 1654 года в пределах действительности, насколько условия соединения

–288–

были удовлетворительны для ожиданий всех классов малороссийского народа. В IV главе указано отношение малороссийского духовенства к факту подчинения Малороссии Москве, причем из всего разнообразия мнений, объясняющих отрицательное, вернее – прямо враждебное положение, занятое Митр. Сильвестром Коссовым к московскому правительству и к вопросу подчинения Малороссии Москве, автор выбирает наиболее вероятные. Взятое только в пределах этих двух глав (стр. 98–271) сочинение г. Голобородько производит впечатление труда основательного, обнаруживающего в авторе и тонкий анализ, и умение разобратся в массе разноречивого материала, которого по такому жгучему (в особенности для малоросса) вопросу существует весьма обильно, и достаточную научную объективность (автор – полтавец). Точный, сжатый, но в то же время и ясный язык изложения усиливает благоприятное впечатление.

Что же касается I-й главы, которую автор посвящает подробному выяснению социально-экономических отношений, породивших казачество, то необходимость ее для настоящей работы является, по моему мнению, довольно-таки проблематичной. Казачество, как бы ни была сильна его роль в деле присоединения Малороссии, всё же не является выразителем всей массы южнорусского народа: это – только сословие, хотя и наиболее могущественное среди прочих. Другое дело, если бы автор изложил здесь социально-экономическую обстановку жизни всего малорусского народа, всех его слоев, которая вынудила этот народ искать того или другого выхода из создавшихся ненормальных условий собственного существования: – в форме ли присоединения к Москве, или союза с каким-либо другим из окружавших соседних государств. Тогда глава имела бы органическую связь с общою работою, служила бы определенным оправданием разбираемого акта 1654 года. – Впрочем, будучи взята сама по себе, в отдельном виде, I-ая глава может служить только

лишним плюсом в пользу автора. – II-я глава, как изложение предварительных попыток (до 1654 г.) присоединения Южной Руси к Москве, попыток, выросших на почве пробуждения национального самосознания южно-руссом и параллельного религиозного

–289–

движения первой половины XVII века, имеет конечно безусловно-ценное вступительное значение к главному пункту работы. Но напрасно только автор придает такой исключительный вес указанному движению, считая его «залогом» совершившегося потом присоединения М. Руси. Это движение указало только дорогу в Москву, ту страну, «в соединении с которой Южная Русь могла сохранить свою веру и самобытность (97 стр.), но привели ее сюда совсем другие соображения. Яркий представитель первых попыток –

Митр. Иов Борецкий в своих стремлениях к Москве исходил из идеи кровного и вероисповедного родства обеих Росий, совершенно не учитывая в определенных формах всю выгоду для общественных слоев собственной страны предполагавшегося слияния. Богдан Хмельницкий и прочие деятели акта 1654 года руководствовались прежде всего узко-практическими расчетами объединения: присоединение к единокровной и единой верной Москве давало более, нежели с каким-либо из других иноверных или инославных соседей, оснований к крепкому и выгодному союзу. Идея Борецкого в своем конечном результате, пройдя чрез сознание той и другой народной массы, привела бы к *воссоединению* разрозненных историческими и политическими обстоятельствами двух частей одной и той же народности в один крепкий политический организм. Политико-материальные двигатели привели Малороссию к *присоединению* на приемлемых началах к Московскому государству, как равно они могли бы присоединить ее и к Турции, и к Польше, и к Молдавии и др. странам. Так, именно, как на выгодный с различных точек зрения союз смотрели на акт 1654 года и сам Хмельницкий (ср. напр. стр. 149, 203 наст. работы), так и народ. Неудовлетворенность в материальных расчетах состоявшегося присоединения

естественно повела к немедленному охлаждению в своих симпатиях южно-руссом к Москве, а потом и к явным *изменам* союзу. След., идеальные чаяния Иова Борецкого и его единомышленников не могли породить такое специально-утилитарное детище, как присоединение 1654 года Хмельницкого, а потому говорить о национально-религиозном движении двадцатых годов XVII века, как «залоге» последнего, – довольно рискованно. Но

–290–

впрочем это мало меняет сущность дела, вполне удовлетворительно, повторяю, раскрытого в III и IV главах разбираемой работы. Есть в сочинении досадные недосмотры: стр. 32, 59, 66, 101, 138, 176, 180, 186, 197, 232, 269.

В общем же сочинение г. Голобородько производит впечатление весьма дельной курсовой работы, дающей полное право ее автору на присуждение искомой степени кандидата богословия».

11) О сочинении студента *иеромонаха Сергия (Дабича)* на тему: «Монархия у евреев по данным ветхозаветных священных книг».

а) *экстраординарного профессора священника Е.А. Воронцова:*

«Сочинение о. Сергия открывается внушительным списком русских и иностранных (нем. и франц.) пособий, какими он пользовался при написании своей работы. Здесь захвачены не только монографические и общеисторические отдельные труды, но и журнальные небольшие статьи. Самое сочинение, помимо введения, распадается на 3 части, из которых первая определяет генезис и характер еврейской монархии, отличающий ее от других монархий древнего востока, вторая – дает обильные сведения из быта еврейской монархии, а третья – излагает историю еврейской монархии до падения Иудейского царства. К сочинению приложена хронологическая таблица событий древнееврейской истории от сотворения мира до взятия Иерусалима Титом, составленная по многим пособиям весьма удачно. Как целое, так и в деталях сочинение О. Сергия производит самое благоприятное впечатление, как труд

вдумчивый и изящно отделанный. Не обладай наш автор изумительною сжатостью речи, его достаточно большое сочинение могло бы стать еще объемистее, – так велик материал, использованный и привлеченный им к освещению общих положений и частных сторон подлежавших его исследованию вопросов. Цитация у нашего автора отличается точностью, и весь подстрочный материал приведен в координацию с текстом сочинения. В авторе виден историк-психолог, удачно вскрывающий и комментирующий единичные случаи

–291–

и группы фактов из истории ветхозаветного Израиля, что нужно особенно сказать о первой и третьей частях сочинения, где приходилось говорить о генезисе теоретическом («in spe» и «ad libitum» по автору,разумеются прелиминарии обетований и закона) и эмпирическом еврейского государства и о судьбах его при 3 первых царях, равно конспективно излагать лейтмотивы истории разделившейся монархии до падения ее двух частей. К сказанному автором о значении истории еврейского народа, о сомнениях Самуила касательно учреждения монархии, и об эпохе начальственного царственного триумvirата вряд ли что можно добавить. Тонкий психологический анализ исторических положений и событий не оставляет желать ничего большего, опираясь на документальные данные ветхозаветных священных книг. При изложении нормативов быта еврейской монархии замечается перо юриста, для которого общие схемы государствоведения являются путеводною нитью при группировке фактов древнееврейской монархической жизни.

В истории еврейского народа наш автор различает 3 периода: кочево-пастушеский, земледельческий и торгово-промышленный, по действующим силам – патриархальный, теократически-царский и раввинистический. Не занимаясь последним, он уделяет внимание первым двум. В номадическом периоде, хотя и нет народа в виду отсутствия определенной территории, однако зарождаются формы быта, сохраняющиеся и в следующий период государственно-национальный, а поэтому не бесплодные для быта еврейской монархии. Наш

автор следит, как примитивное коленное управление становится общинным, которое в свою очередь преобразуется в национальное, причем самое устройство Палестины несколько уединяет ее население от соседей-язычников, от моря и от торговых путей древнего мира. Палестина становится колыбелью изолированного национального быта, в равных же условиях кочевой жизни закладывалась прочная черта этого быта, обладавшая удивительным стабильзмом, – равенство всех пред единым Владыкою неба и земли. Характеристика начальных стадий еврейской политической истории, периода судей, – проведена весьма хорошо, и оттенением фаустрехта судейской эпохи (каждый делал, что казалось ему справедливым. Суд.21:

–292–

25) показано вероятное зерно, из которого произрастали дальнейшие желания еврейского народа, и расцвели его упования на царство, как на панацею для великого национального горя. Для рецензента только не совсем ясно, как мыслит о. Сергей отношение ветхозаветной церкви к еврейскому национальному государству, было ли здесь государство в церкви, или церковь в государстве, или эти понятия сорастворялись. Неясно, употребляемые автором термины кагал, еда имеют ли специфически религиозный или гражданско-социальный характер, иначе говоря, какой строй взаимных отношений церкви и государства отмечается Иосифом Флавием, вводящим термин «теократия», как определение сущности древнееврейского быта, подчинение, содружество или поглощение одной стороны жизни другою. Давая правильное толкование термину шофет – судия, как отмечающему лицо управляющее (суд – управлению), наш автор погрешительно толкует выражение «кадош» святой в отнесении к Израилю в смысле указания на чистоту от грехов (75 стр.). Ведь тот же закон, где поставлено это выражение, устанавливал систему жертвоприношений; по нашему мнению здесь дана лишь идея отделения, обособления от других народов, а святость в моральном смысле – понятие привходящее. Равно наш автор колеблется в толковании самого имени «Израиль», давая

конечному *эль* то значение субъекта при глагольном элементе слова, то объекта при этом элементе, а потому переводит то «владычествует Господь», то «Богоборец» (40 стр.). При речи о способе избрания царя автор недостаточно осведомлен об *урим* и *туммим* (97 стр.), а потому его изложение – сбивчиво, равно не точна речь об *урим* и *туммим* в Израильском царстве (161 стр.). Замечание о значении монархии для централизации Богослужения также нуждается в детальном обосновании, в виду принесения даже благочестивыми царями жертв на высотах (130 стр.).

Придавая особый вес археологической части в исследовании о. Сергия, рецензент должен отметить с большою похвалою ее полноту и детальность. Критических добавлений к этой части рецензируемой работы можно сделать немного, потому что наш автор умеет отличать в древнееврейском быту элементы, о которых можно говорить с

–293–

уверенностью, от выводов, осужденных на проблематичность, наприм., об елее помазания царей, о книге «царского» закона и т.п. Интересным представляется вопрос о совмещении царского служения с священническим (в домаккавейскую эпоху), на что открываются как бы намеки в тексте священных книг. Например, цари приносят жертвы (по некоторым не как жертводатели, но как жертвосовершители), благословляют народ именем Господним, сыновья Давида называются священниками «коганим», Давид при перенесении ковчега завета надевает на себя ефод, – все эти данные удачно разъяснены о. Сергием, рецензент добавил бы только, что и отрок Самуил получил от своей матери ефод, верхнюю малую одежду (1Сам.2:18–19)⁷⁰⁸. Вопрос об еврейских чиновниках (должностных лицах) разработан детально, хотя *δυσνόητα* остаются, – так неопределимо, почему известные лица названы: коген ледавид – священник Давидов (2Сам.20:26, обратим внимание на параллельное хозе Давид, пророк Давидов, о пророке Гаде в 2Сам.24:11), или коген мишне – второй священник (2Цар.25:18), мишне гаммелех – второй по царе (буквально второй царя) или гашталиш – тристат

(третьестепенный?). Впрочем у автора на стр. 294 какое-то недоуменное различие тристата от шалиша. Точно неизвестно, кто Крети и Плети при Давиде, критские и филистимские кондотьеры, в роде швейцарской гвардии и лейбвахты французских королей, или что другое, по части воинских отделов. При речи об евнухах в царских гаремах автор напрасно отрицает, что они были кастратами, ссылаясь на известный закон Пятокнижия, по которому оскропленные не могли быть в обществе Израиля, но закон и жизнь расходились у евреев, а у пророка Исаии читаем, что Господь дает обетования евреям, сухим древам, если они хранят Его субботы, избирают удобное Ему и крепко держат завет Его (56:4). Аммонитян также нельзя было присоединять к Израилю, а в кн. Иудифь выступает аммонитянин Ахиор с речью в апологию иудейства, что заставляет видеть в нем прозелита. Об обычном полигамическом строе царской семьи сказано хорошо, бесспорно полигамия тесно связана с вопросами экономическими, и самое слово

–294–

«гарем» близко к слову «гармон» дворец, замо́к, жилище богатых знатных людей, только чудовищный гарем Соломона может иметь объяснение не в одном его сластолюбии и богатстве, а и в условиях быта времени, по которым все женщины, находившиеся в обладании известного лица, рассматривались, как его потенциальные жены и конкубины. Прекрасное разъяснение этого вопроса можно видеть у покойного историка Голубинского в его замечаниях о несметном гинеее князя Владимира, до принятия им христианства. Что касается до роста гаремов царских чрез переход жен и конкубин царя к его престолонаследнику, то таковое явление, как замечает о. Сергей, должно считаться недоказанным. О положении царской матери в полигамической семье царя сказано преувеличенно, а каковы были омены, воспитатели царских детей, видно из того факта, что омены детей Ахавовых отрезали головы своим воспитанникам по требованию Ииуя и наполнили ими отосланные к нему корзины (2Цар.10:7). Отдел о погребении и трауре по царе имеет несколько общий характер,

кроме того бальзамирование царей недоказуемо, а трупосожжение, как бы применявшееся к царям, требовало детального изучения подлинных мест Библии, например, о погребении Асы. Конечно, сожжение Саула и его сыновей, совершенное жителями Иависа, не может быть свидетельством в пользу царской кремации, как сопровождавшееся постом жителей Иависа, крематоров Саула, как бы, по раввинам, в заглаждение их невольной вины. Во всяком случае этим не подтверждается кремация царей, как обычай.

В виду того, что в начале отзыва уже охарактеризована историческая часть в труде о. Сергия, рецензент в праве подвести благоприятный итог всему сказанному и признать автора рецензированной работы достойным кандидатской степени и оценки его сочинения полным баллом».

б) И.д. доцента иеромонаха *Пантелеймона (Успенского)*:

«Довольно обширная работа о. Сергия (473 стр. растянутого почерка) свидетельствует о том, что он вполне овладел своим предметом, понял сущность дела и изучил детали его. О. Сергей не ставит себе чисто историче-

—295—

скую задачу. «Тему: «Монархия у евреев» автор понимает, по его же словам, как выяснение существа и оснований царской власти у избранного народа, главным образом в период ее сформирования, происхождения; далее, как указание, в какие формы вылилась эта власть... Наконец, как выяснение степени влияния царской власти на судьбы... еврейского народа» (стр. 25–26). Вообще в введении автор хорошо уяснил себе задачу, ясно и точно определил границы и план работы. Подробно и обстоятельно выяснено о. Сергием отношение между Богом и еврейским народом, как отношение теократии. Но наличность последней задает сложный вопрос о том, уместна и совместима ли была царская власть с теократией. При помощи подробного и умелого анализа о. Сергей прекрасно разрешает этот вопрос в том смысле, что раз «царство, проникнутое духом божественной теократии, было Богом заранее предусмотрено и учреждено» (стр. 125), то следовательно, «теократическое устройство народа Израильского не исключало в нем существования

земного царя» (стр. 129). Такое устройство обуславливало только особенную, исключительную форму еврейской монархии. Обо всём этом автор рассуждает в первой части сочинения. Во второй части о. Сергей дал полную и подробную картину быта еврейского монарха. Эту часть он называет археологически-правовым очерком... Действительно, автор выказал здесь интерес к данным библейской археологии и обнаружил, что не чужд юридического образования. В третьей части сочинения кратко излагается история еврейской монархии, сначала при первых трех царях: Сауле, Давиде и Соломоне, а затем отдельно в каждом из двух царств: Израильском и Иудейском. В конце сочинения автор приложил тщательно им составленную по некоторым пособиям хронологическую таблицу событий еврейской монархии.

Для разработки своей темы о. Сергей прекрасно использовал обширную иностранную (благодаря хорошему знанию французского и немецкого языков) и русскую литературу и, несмотря на сложность задачи, не запутался в мелочах и подробностях. Работа о. Сергея отличается стройностью, систематичностью, планомерностью и тщательностью отделки.

—296—

Хотя автор часто (особенно в подстрочных примечаниях) затрагивает побочные предметы (каковы: значение некоторых имен Божиих, права первородства, ветхозаветный брак, положение женщины у евреев, положение пришельцев и пр.), однако он никогда не уклоняется от темы; всё у него имеет отношение к основному предмету исследования; в рассматриваемом сочинении всему уделено надлежащее место и внимание. Вообще о. Сергей показал себя не пассивным работником, а хозяином дела. Выясняя некоторые понятия, например, об елее царского помазания, о тристате и пр., автор приводит обычно существующие в науке предположения о них и всегда указывает наиболее основательное из них и удобоприемлемое. Таким образом, хотя о. Сергей широко пользовался многочисленными пособиями (тщательнейшим образом процитированными им как под строкою, так и в особенности в перечне литературы), однако он сумел остаться

относительно самостоятельным. Изложение о. Сергия отличается ясностью, сжатостью, некоторою своеобразною выразительностью и, за весьма немногими исключениями, вполне чистым, литературным языком.

Недочетов в сочинении замечено рецензентом немного. Для выяснения некоторых еврейских понятий автор пользуется различными словарями, энциклопедиями и др. справочниками и приводит обычно греческий и латинский термин, а иногда и еврейский (в латинской транскрипции), но никогда не прибегает к помощи еврейской филологии, даже для выяснения таких существенных для темы понятий, как: «царь», «помазанник» и пр. Отсюда у автора заметна неуверенность и сбивчивость в толковании некоторых еврейских слов и понятий (см. стр. 40, 75 и др.). Вообще автор не обнаружил знакомства с еврейским языком.

Называя еврейского монарха «наместником Иеговы», о. Сергей очень кратко говорит об отношении к нему пророков (стр. 152:284) и ничего почти не говорит об отношении первосвященников. Вообще вопрос о взаимоотношении еврейской монархии и ветхозаветной церкви остался в сочинении не выясненным.

Описывая головной убор царя, автор говорит, что
–297–

царская диадема представляла собою «головную повязку или дощечку, с надписью «Святыня Господня» (стр. 189). Но такая дощечка была принадлежностию только первосвященнического кидара (Исх.28:36; 29:6). Ведь сам автор, подробно разбирая мнение о том, что еврейский царь был вместе и первосвященником, вполне основательно отвергает его (стр. 239–250).

Еврейскому царю запрещено было умножать коней... «необходимо было, – говорит автор, – увлекающийся народ еврейский удержать от губельного для него желания возвратиться в Египет». В доказательство возможности такого желания приведено даже несколько цитат из Библии (стр. 234). Но едва ли у евреев могло появиться такое желание вторичного рабства Египетского после того, как они завоевали землю

обетованную и сделались самостоятельным государством во главе со своим царем. Законодатель, указывая этот мотив для запрещения (Втор.17:16), имел в виду ту глубоко-воспитательную цель, чтобы евреи, владея хорошей конницей, не питали в себе языческих, тщеславных и самонадеянных чувств и, таким образом, не утратили бы упования на Господа Бога своего. Израилю, постоянно склонному возвратиться в Египет *в нравственном смысле*, всегда нужно было помнить, что «ложь конь во спасение... не спасется царь многою силою» (Пс.32:16–17).

Из других мелких дефектов в сочинении о. Сергия можно еще указать на отсутствие порядка при перечне литературы (вопреки обычаю автора) и некоторые незначительные повторения (стр. 79–80 и 108–111; 286 и 356; 410 и 424).

В заключение о работе о. Сергия следует сказать, что она является прекрасным показателем как общего его развития, так и интеллектуальных и литературных способностей автора. О. Сергей легко может ориентироваться в самом сложном вопросе и, отделив в нем существенное от второстепенного, дать толковое, краткое, выразительное и вполне литературное изложение предмета. Степени кандидата богословия иеромонах Сергей заслуживает, без всякого сомнения».

12) О сочинении студента *Доброва Георгия* на тему: «Н.И. Костомаров, как историк русской церкви».

–298–

а) Экстраординарного профессора *С.И. Смирнова*:

«Сочинение студента Г. Доброва написано по следующему плану. Не приводя биографии Костомарова, автор дает очерк его религиозной настроенности, церковного направления, его начитанности в духовной письменности и его интересов к богословским и церковно-историческим вопросам. Отсюда он объясняет то, что «в своих исторических трудах Костомаров отводит не мало места событиям из церковной жизни, заставляет пройти пред нами ряд русских церковных деятелей» (41). Затем переходит к систематическому изложению церковно-исторического материала в трудах Костомарова.

Гл. I. Христианство на Руси (точнее – утверждение христианства). II. Русская церковь при преемниках Владимира. III. Монашество на Руси. IV. Русская церковь после монгольского нашествия. V. Русская церковь и Иоанн Грозный. VI. Религиозная мысль в XV–XVII в.в. VII. Патриаршество на Руси. VIII. Раскол. Его сущность и происхождение. IX. Южнорусская церковь. X. Духовное просвещение в XVIII в. В последней, XI главе дается критический разбор некоторых воззрений и мнений покойного историка.

Изложение исторических суждений Костомарова ведется с достаточной точностью, довольно полно и систематично. Но есть пропуски. Так, например, о верованиях на Руси в XVI и XVII вв. наш автор не говорит, как будто это не имеет отношения к церковной истории. Изложив систематически церковно-исторический материал, представляемый трудами Костомарова, автор едва ли проник в систему взглядов покойного историка. По крайней мере, оригинальное воззрение Костомарова на такое важное явление нашего прошлого, как раскол старообрядчества, признающее его явлением прогрессивным, стоит в изложении нашего автора как-то неожиданно, без связи с представлениями историка о ранних судьбах русской церкви и последующих. К тому же Костомаров в изложении г. Доброва до некоторой степени обесцвечен: украинофильство историка совершенно не отмечено нашим автором. Критику воззрений Костомарова на историю русской церкви можно было бы значительно увеличить: например, неправильно мнение Костомарова, будто паломничество

–299–

было самым легким подвигом и будто оно со временем совсем прекратилось (68:80); неверно, что Киево-Печерский монастырь снабжал игуменами все другие монастыри (73). Следовало проверить суждения Костомарова о московских митрополитах времени Грозного: Макарии и Афанасии (91:94). Спорно положение Костомарова, будто западнорусские братства организовались по образцу западноевропейских религиозных корпораций (151). Разбирая неверные или устарелые суждения Костомарова, г. Добров и сам иногда

оказывается не на высоте научных требований или впадает в прямые ошибки. Первым митрополитом русским он признаёт (по Голубинскому) Леонтия (193) и не знает, что в настоящее время это мнение оспаривается и первым нашим митрополитом считают Феопемпта. Автор почему-то убежден, что в древней Руси существовало отвращение к книге (201–212), тогда как общеизвестно глубокое благоговение к ней.

Однако эти недочеты не мешают признать работу г. Доброва очень хорошей. Он обнаружил большое трудолюбие, значительную начитанность, умение немногословно изложить мастерские трактаты Костомарова и нередко правильно подметить слабость или устарелость его воззрений. Степень кандидата богословия вполне заслуживает».

б) Доцента *Н.В. Лысогорского*:

«По положению профессора русской истории Н.И. Костомаров естественно должен был соприкасаться с событиями и из истории русской церкви. Но ближайший интерес к явлениям церковной жизни обыкновенно зависит от собственной религиозности человека. С этой точки зрения нужно признать уместными суждения г. Доброва о религиозно-нравственном облике Костомарова, составляющие введение в рассматриваемом сочинении.

Суммируя церковно-исторические мысли Костомарова, автор излагает их в 10 главах (стр. 42–183) под заглавиями, объясняющими содержание их: «христианство на Руси» (гл. I), «русская церковь при преемниках Владимира» (гл. II), «монашество на Руси» (гл. III), «русская церковь после монгольского нашествия» (гл. IV), «русская церковь и Иоанн Грозный» (гл. V), «религиозная мысль в XV–XVII

–300–

в.в.» (гл. VI), «патриаршество на Руси» (гл. VII), «раскол – его сущность и происхождение» – (гл. VIII), «южнорусская церковь» (западнорусская? – гл. IX), «духовное просвещение в XVII в.» (гл. X). Отдел этот обнаруживает хорошее знакомство автора с сочинениями Костомарова и умелое объединение его взглядов на события прошлой церковной жизни.

Последняя глава (XI) отведена автором оценке Костомарова как историка русской церкви. Здесь автор справедливо оттеняет художественность внешней формы исторических трудов Костомарова, приравнивая к нему в этом отношении только Ключевского. Отдавая затем должное критической обработке Костомаровым исторического материала, г. Добров однако основательно считает критику источников не всюду выдержанной у Костомарова. При руководстве историей церкви Голубинского он указывает пример большей доверчивости Костомарова к летописным сказаниям, чем того заслуживали некоторые из них. Отмечает также недостаточность объективности в иных суждениях Костомарова.

К сожалению, при развитии своих взглядов автор и сам впадает в односторонность. Ограничивая мнение Костомарова о том, что радикальной мерой для прекращения раскола является «народное просвещение», автор пишет: «народное просвещение может только подготовить почву для примирения враждующих сторон, а окончательное решение этого вопроса в руках православной церкви. Если православная церковь объявит о равночестности старых чинов и обрядов, если признаёт старообрядческую иерархию законной, тогда можно считать вопрос с расколом ликвидированным. Незаметно, постепенно начнется слияние с православными и в конце концов от раскола останется одно воспоминание». При этом г. Добров выставляет еще одно требование. «В основе современной старообрядческой церкви лежит, по автору, соборное начало. Признав законными старообрядческую церковь и иерархию, мы должны признать законной и форму их (?) церковного управления, т.е. соборную форму» (стр. 206–207). Автор как будто забывает об единоверии, где оставлены старые обряды, забывает, по-видимому, о той многочислен-

–301–

ной части раскольников, которая отрицательно относится к австрийской иерархии и для которой поэтому вовсе не важно признание этой иерархии законной со стороны русской церкви при разрешении вопроса о соединении с православной церковью. Наконец, автору надлежало побольше вдуматься и в

современный строй старообрядческого церковного управления, в котором капитал часто отодвигает на второй план даже высшую иерархию, в котором идея соборности нередко составляет лишь красивую тогу для самовластия сравнительно немногих лиц, преимущественно представителей капитала. Впрочем означенного рода суждения, находящиеся на последних страницах сочинения, носят случайный характер и легко объяснимы лихорадочной спешностью при окончании работы.

Для получения степени кандидата сочинение г. Доброва совершенно достаточно».

13) О сочинении студента *Дьякова Святослава* на тему: «Церковно-общественный идеал папы Пия IX-го».

а) Экстраординарного профессора *А.П. Орлова*:

«Сочинение г. Дьякова состоит из «предисловия», содержащего в себе, главным образом, перечень источников и пособий (2–14 стр.), четырех глав исследования, краткого «заключения» (273–292 стр.), и обширного отдела «приложений» (1–281 стр.). В 1-й главе (15–82 стр.) своей работы автор характеризует идеал церковно-монархической власти папы Пия 9-го, как этот идеал выразился по преимуществу в ватиканском вероопределении 1870 г., являвшемся заветною целью, к которой Пий 9-й стремился с 1-х годов своего понтификата. Во 2-й главе (83–124 стр.) автор останавливается на учении Пия 9-го о светской власти папства и на борьбе Пия 9-го за политическую власть римского первосвященника с итальянским национально-освободительным движением. 3-я глава (125–204 стр.) сочинения г. Дьякова трактует о церковно-политическом идеале Пия 9-го, раскрывает учение папы о нормальном взаимоотношении между католической церковью и светской властью, и борьбу Пия 9-го за этот идеал в действительной церковно-политической жизни. 4-я глава (205–273 стр.) работы

–302–

г. Дьякова, наконец, посвящена выяснению социально-культурного идеала Пия 9-го, раскрывает отношение папы к свободе вероисповеданий, свободе науки, слова и печати, к

школе и гражданскому браку. В «заключении» автор ставит и кратко раскрывает вопрос, чем объясняется более или менее агрессивный характер церковно-политического идеала Пия 9-го, по сравнению с папами предшествовавшей ему эпохи, а в качестве «приложения» к своей работе дает полный перевод следующих памятников характеризующих церковно-общественное мировоззрение Пия 9-го:

1) энциклики 9 ноября 1846 г. «*Qui pluribus jam*»; 2) аллокуции Пия 9-го от 9 дек. 1854 г. «*Singulari quadam perfusi laetitia*»; 3) аллокуции Пия 9-го от 9 июня 1862 г. «*Maxima quidem laetitia*», 4) письма Пия 9-го к имп. Александру 2-му от 22 апр. 1863 г.: «*Non deve meravigliare*»; 5) послания Пия 9-го к Григорию, архиеп. Мюнхенскому, от 21 дек. 1863 г. «*Tuas libenter*»; 6) послания Пия 9-го к Герману, архиеп. Фрейбургскому, от 14 июля 1864 г. «*Quum non sine*»; 7) послания Пия 9-го к польским католикам от 30 июля 1864 г. «*Ubi Urbaniano*», и 8) аллокуции Пия 9-го о масонах от 25 сент. 1865 г. «*Multiplices inter*».

Сочинение г. Дьякова представляет собою плод, несомненно, усидчивого и внимательного изучения автором как источников, так и вспомогательной литературы его темы. Весьма хорошее знание автором латинского языка (о каковом знании между прочим свидетельствует и выполненный им почти с безукоризненной точностью и даже изяществом перевод поименованных папских документов) дало г. Дьякову возможность с большей и меньшей полнотой ознакомиться с разнообразными литературными памятниками церковно-общественной деятельности Пия 9-го (по изданию *Pii IX, Pontificis Maximi, Acta. Romae. 1854*). Извлечение из этих памятников материала, относящегося к теме г. Дьякова, стоило автору, конечно, значительных трудов, поскольку те или другие заявления Пия 9-го, характеризующие его церковно-общественное мирозерцание, нередко представляются вскользь брошенными им фразами в тех или других документах, и г. Дьякову, чтобы извлечь несколько строк из известного папского послания, ценных для его темы, нередко приходилось прочитывать

или просматривать целый ряд страниц латинского текста, не имеющих ближайшего отношения к интересующему его вопросу. Из научной литературы своей темы автор имел под руками и, конечно, в той или иной степени проштудировал вполне достаточное количество журнальных статей и монографий (на русском, немецком, французском и польском языках), посвященных как вообще церковно-общественной деятельности Пия 9-го, так и характеристике отдельных ее моментов (силлабус, Ватиканский догмат, культуркампф).

План сочинения – ясный и отчетливый, хотя, думается, он более выиграл бы в стройности, если бы автор 2-ю главу своего сочинения присоединил к 3-й его главе. Встречающиеся изредка совершенно излишние латинизмы, легко заменимые соответствующими русскими выражениями (– дефиниция – 53 стр.; дискуссия – 65 стр.; ингеренция – 117 стр.; донированный – 160 стр.; институция – 167 стр.; индигенат – 175 стр.), наконец, не нарушают общей литературности изложения автора.

Не вызывая никаких сомнений относительно формально-научной подготовки автора и его добросовестного отношения к своей работе, сочинение г. Дьякова, однако, не чуждо довольно существенных пробелов. Общим недостатком сочинения г. Дьякова является некоторая его конспективность. Может быть, из преувеличенного опасения уклониться от своей темы, автор как будто намеренно стремится к возможно большей сжатости своего исследования, ограничиваясь обыкновенно лишь прямыми и краткими ответами на выдвигаемые темой вопросы, не заботясь ни об выяснении церковно-общественных теорий Пия 9-го на общем фоне современной ему культурно-исторической жизни, ни об углублении богословско-философского их анализа (оценки). Между тем такая более или менее широкая постановка темы автора спасла бы его сочинение от той сравнительной бесцветности и сухости, какая местами наблюдается в нем в его настоящем виде. Об узкости теперешней постановки темы в сочинении г. Дьякова приходится тем более пожалеть, что у автора была в

распоряжении вспомогательная литература как для выяснения исторической перспективы церковно-общественных высту-

–304–

плений Пия 9-го, так и для анализа его ультрамонтанских теорий (Riess, Frohschammer, Heiner, Goetz). Разумеется, введение этого материала в сочинение г. Дьякова не должно было бы носить механический характер, и потребовало бы от автора значительного архитектурного искусства.

Далее, следует отметить некоторые опущения в сделанной автором характеристике самого содержания церковно-общественного идеала Пия 9-го. Так, напр., характеризуя в 1-й главе еkklesiологию Пия 9-го, и в частности его учение о «нейтрализационном» значении папской власти в церкви, автор совершенно не касается вопроса, в каком отношении Пий 9-й мыслил верховную власть и непогрешимое учительство римского епископа к правам и власти прочего католического епископата, хотя эта сторона догмата о папстве так или иначе затрагивалась как в личных выступлениях Пия 9-го, особенно в эпоху ватиканского собора, так и в самом вероопределении этого собора. Равным образом, автор совершенно ничего не говорит об отношении Пия 9-го к православному востоку, об универсальном характере папского душепопечения, по взгляду Пия 9-го, распространяющегося и на не католический мир (в знаменитом письме Пия 9-го к имп. Вильгельму 1-му и др.).

Наконец, в качестве недочета в работе г. Дьякова следует отметить отсутствие в ней свода параллельных мест из «Актов» Пия 9-го. Раскрывая те или другие стороны церковно-общественного идеала Пия 9-го, автор в обоснование своих тезисов обыкновенно приводит выдержки лишь из тех документов Пия 9-го, в которых эти стороны получили наиболее полное и характерное выражение. Возможно-полный же свод параллельных мест к этим выдержкам, имея сам по себе научный интерес, вместе с тем служил бы лучшим показателем действительно-тщательного знакомства автора с Актами Пия 9-го.

Отмеченные недостатки не препятствуют признать работу г. Дьякова очень хорошим кандидатским сочинением, а его автора

– вполне заслуживающим кандидатской степени».

**Феодор (Бухарев), архим. Исследования
Апокалипсиса Богословский вестник 1915. Т. 1. № 2.
С. 433–464 (4-я пагин.). (Продолжение.)**

–433–

щего всевышним кротким отчеством для других князей. Говоря это, нисколько не оправдываем и не ослабляем зла междоусобий. Но это зло допущено, как гораздо меньшее, сравнительно с увлечением народных сил в кипевший поток западноевропейской жизни, и притом еще смирявшее народный дух истощением избытка сил и вразумляющими упреками веры; чем устранялась от крепкого и юного народа опасность отпадения от Бога и престола Его – чрез самомнение. Масса народная и покоилась, и двигалась в послушливой преданности своим князьям и святителям. Когда же внутренние междоусобия и распри угрожали совершенным иссушением духа Церковно-Православного общения любви и вместе решительным распадением рода, владеющего жезлом, назначенным в орудие к совершению великих дел Христовых; то возраставшее мужеское чадю Православной Церкви было подчинено строгим повелителям и приставникам, которые сами были рабы лживой веры. Говорим о татарском порабощении. Когда в этой школе внутреннее церковное православное единение Русского народа раскрылось в так называемом *собрании* в одну державу всей Русской земли, и сила правительственного жезла окрепла и сосредоточилась в руках одного Самодержца, при содействии сему Православной Церкви: то тотчас же и исчезла, по мановению Христову, школа татарского порабощения, и Православно-русский народ явился самостоятельным, с юношескою еще свежестию и бодростию, твердо стоящим в небесной области своего Православия. Впоследствии наш народ, возвышенный до величия царства и особого патриархатства, хотя обнаружил, с одной стороны, юношеское самоволие чрез колебание и злоупотребления царственного жезла⁷⁰⁹, также чрез необдуманные требования и смятения раскольнические; но, с другой стороны, признал потребность и

получил направление к отчетливости в разумении и делах веры, и вместе напряженными подвигами достиг освященной Церкви верховной власти в новой династии. Этим и завершилось воспитание сего сына мужеска на небе Православия; это воспитание и запечатлелось тем, что возмужавший

—434—

Православный народ введен Промыслом в постоянное и близкое соотношение и с Западным миром так же, как с Восточным. Отселе и открывается великое и всемирное поприще Православного Русского народа (ниже в Апокалипсисе и будут новые указания на судьбы мира и Церкви, совершаемые Промыслом посредством Православной России); тогда как дотоле он уединенно возрастал и воспитывался на благодатном небе Православия, куда был восхищен и уединен от прочего мира в самом начале христианской своей жизни.

Доказывать ли еще более, что апокалипсические признаки сына мужеского, рожденного женою, суть именно признаки Славяно-русского народа? Мы уже показали, что и предшествующие, и сопутствующие, и последующие, — столь исключительные и достопримечательные сами по себе, — обстоятельства обращения нашего народа в православное христианство со всею точностью оправдывают и выполняют апокалипсическое видение. Что касается в особенности назначения, указанного Божественным Откровением православному Русскому народу: *пасты языки жезлом железным*, — еще при первых начатках обращения Славяно-русов Вселенский патриарх Фотий приметил и засвидетельствовал грозное *«превосходство их пред всеми народами»*, — как выше мы видели из его слов. В нынешние же времена и неправославные историки находят оправдываемым событиями предназначение нашего народа наказать неверных за вражду против Православия, и притом видят, что такое предназначение совершается при соединении всего народа в одну монархию, утвержденную мощной десницею и неограниченною властью⁷¹⁰. И в самом деле, когда во внутреннем борении междоусобий и внешнем озлоблении от

татар Русь стала мужать и, при споспешествовании Церкви, открылось твердое и строгое самодержавие в государстве нашем, то первым делом отечественной державы было не только *упасение*, но и *сокрушение* татарских орд или даже царств жезлом *железным* грозных Иоаннов. Претерпев новое, чрезвычайно тяжкое испытание беспорядков от прекращения законно-царственного

—435—

рода, Россия в духе веры и с освящением Церкви снова утверждает у себя законное неограниченное Самодержавие; и столько враждебные Православию турки и поляки многократно испытывают грозную твердость нашего железно-царственного жезла. Петр Великий с силою дал почувствовать или приметить железную крепость и несокрушимость этого жезла и всей Западной Европе, отпавшей от Православия. Екатерина Великая предначертала сокрушение магометанского ярма, подавляющего Православный Восток, чем дух последнего возбудился к особенно живым чаяниям и потом к самым исканиям (небезуспешным) своего освобождения. Павел глубоко сознавал и с силою выражал назначение Православной России упасти жезлом *железным* шатающиеся в самом Христианском мире языки, которые поднимают мятежи против олтарей христианских и царских престолов⁷¹¹. Александр I-й с тяжкими подвигами и с беспримерною славой выполнял то же назначение против двадцати языков, движимых всемирным завоевателем новейших времен, возмнившем из христианства сделать только орудие своего властолюбия. *«С нами Бог, разумеете языцы и покоряйтесь»* – взывал и в наши времена Русский Самодержец (Император Николай I-й), при движении новых мятежей и повсюдных потрясений; *«пойдем вперед за Православие»* – вещал он к Православному народу против поработителей матери нашей – Восточной Церкви. Александр II предначинает возбуждение самого Православно-русского духа нашего к особенно-желанным и плодотворным победам над неправославным западноевропейским духом, неприязненно-подозрительным к слышимой им, но не разумеваемой Христовой силе нашего Православия: и вот, по польскому

вопросу, подвиглась было духовно вся Западная Европа, с подмогою и Турции, против России и была победоносно отражена без оружия. И христианский дух правды, великодушия, человеколюбия, самопожертвования, всегда одушевлявший Православно-Российскую державу в отношении к другим народам, до забытия иногда собственных интересов, – свидетельствует, что Россия служит благопотребным и сво-

–436–

бодно-преданным орудием собственно-Христовой силы и державы. *«Не нам, не нам, а имени Твоему даждь славу», – «на Тя, Господи, уповахом, да не постыдимся во веки»,* – торжественно выражала⁷¹² Россия пред Богом Спасителем, после наиболее славных подвигов и усилий *упасения языков жезлом железным*. И в важнейших из сих подвигов и успехов принимал участие, одушевляясь, главным образом, святою верою, весь Православный народ, как один человек: так было при изгнании латинствующих поляков из России и избрании Царя; так было и в незабвенный 1812-й год; такую же готовность на всё изъясляли русские и в наши дни. Итак, чрез обращение ко Христу и утверждение во Христе Российского народа, не по собственному достоинству и заслугам последнего, а по благодати восприятого им в Православии Христа, Православная Церковь, действительно, породила и имеет *сына мужеска*, в котором многократно и многообразно уже проявлялась и действовала благодать Христа, единого существенного Пастыря всех языков, сокрушающего упорно Ему враждебных, как сосуды скудельничи. Будем молитвенно надеяться и самым делом содействовать, да воспрянет, наконец, наш Православно-русский дух от равноиудейского усыпления и равноязыческих увлечений собственно для духовных побед над всеми антиправославными и антихристианскими идеями и стремлениями. К такому великому назначению наш народ приготовлен и обязан именно тем, что народным его духом изначала сделался самый дух Православия, дух в источнике Христов, и что, по принятии христианства, Православный народ удержался в духовно-благодатной области веры своей, не увлекаясь шумным,

особенно в борениях между фальшивыми односторонностями, движением жизни западноевропейской: *восхищено бысть чадо ея к Богу и престолу Его*. Главное, – навсегда да дарует нам Господь твердо сознавать и живо чувствовать, что основание и сила нашего призвания не в народности нашей, а в самом

–437–

Господе, ставшем человеком ради всякого человека и народа, что потому нам и назначено действовать Христовою силою и истиною не против собственно тех или других народностей, но против духа языческого, умствующего и действующего не по Христу, что и действовать нам надо в духе Христова снисхождения в наш земной мир и самопожертвования до крестной смерти за грешных и заблуждающих, а не в духе самовозносливого и самооправдательного иудейства, могущем и избранный народ довести до отвержения...

Но, – продолжим следить события, предуказанные в Апокалипсисе. Когда Славяно-русский народ только еще возродился в православную веру, и чрез это получил великое назначение, теперь уже много оправданное его судьбами и подвигами, но еще более поставляющее его в бдительный, смиренный, человеколюбивый, сыновне-свободный страх за это самое свое назначение: мать сего сына мужеска – Церковь Православная на Востоке подверглась, по внешнему своему состоянию, великому озлоблению и опустошению со стороны преобладания магометанского. Соответственно тому, что еще прежде Равно-апостольного Владимира, православная вера начала распространяться в Славяно-русском народе, как то было при Аскольде и Дире, и потом при Ольге, – внешнее состояние Восточной Церкви, в странах, подвергавшихся нападениям Сарацин или находившихся под их владычеством, становилось время от времени тягостнее, еще в IX и начале X века. Так было особенно при Калифах Мутассеме (839 г.) и Матаваккеле (846–861). Но самые жестокие бедствия от магометанского преобладания испытало Восточное христианство уже вслед за просвещением нашего отечества при святом Владимире, и именно, будучи озлобляемо в конце X и

начале XI века от Калифа Гахема (996–1021 г.), жестокого до безумия повелителя. Не говоря о поруганиях, каким подвергались христиане, – довольно упомянуть, что, по свидетельству достоверных писателей, в Египте, Сирии, и других областях, подвластных Калифу, было разрушено до 30 000 храмов и монастырей. Наконец, Гахем издал повеление всем христианам оставить Египет, где он имел пребывание. В такую-то пустыню порабощения магометанского

–438–

и с такою быстротою, более и более выходила Греко-Восточная Церковь из прежнего своего положения под державою Православно-христианскою. Но правда и то, что во *граде* Греческой Империи, даже и наши предки примечали *умножение пререканий, лихвы и лести*, или испорченность общественного духа мелочною хитростию, своекорыстием и другими пороками; а всё это было тем опаснее для Церкви, что система папства, продолжая развиваться до страшных размеров, угрожала Православию своею подавляющею тираниею. Посему, в пустыне магометанского порабощения и насилия, уготовлялось удобное место для возбуждения от усыпления, для поддержания от общественной внутренней порчи, для укрепления против превозмогающего папства – духа веры, в чадах Восточной Церкви, подвигами и скорбями терпения. С этою целью, собственного духовного препитания, согласно видению Иоаннову, Восточная Христова Церковь не просто только насильственно была более и более пленяема магометанами, но и самую благодать движима и устраняема была в *пустыню* магометанского владычества, где она должна была, наконец, совершенно водвориться, и именно на три века с половиною. Ибо, окончательное покорение православных Греков Турками, последовало уже спустя лет пятнадцать по взятии Константинополя, около 68 года XV века, а начало освобождения Греков открылось в двадцатых годах XIX века, итого выходит XVI, XVII и XVIII, или три полные столетия, и по четверти столетия из XV и XIX веков, всего три века с половиною. Так, благодать Божия в Откровении с точностию, хотя и таинственно, возвестила об определенном сроке всецелого

порабощения Греческой церкви. Но согласно с следимым нами Откровением, остановимся пока на предварительном движении Восточной Церкви в уготованную для нее пустыню, открывшуюся в указанных выше событиях IX, X и начала XI веков. Ниже, в сей же самой главе (ст. 14) открыто, как увидим далее, еще об одном предуготовительном движении Церкви Восточной в ту же *пустыню*, бывшем тоже еще прежде, нежели она окончательно в ней водворилась.

Остается нам теперь показать, в следимых доселе нами судьбах Церкви, светлое отражение и проявления Боголепной славы самой Божией Матери, – какое было провидено

–439–

Апостолом Тайнозрителем, послужившим Ей сыновним попечением после распятия, воскресения и вознесения Христова. Солнцеобразная слава Богоматери проявлялась, пред временем просвещения России, действительно, в попрании *луны* магометанского владычества, начинавшего в то время блистать и внешним образованием; говорим о чудодейственных заступлениях Константинополя от Сарацинов, о которых уже выше был случай упомянуть. Но особенно знаменателен подобный же случай Богоматернего заступления Царя-Града от нашествия наших предков, еще язычников, Россов. Вот, что говорит о сем История: «Блаженный патриарх Фотий, столько заботившийся о лучшей судьбе Славян, был первоначальным орудием просвещения Киевских Руссов. Аскольд и Дир, с дружиной языческой, на 200 вооруженных судах подступили к Царю-Граду и заставили трепетать столицу Империи. Благодетельный Патриарх обратился с молитвами к Богу; во Влахернском храме (Богоматери) совершено было всенощное пение; сам Царь Михаил, рассеянный в счастии, молился с народом; блаженный Фотий взял из храма ризу Богоматери; погрузил ее в волны залива, и закипевшее бурей море разбило суда Россов. Аскольд и Дир, объятые страхом, уверовали в карающего их Господа». «Россы – писал именно о сем случае святейший Фотий – преложили нечестивое языческое суеверие на чистую и неблазненную веру и... ведут себя, как послушные дети и друзья»⁷¹³. И, таким образом, во

всех этих обстоятельствах открывается или внятно слышится не столько гневное на Россов прещение Взбранной Воеводы, к которой прибегали Греки, сколько Материнский вопль Богоматернего ходатайства о порождении начатков христианства в Руси, – как то назnamenовано в Апокалипсисе. Бывшее немного после (при конце IX или начале X века) явление, во храме Влахернском, Пресвятой Богородицы, окруженной Святыми Апостолами, Пророками и Ангелами, молящейся за христиан и простирающей Над находившимися в храме видимый Покров, ясно соответ-

–440–

ствует Апокалипсическому знамению жены, явившейся на небе, в облачении солнца, с венцем из 12 небесных звезд. Достопримечательно, что это явление Покрова Богоматери созерцаемо было Андреем, Христа ради юродивым, по происхождению славянином, и что самый праздник Покрова Пресвятой Богородицы увековечился именно в России, а не в Греции. Это обстоятельство не есть ли *знамение* того, что явившаяся Покровительница христианского рода призидала уже особенно Славян? Сколь живо Равноапостольный Просветитель России Владимир признавал особенную благодать Пресвятой Богородицы в обращении своем и народа своего к вере Православной, – открывается из того, что, тогда как он, по словам летописца: *повеле людям ставити церкви по всему граду и селом, – сам созда Церковь Святой Богородице десятинную*, которую и обогатил с особенною любовью⁷¹⁴. Утверждение веры Православной в самом духе и жизни Русского народа, истинно как усыновленного любовью самой Матери Божией, видно из появления в России столь многих, прославленных чудодейственностью, Ее икон⁷¹⁵. Не пройдем молчанием особенного, засвидетельствованного отечественным церковным преданием обилия чудесных знамений при сооружении Богоматернего храма в Киевопечерской обители, которая столь много послужила к *восхищению* Православного русского народа к *Богу и престолу Его* как распространением отсюда во всей России иночества, и церковного благочиния, так и процветанием и плодоношением здесь зрелой духовной жизни

и влиянием здешних святых подвижников на князей и на весь народ.

В самых междоусобицах наших князей и городов, Царица Небесная являлась Материю, входящую в разбирательство детских распрей, милующую смиряющихся, наказывающую и вразумляющую немилосердых и гордых, очищающую от запятнания этими сквернами самих избранных. По случаю явления именно такого знамения Богоматерней благодати, во время междоусобия между суздаль-

–441–

цами и новгородцами⁷¹⁶, установился и стал всеобщим в России праздник Знамения Божией Матери. В особенности примечательно обетование, изреченное святителем Московским Петром Великому Князю, что, если он соорудит в Москве дом Пресвятой Богородицы, то Москва возвеличится *и руки ее взыдут на плечи врагов*, – в чем впоследствии и было положено первое основание для твердого единодержавия в России. Призвание на царство новой династии Романовых совершилось с одной стороны чрез народное убеждение юного Михаила именем и иконою Богоматери, а с другой – чрез поручение его Богоматернему заступлению от его матери инокини. Бывшая оплотом для державы Русской, особенно в тяжкое время междуцарствия, и потом дававшая убежище и спасение Великому Петру, обитель Преподобного Сергия сама находится под неотступным призрением Божией Матери, лично удостоверившей преподобного Сергия, что Она никогда не оставит его обители. Икона Одигитрии сопутствовала победоносному вождю нашему противу Галлов и с ними двадесати языков; подобно как, задолго прежде, низвержение Татарского ига совершилось явным заступлением Богоматери (чудодействовавшей в иконе Владимирской).

Вообще сказать: история Российского народа, свидетельствующая о назначении его *упасти* во Христе всякие Боговраждебные *языки жезлом железным*, озаряется непрерывно знамениями Материнской бдительности над православными Самой Богоматери. Бесчисленное множество храмов Пресвятой Богородицы и размножение чудодейственных

Ее икон, во всех местах и во все времена народно-православной русской жизни, также преданное предками нашими и донныне общее православным-русским живое усердие веры, упования и любви к Божией Матери суть неумолкающие свидетели того, что наш народ и выполняет свое назначение именно, как чадо во Христе Небесной Заступницы и взбранной Воеводы. Но апокалипсическое изображение оправдалось в отношении к Матери Заступнице христианского рода и в том, что, около времени обращения

—442—

ко Христу Славяно-русского народа, стало особенно открыто вере пустынное убежище или обиталище Богоматерней благодати – святая Гора Афонская, еще вначале христианства уготованная, по церковному преданию, в особенный жребий Пресвятой Богородицы. Значение этой пустынной горы чрезвычайно велико в истории Церкви. Благословение Святой Горы было корнем процветшего в России монашества; пустынножительство здешнее служило опорой для Православно-церковного духа на самом Востоке, особенно в борьбе против латинян. Достопримечательно, что тот же пустынный жребий Богоматери был всегда на особенных правах и под турецким преобладанием, доколе, при восстании греков в настоящем веке, пустынножительство Святогорское сделалось жертвой мусульманского изуверства и жестокости, опустошивших и Св. Гору на ряду со всеми христианскими странами Востока. Явное для проницательной веры знамение, что приходит назначенный срок освобождения Восточной Церкви от мусульманского ига, под державою Взбранной Воеводы, уже не находящей в сей пустыне свободы и безопасности Своему жребию!

Таким образом, изъясненные выше, образы видения вполне оправдываются и раскрываются чрез самые события. – Продолжим рассмотрение видения, пользуясь уже светом раскрытых выше и оправданных самыми событиями главных образов видения.

И бысть брань на небеси: Михаил и ангели его брань сотвориша со змием, и змий брася... (7–12 ст.). Будем опять,

как и прежде, восходить от изъяснения частных понятий и мыслей к общему смыслу, который и оправдаем наконец указанием на самые события.

И бысть. Когда это? Из связи речи видно, что это имело произойти после указанного выше движения Восточной Церкви в пустыню магометанского преобладания: а особенно тяжкому опустошению магометан подверглась Греко-Восточная Церковь в самом конце X-го и в начале XI-го века. Итак, новооткрываемые обстоятельства должны относиться к половине XI-го века.

И бысть брань (πόλεμος война) на небеси. На небе благодатного Христова Царства, или духовной области Церкви, *брань* или «война» может быть также только духовная,

—443—

состоящая в полемическом духе учения и других церковных действий и взаимных сношений той и другой из враждующих сторон, — духе, направляемом и движимом живыми духовными началами обеих — благодатной и противоблагодатной — сторон.

Михаил и Ангели его брань сотвориша со змием: и змий брася, έπολέμησε «воевал» *и аггели его.* Выше уже было показано, при свете самой истории, что *змий*, или «дракон» есть собственно дух гордыни и лжи — диавол, но взятый не просто только в собственном духовном существе, а насколько он вторгся в духовную область Церкви — в заблуждениях и притязаниях папства. Посему под *бранию* или войною со стороны *змия и аггелов его* разумеются возбуждаемые и движимые духами лжи и противления, — враждебность действий, распоряжений и учения Римского папы и его поклонников, при защищении и распространении заблуждений и лживых притязаний папства. Отсюда понятно, что *Михаил и Ангели его* созерцаются Тайнозрителем также не в собственных только духовных личностях, но в отношении к их содействию и споборанию Православным против лжеучения и враждебности папства. Так в Ветхом Завете, и именно в видении пророка Даниила, внутренне и существенно сродном с видением новозаветного Тайновидца, тот же Архистратиг небесных сил Михаил являлся поборающим за Израиля против духовных же

князей *Персского и Еллинского*: и сим выражалось, что Израиль, под защитою вождя бесплотных сил Михаила, должен был выдержать противоборство Персидской и Еллинской державы, возбуждаемое и направляемое против Израиля также бесплотными начальниками и властями. Подобное содействие и споборство того же Архистратига и его небесного воинства только уже новому Израилю – против тех же враждебных начальств и властей тьмы, только уже нашедших для себя орудия и споспешников в самой области Новозаветной Церкви, представляется и в рассматриваемом нами видении Апокалипсическом. Спрашивается: какой же в особенности чин или отдел Церкви является здесь воинствующим против папства, под знаменами Михаила и его Ангелов? В посланиях к семи Мало-Азийским церквам, помещенных в на-

–444–

чале Апокалипсиса, в образе и с именами и с особенным содействием *Ангелов* представляются именно Иерархи церковей. Таким образом, брань Михаила и Ангелов его против змия и его ангелов есть вообще полемика Православной иерархии, поддерживаемая и направляемая святыми Ангелами и особенно вождем их Михаилом, против поборников и защитников лжи папства, поддерживаемых и возбуждаемых к вражде против Православной Церкви диаволом и его темным воинством. Ниже (11) прямо сказано, что воинствующие против диавола *победиша его кровию Агнчею и словом свидетельства своего*, и самоотвержением даже до смерти. Но действовать такими оружиями, каковы священнодействие Христовой крови, слово «свидетельства» и «самоотвержение до смерти», свойственно не бесплотным Ангелам, а плотоносным, каковы пастыри Церкви и строители Таин Божиих.

И не возмогоша (т.е., змий и ангели его) *и места не обретеша им ктому на небеси*. Видно, что кроме притязаний на Вселенское главенство, открывались в папстве и новые заблуждения и нововведения, которыми оно усиливалось занять какое-либо место или сторону церковного благоустройства или, вообще, Христовой истины. Но со всех сторон истинной христианской Церкви, где ни усиливалась удержаться ложь

папства, или куда и как ни направляла своих притязаний, – во всех убежищах своих она была уследима и осуждена Православием, во всех точках своего нападения нашла твердый отпор от небесно-могущественных поборников и защитников Православия.

И повержен был змий великий, змий древний, нарицаемый диаволом, сатана, льстяй вселенную всю, и повержен бысть на землю, и аггели его с ним низвержены быша. Прежде и более всего внимание поражается здесь усиленным и напряженным указанием главного деятеля и первовиновника лжи папства: *змий великий, змий древний, нарицаемый диаволом, сатана, льстяй вселенную всю.* Этим выражается, во-первых, что апокалипсическое видение адского безобразия и плачевной судьбы заблуждений римско-католических относится существенно и вполне к самому духу лжи и пагубы – к диаволу или сатане, а к людям уже только по мере их участия в сатанинской лжи и гордыне; и

–445–

следовательно, оно не касается и западных христиан, в том отношении, сколько они остаются еще верными истине Христовой и послушными благодатному Духу. В сем отношении они принадлежат Православной Церкви, как в конце и называются остатком семени жены (ст. 17). Отсюда прямое следствие, что, если иной римский католик вернее и послушнее духу Христовой истины и благодати, нежели иной числящийся православным; – то первому более принадлежит надежда вечного спасения, нежели последнему. Но, во-вторых, так как змий или диавол берется в видении не в безотносительном значении, а по отношению к лжи и поборникам папства; то усиленное указание на змия, как на *великаго и древняго, льстящаго вселенную – сатану или диавола*, выражает еще то, что по видению Иоаннову, Западное или папское христианство действительно, видно, имело поражать величием своего устройства, древностью своих частных церквей, обширностью своей внешней области; однако всё это, при упорной преданности Римско-католического христианства сатанинской лжи и властолюбию папства, не более послужит к чести и оправ

данию оного, как для отца лжи – дьявола те черты, что он есть *змий великий, змий древний, льстяй вселенную всю*. Повержение сего змия и аггелов его с неба на землю, при известности уже нам всех сих понятий, знаменует оконнательное и решительное отвержение духа и поборников папства, как принадлежащих к дольней области мира сего – от благодатного неба Православной Церкви. Православные, как граждане жительствова небесного, видно, наконец имели прервать церковное общение с папским христианством, как мирским организмом, имеющим земного главу и одушевляемым, в отношении к своему упорству в заблуждениях, не Христовым духом, а духом лжи и противления.

При воззрении на такие явления в судьбах Христовой Церкви, неизбежным представляется тяжкое недоумение для веры: как это на самом небе благодатном, в царстве любви Христовой, *царстве мира*, каким христианская Церковь еще в Ветхом Завете предизображена (Ис.9:7), произойдет не только разделение, но и *брань*, война жестокая и непримиримая? Как допущено будет и совер-

–446–

шится низвержение самих духовных вождей одной стороны (целой третьей части) Христианства с высоты благодатного неба на землю простых мирских царств? Такие недоумения заблаговременно рассеваются светом рассматриваемого апокалипсического видения. Ибо эту внутреннюю междоусобную брань в области Церкви, (каковы полемика в учении, действиях и взаимных отношениях между восточным и западным христианством, и потом низвержение в область мирскую, столь великого, столь древнего, столь обширно распространенного церковного организма, каково западное христианство, возглавившее себя под земного главу – папу), – святой Апостол Иоанн Богослов созерцал за столько веков, в предносившемся его открытому духовному взору образе, во-первых, брани, открывшейся на небе между Архистратигом Михаилом и падшим Денницею, между верным Богу небесным воинством и отпадшими от Бога духами; и во-вторых низложения духов тьмы с неба на дольную область земли⁷¹⁷.

Чрез сие как бы так была выражена, открываемая Тайнозрителю и чрез него Церкви, тайна борьбы Православия с папством и низвержения папства с высоты истинного христианства: «и в области открытой славы Божией, в светлом царстве духов, выну видящих Лице Отца. Небесного, была некогда война между Архистратигом Михаилом и сатаню, Ангелами света и омрачившимися духами; и светоносные некогда духи, предводимые одним из первенствующих созданий, по омрачении своем, не устояли, но низвержены с неба в воздушную область дольной земли. Что же из того, если такое явление имеет повториться и в судьбах благодатного неба – Церкви Христовой? Такие явления в мире духов и в Церкви, сливающиеся по единству действующих сил в одно зре-

–447–

лице, суть проявления, в самой силе и действии, тех истин, что Вседержитель и Отец Небесный есть Царь и Отец свободных, что в Царстве Божием всегда найдутся готовые и сильные противостать восстанию мятежных, что торжество верных сынов Божиих над мятежными рабами несомненно, и что, наконец, в гибели последних виновна только собственная их мятежность, над которою торжествует правда, премудрость и сила Божия, действующая в возлюбленных своих сынах».

И слышах глас велий, на небеси глаголющ, т.е. глас исповедания, раздающегося в Церкви по поводу событий того времени, или глас самых событий церковных, как их понимает Церковь. Выше (11:15) уже было раскрыто такое значение гласов, слышимых на небесех. Дополним сказанное о сем выше еще следующим: приступисте, говорит Апостол чадам воинствующей на земле Церкви, ко граду Бога Живаго, Иерусалиму Небесному и тьмам Ангелов, торжеству и Церкви первородных на небеси написанных и проч. По такой внутренней связи и общению Церкви воинствующей с Церковью торжествующею, глас небесный об обстоятельствах христианской Церкви раздается и в Иерусалиме Небесном, в сонме Ангелов и духов праведник совершенных, как сказано Апостолом: да скажется ныне началом и влаstem на небесных Церковью многообразная премудрость Божия (Еф.3:10).

Ныне бысть спасение, и сила, и Царство Бога нашего, и область Христа Его. Выше (11:15) так же провозглашаема была царственная власть Господа нашего и Христа Его, по отношению к самым царствам мира. Теперь окончательное прекращение церковного общения Православных с возглавляющимися не в Самом только Христе папистами и решительное отвержение папства из области благодатного неба – истинной Церкви уже и само по себе есть ни что иное, как торжественное провозглашение Церкви Православной, что спасение, сила и держава в Церкви принадлежит Единому Отцу Небесному, и что всевластный Ее Глава есть Един Богочеловек – Христос. При совершенном разрыве церковного союза Православного Востока с римско-католическим Западом, претендующим на вселенское главенство папы, естественно и необходимо, чтобы истина о сла-

–448–

сении, силе и царстве Бога нашего и о вседержавной и единственной власти Христа Его была возвещается в Церкви с особенною твердостью и настоятельностью. *Спасение*, по отношению к Господу Богу и Его царству, есть ни что иное, как проявление торжествующей над враждебной ложью и злобою силы и власти Божией. В сем смысле сказано: *спасла Его десница Его* (псал.).

Яко низложен бысть клеветник братии нашея, оклевеющая их пред Богом нашим день и ночь. Связь сих слов с предыдущими понятна, как бы так было сказано: «Победоносная и спасительная сила и держава Божия не допустила совместительства с собою; верховная власть или главенство над Церковью осталась безраздельною собственностью Христовою. Ибо, посягнувший было на достоинство церковного Главы, дух папства изгнан из области истинной Христовой Церкви». Требуется только изъяснение, в отношении к папству, понятия *клеветника, клеветующаго пред Богом на братию день и ночь*. Пример того, как диавол клеветает пред Богом на Его чад и рабов, находим в книге Иова: сатана усиливался омрачать чистоту духовного совершенства сего праведника тою клеветою, будто Иов служит и угождает

Богу по любви не столько к Самому Богу, сколько к дарам, от Него ниспосылаемым, или вообще по самолюбивым расчетам. Подобная сатанинская клевета на православных, видно, могла и имела проявляться в борьбе папства с Православием. Дух властолюбия и гордыни, какой открылся в папстве, имел, видно, клеветать на православных, будто они отвергают главенство папы собственно не по ревности о славе Божией, а по личным самолюбивым расчетам, по не терпению подчиненности и т.п. Такая клевета восходила к Богу: ибо она была замешана в дело церковное, которое есть Божие. Клевета не переставала ни днем, ни ночью: ибо самая вражда папства против Православия поддерживалась сею клеветою; согласись хотя на минуту на то, что православные истинно стоят за славу Божию и Христову, папство чрез это стало бы уже православным. Клевета приписывается исконному клеветнику – диаволу; ибо она, как и вообще горделивость папства, посягнувшая на равнобожественное величие главенства церковного, существенно

–449–

и первоначально есть действие сатанино. А тем, что вышесказанное о клевете папства выражено именно небесным громким голосом, означает следующее: Церковию Православною все суды папские на Православие и на православных будут твердо признаны и с силою провозглашены клеветнически-ложными; подобно как и все суды на святых, какие произносит или разносит диавол, всегда суть только одна клевета. К сказанному здесь о низложении клеветника – древнего змия, мы не обинуемся прибавить прямо еще то, что, конечно, высшим торжеством благодати Православия, низложившей собственно самого клеветника-диавола, без смещения с ним бедных жертв его обмана, была бы оставленная еще им благодатная возможность – и среди сатанинского искушения, которым они окружили или дали окружить себя, держаться в существе дела только Самого Господа, главенствующего над верою; только бы кто бы ни было из них имел истинную веру и любовь к Господу – эту

существенную стихию христианства правосмысленного. Ниже, когда будет у нас речь о самых событиях, мы вспомним это.

И тии победиша его кровию Агнчею и словом свидетельства своего. – Действовать, и притом победоносно действовать кровию Христовою можно или вообще чрез деятельную веру в спасающую верующих и упраздняющую державу диавола смерть Христову, или в особенности чрез общение крови Христовой в таинстве Евхаристии, или наконец, в самом тесном смысле, – чрез должное совершение таинства Евхаристии: во всех же этих трех случаях само собою разумеется соучастие в духе того Христова самопожертвования за самих заблуждающих, по которому пролита *кровь Агнчая*. В настоящем месте имеется в виду и самое, проникнутое духом человеколюбивого Христова самопожертвования, священнодействие крови Агнчей, вместе с приобщением оной и с живою верою в спасительную и животворящую силу смерти Христовой. Доказательством сему служит то, что понятие *крови Агнчей* поставлено здесь в связи со словом *свидетельства*, принадлежащим собственно пастырям Церкви, которые вместе суть и *строители тайн Божиих*. Победить же словом *свидетельства* значит раскрыть и доказать как

–450–

истинность Православия, отвергающего папство, так и ложь сего последнего со всеми его притязаниями и нововведениями. Сказано не просто: *свидетельством*, которое свойственно и мученикам, свидетельствующим истину самыми страданиями за оную; но *словом свидетельства*, которое принадлежит главным образом служителям слова или церковным учителям.

Не возлюбиша душ своих даже до смерти. Это значит, что защитникам и ревнителям Православия в борьбе их против папства, предстояло выбирать одно из двух: или измену Православия в пользу папы, и в сем случае защиту от смертоносной беды; или истину Православия с отвержением папства, и в сем случае явную смертную опасность и даже гибель по отношению к настоящей жизни. Они имели избрать последнее: *не возлюбиша душ своих даже до смерти*.

Сего ради веселитесь небеса и живущии на них. Пока церковное общение православных с папистами не было окончательно разорвано, дотоле, при борьбе первых с другими, дело Православия еще не было окончательно решено, по крайней мере, в отношении к суду и к исполнению суда над неправославным папством. Пока держащиеся заблуждений и притязаний папства еще не были окончательно отсечены от тела Церкви, дотоле сии заблуждения и притязания имели место и голос в благодатном небе Церкви Христовой, хотя и были обличаемы. Для правой и ревностной веры должно быть крайне тягостно видеть в светлой области духовного неба содержащихся еще духов тьмы; а для веры немощной и беспечной должна была чрез это усугубляться опасность увлечения духом лести. Когда же, наконец, дух сатанинской гордости, сокрывшийся в папстве, имел быть ниспровергнут с духовного неба Церкви, и церковное общение с западным римско-католическим христианством, несмотря на его внешнее величие, древность и обширность, имело прекратиться со стороны Православной Церкви, то это должно было быть уже совершенным торжеством дела Православия, вполне удовлетворяющим ревность веры и остерегающим верующих от увлечения лестию неправославия. *Сего ради веселитесь небеса и живущии на них,* во всех возрастах духовной

—451—

жизни, т.е. как стоящие на первом церковном небе младенческой веры, так и восходящие в высшие области небес по мере преспеяния веры и утверждения в благодати!

Горе живущим на земли и мори, яко сниде диавол к вам. Земля есть образ устройства и порядков мирских; море есть образ волнения и непостоянства жизни мирской, изменчивость обстоятельств и направлений мира, пока дух горделивости и властолюбия сатанинского, который в существе своем и есть сам сатана, проявлялся в папстве при продолжении или при случающихся повторениях церковного общения православных с папистами; дотоле он в раскрытии всей своей ярости и лживости стеснялся самим духом Православия, с которым находился еще в одной области. Когда же дух папства

низвергнут был с благодатного неба Церкви, так что папство стало принадлежать не более, как к царствам мира сего, живущим изменчивою и волнующеюся мирскою жизнью; то для раскрытия лжи и гибельности содержащейся в духе сатанинского превозношения, открылись полный простор и свобода в мирских порядках и житейских средах у неправославных. В сем самом и имело состоять *горе живущим на земли и мори, яко снуде диавол к ним!*

Снуде диавол к вам, имея ярость велику, ведый, яко время мало имать. Горе для живущих на земли порядков мирских и на мори жизни мирской усиливается тем, что низверженный сюда диавол свирепеет тем более жестокою яростию, чем более сокращенным для себя видит время. Господь Иисус смертью Своею уже *упразднил имущаго державу смерти, сиречь диавола (Евр.2:14)*. Ибо самовластно предав Себя козням и свирепости державы смерти, т.е. принявши страдания и смерть, Господь чрез это и открыл в Себе сокровища Божественной жизни и любви всем человекам, подпавшим чрез грех человекоубийственной державе диавола, – только бы они сами возжелали принять и удержать такую благодать своею послушливою верою; а сатанински-упорные противники этой спасительной Божественной любви, своею враждебностию только понуждая верных тем крепче держаться Христа, отвергаются в самовольную жертву собственной бессильной вражды и вечной смерти вместе с диаволом, в них

–452–

действующим. Из такого образа упразднения смертоносной державы диавольской Господом Иисусом Христом понятно, что оно должно открываться в мире постепенно в продолжение времен, доколе, наконец, исполнится всё предуведенное число избранных верующих и окончательно созреет противление неверных, и тогда на всю вечность раскроются – во всей силе и славе спасение во Христе верных и во всех ужасах смерти низложение Христом противников, вместе с их вождем диаволом. Доселе святой Богослов-Тайновидец созерцал уже упразднение диавольской державы в низложении судом Христовым мятежного иудейства, потом в торжестве

Христианства над язычеством, потом в торжестве свидетелей Христовой истины над ее искажителями-еретиками, далее в низвержении духа Папского притязания на равно-Божественное достоинство с благодатного неба истинной Христовой Церкви на землю мирских царств и на море мирских волнений и мирской суетной жизни. Ниже сей земли и моря для диавола остается только бездна тартара; а в державе Христовой уже всё совершено и всегда всё готово для решительного упразднения смертоносной державы диавольской. Итак, диаволу, низверженному на землю и море, свойственно с ужасом увидеть, *яко время мало имать* до заключения своего в бездну тартара; хотя, впрочем, если *несть* дело самих избранных *разумети времена и лета, яже Отец Небесный положи* только в Своей власти (Деян.1:7), сатане принадлежит только гадание, а не вполне точное знание о предназначенном для него сроке; и человекоубийственной его ярости, – раздраженной разрушением всех его враждебных против Церкви усилий, сознанием и ощущением близости для него заключения в бездну, и даже самую неизвестностию того, сколько именно остается еще до предназначенного ему срока, – свойственно тем ненасытнее алкать человеческой гибели в мирской области земли и моря, куда он низвержен и где действовать стало ему можно без особенных стеснений. Так, подлинно, *чрезвычайное горе живущим на земли и мори, яко сниде диавол к вам, имея ярость великую, ведяй яко время мало!* Такой же глас судеб Церкви христианской имел раздаться в слух имеющих уши слышати, после решительного от-

—453—

падения Римско-католического христианства от церковного единства.

Посмотрим теперь, как в событиях оправдалось и совершилось рассмотренное нами пророчество о возникшем, после указанного выше магометанского опустошения Церкви на Востоке, о сопротивоборстве между Православною иерархией и папистами, о низложении духа и поборников Папства с высоты Православной Церкви, о последствиях сего для Церкви и мира. В событиях откроется для нас новый свет, вполне уясняющий

настоящее пророчество. Выше (при изъяснении пророчества 6-го ст. самыми событиями) мы видели, что Православная Церковь на Востоке подверглась особенно тяжкому опустошению от магометанства к концу X и в первые два десятилетия XI века. Вслед за сим, на небе, или во внутренней области самой Церкви, открылась с новою силою борьба между Православною иерархией и Папством. Еще в 1024 году папа Иоанн XX-й, с враждебною гордостью отверг предложения Восточных, об устранении поводов к разделению между Востоком и Западом (см. Церк. Истор. Иннок. Т. II-й, стр. 182, изд. 1823 г.). В половине же XI столетия, дело дошло до решительной духовной войны между Православными иерархами и поборниками Папства. Первые держались небесного и единственного Главы Церкви, Христа, и потому были ангелами своих церквей, при содействии им и самих небесных сил; главный же ревнитель Православия против Папства был такой иерарх, который носил и самое имя Архистратига небесных сил Михаила, в очевидное значение небесного его поборничества в деле Православия, – это патриарх Константинопольский Михаил Керулларий. Другие водились духом Папства, дерзнувшего посягнуть на равно-Божественное достоинство Главы Вселенской Церкви, и потому давали место действовать в них и чрез них древнему змию-диаволу. Они не только не отступали от прежних заблуждений, каковы: – главенство папы, учение об исхождении Св. Духа и от Сына и проч., но занимали на небе церковном и новые места многими, дерзкими нововведениями, развивающими своевольное церковное устройство. Однако, эти поборники лжи и превозношения не *возмогша*.

Дело произошло таким образом:

–454–

В Константинополе латиняне имели свои церкви и монастыри, в которых и совершали богослужение с своими нововведениями; патриарх Константинопольский Михаил Керулларий, устраняя соблазны, приказывал закрывать латинские церкви и монастыри, а упорствующих в латинстве (как именно греческого военачальника в Италии) отлучил от

приобщения Св. Таин. Наконец, Михаил решился писать на Запад, в обличение различных отступлений латинян от Православной Церкви. Папа Лев IX-й отвечал на Восток, хотя без гнева, но с обычными духу папства горделивыми притязаниями, с жалобой на Михаила и обличением Восточной Церкви в том, что из ее недр произошло более 90 ересей, которые будто бы Римскою церковию опровергнуты и погашены. Между тем, император Константин Мономах, в надежде церковного мира и пособия от папы против врагов Восточной Империи, просил и получил от папы посольство в Константинополь. Здесь папские легаты, с потворством им самого Императора, писали и выдавали свои неприязненные сочинения против Православия⁷¹⁸, а написанное в защиту Православия⁷¹⁹, заставляли предавать огню. Наконец, свою войну против Православия поборники самозванного вселенского главенства совершили в Константинополе тем, что положили во храме Софии на святом престоле акт проклятия на Михаила и его единомышленников, т.е., на всю Восточную Церковь, и немедленно оставили Константинополь. С своей стороны патриарх Михаил и целый собор Православных епископов произнесли взаимное проклятие на сатанински-неприязненных и самовольных судей своих, провозгласили латинян отступниками от Православия, нарушителями правил Апостольских, соборных и отеческих, еретиками, именно азимитами (*опресночниками*, т.е. употребляющими для таинства Евхаристии *опресноки*, вместо квасного хлеба) и запретили соединяться с ними при Богослужении. С сего времени, присовокупляет к сказанному Церковная История, ни латинские церкви на Востоке,

—455—

ни Восточные на Западе не имели свободы и прав одинаких с господствующею церковию⁷²⁰. Сказать то же другими словами: так был разрушен и наружный мир, доселе еще соблюдавшийся между Православною Церковию и Римским католичеством! Дух Папства решительно низвержен с неба Православия; и *места не обретется* тому для нововведений папства ни по вероучению, ни по церковному благочинию и Богослужению. Впоследствии греки, случалось, склонялись к общению с

латинами, но или по надежде внешней помощи в крайних опасностях от мусульман, или же для темных целей властолюбия (как было при императоре Михаиле Палеологе); и согласие с папистами в Восточной Церкви признавалось уже прямо изменою Православию.

Низложение Папства с высоты Православной Церкви тотчас же торжественно было провозглашено в сей небесной на земли области, с обличением клевет и ложных судов Латинства на Православных и с исповеданием того, что Церковь есть спасительное и Божественно-сильное Царство Божие, имеющее и признающее одного верховного Главу – Самого Христа. Так, патриарх Михаил Керулларий, повторив еще проклятие против акта, легатов и их сообщников, т.е., вообще, против лживого духа папства, разослал уведомление обо всём происшедшем к прочим Восточным патриархам, возбуждая их ревность против римских отступлений, и предостерегая от общения с упорствующим во лжи римским католичеством. Петр, патриарх Антиохийский, с своей стороны, почел обязанностью в послании к Константинопольскому отличить в нововведениях и притязаниях папства нетерпимую ложь и горделивость от погрешностей немощи и случайности, достойных снисхождения и терпения. Подобный голос на небе церковном раздавался и со стороны других просвещенных пастырей, как Феофилакта Болгарского. Итак, ревность о Православии осуждала и низлагала собственно духа лжи, вторгшегося в папство, а щадила и любила, как братьев, самих христиан Запада. Это соответственно тому, что в

—456—

Апокалипсисе провозглашается на небе победа собственно над духом лжи – диаволом, увлекшим бедных людей в заблуждение, и противление папизма и усиливающимся оклеветать Христову истину или Православие в верных ее последователях.

Предстоятели Восточной Церкви выдержали эту решительную борьбу против заблуждений папства и вышли из оной победителями, действуя против папистов не мирскими орудиями лукавства, насилия, клеветы и т.под., но, во-первых,

чистою верою в искупительного Агнца-Христа, правым священнодействием тела и крови сего Божия Агнца, а особенно преподанием Его крови всем вообще православным, – вопреки нововведениям пап; и во-вторых, чистым и правым учением, твердо основанным на слове Божиим, верно принятым от св. Отцов, и вполне оправданным всеобщим преданием Православия. *Тии победиша, Кровию Агнчею и словом свидетельства своего.*

Но эта духовная победа Православия над Папством имела еще особенное значение, объясняемое из внешних обстоятельств Греческой Империи и Церкви. Выше мы видели, что Восточная Церковь уже сделала одно из православных движений в пустыню магометанского преобладания. Магометане становились время от времени опаснее и грознее для Греческой Империи, а она сама более и более слабела в своих силах и устройстве. Между тем, папа более и более усиливался; Западные державы были ему послушны. Против напора магометан грекам, по-видимому, оставалось одно – опереться на силу Запада, на влияние папы: ибо *сын мужеский*, порожденный Восточною Церковью в Православную веру (понятно о ком речь), еще тогда не возрос и не укрепился до того, чтобы во Христе *пасты языки жезлом железным*. Но пастыри Восточной Церкви, в деле Православия, имели в виду и отстаивали одно – Православие, не думая изменять ему ради смертельных опасностей отечества. Решительно разорвав церковную связь с папским Западом, они положили и на будущее время твердое основание и непреложный закон для поборников Православия, – не искать опоры в папстве с изменою Православия, хотя бы Империя и должна была пасть от магометан. Итак, победоносное противоборство православных

–457–

папистам имело то самое значение, какое предуказано в Апокалипсисе: *и не возлюбиша душ своих, даже до смерти*. И как радостно, с небесной точки зрения, явление такой победоносной веры в Восточных предстоятелях и защитниках Православия!

Православным Грекам Господь судил входить в порабощение магометанское в таких обстоятельствах, что сами же Греки, сохраняя Православие, отвергли единение с папою, от которого могли бы еще чаять некоторой мирской помощи. Чрез это они, с одной стороны, решали победу Православия над Латинством со всеми его обольщениями, и навсегда упрочили Православие в своем духе, с другой стороны подвергались наказанию не как рабы неверные, а как возлюбленные сыны, наказуемые Отцом собственно по любви Его к ним. И в самом деле, общественному духу Греков, в котором нельзя уже было не заметить глубокой нравственной порчи, столько же было опасно и даже губительно благоденствие, сколько должно было быть благопотребно и благотельно огненное очищение скорбями. Какое же благоденствие верным Грекам от Господа, предусматривавшего для них это огненное очищение столь премудро, что Греки постепенно подвергались оному – не только с целостию и чистотою Православия, но некоторым образом и чрез самую свою любовь и верность к Православию, по которым они не хотели быть в союзе с могущественным Западным христианством!..

Не возлюбиша душ своих даже до смерти. Сего ради веселитесь небеса и живущии на них. Впоследствии, когда посеянные Михаилом Керулларием и его сподвижниками семена – самоотвержения до смерти за Православие – приносили уже зрелые плоды (т.е. смерть или бедствия падения Греческой Империи уже настояли, а между тем ревнители Православия не соглашались ни на какие сделки с Западом, – каким явился именно Марк Ефесский на Флорентийском соборе), в это время открылось, что даже и православные небожители веселились о сем победоносном самоотвержении ревнителей Православия. Это можно видеть из особенно близкого нашему сердцу примера. Когда один русский пресвитер, быв на Флорентийском соборе с Исидором, митрополитом и не согласясь покориться латин-

–458–

ству, находился с одним, столько же верным Православию, боярином, в многоопасном пути в свое отечество, то

преподобный Сергей явился ему в сонном видении и так говорил о ревнителе Православия Марке Ефесском:

«благословился ли ты от последовавшего стопам Апостольским Марка епископа Ефесского?.. Благословен от Бога сей человек; потому что никто из суетного латинского собора не преклонил его ни имением, ни ласкательством, ни угрозами мук... Проповедуй же заповеданное тебе от святого Марка учение, куда придешь, всем православным, которые содержат предания святых Апостолов и святых Отцев седми Соборов; и имеющий разум да не уклоняется от него». Небесная истина этих слов и самого видения подтверждена пророчествами преподобного Сергея, изреченными сему же пресвитеру, и сбывшимися в точности⁷²¹. Так низложению Латинства твердою верою, словом свидетельства и самоотвержением до смерти, чему основание было решительно утверждено при Михаиле Керулларие, радостно сочувствовали и *духи праведник совершенных, на небеси написанных и торжествующих*.

Совсем иного рода и значения зрелище представляется на Западе, подчиненном папе, по решительном низложении Папства с высоты церковного Православия. Дух папства, не обретший места на небеси православных верований, окончательно принял направление *земной* политики и стал волновать житейское *море* Западного мира, и сам волнуясь вместе с ним. И какая беда, какое горе тотчас же стало постигать западное гражданство! Какие смятения и беспорядки начались в борьбе папского преобладания с государственными властями! Папа Лев IX-й, который чрез своих легатов *брался* (от слав. брася) с Михаилом Керулларием и его сподвижниками, первый отверг участие царя в избрании папы, подтвердив это соборным определением. Николай II-й сделал данниками Римской кафедры Апулейских и Калабрийских владельцев и царя Сицилийского. Преемник его Александр II-й отверг согласие Императора или, вообще, государственной власти на избрание епископа. Наконец, всё в той же вто-

—459—

рой половине XI века, Гильдебранд или Григорий VII, довершитель непомерных притязаний и мирского величия Папства, усвоил папской власти право поставлять самих королей и императоров. Так он сводил с престола Генриха IV, и на место его поставлял Рудольфа. Эта борьба Григория с Генрихом за усвоение права об избрании епископов (*de investitura*), доходила до соборного суда и проклятий, потом до римского мятежа и германской войны, далее до беспримерно-горького унижения Императора, который, пред замком Григориевым в зимнее время, в покаянном одеянии, босой три дня просил папского разрешения; наконец, до новых, столько же бедственных смятений при восстании Императора против безмерного самовластия папского. Считаем лишним делом излагать следующий затем ряд событий в том же роде и характере. Вообще, всякое в Европе Западной мирское или гражданское сопротивление духу властолюбия, посягнувшему на равно-божественное достоинство, грозя отвержением незаконных притязаний его в мире (подобно как они отвергнуты на небе церковном), только более возбуждало и раздражало его ярость к страшному вреду государств и возмущению всеобщего спокойствия. Вот какое *горе было живущим на земле Западного политического мира и на море общественной жизни: яко сниде к ним дух сатанинского самомнения и превозношения, не обуздываемый уже западным христианством, а вошедший в самые его начала и управляющий самозванным у него главенством, имея ярость великую, ведый яко время мало имать.*

В заключение всей этой речи нашей о событиях, оправдавших откровение о низложении и падении сатанинского духа лжи папской, посмотрим, не осталась ли и римским христианам, в роковом их искушении страшным заблуждением, благодатная возможность держаться послушливо единственного главенства Самого Христа Господа и Спасителя нашего. Да; истинно-верующим в Господа и любящим Его с искреннею заботою о спасении души, с верностью правде и добродетели, дана такая возможность, как дар и остаток благодати Православия, низлагающей чрез это прямо самого клеветника –

дьявола. Во-первых, и само по себе понятно, что, насколько вера в Господа

—460—

внимала бы и следовала бы Ему Самому, оказывая или даже принимая послушание церковно-духовное в самом римском католичестве, она в этом случае уже над ложью последнего возвышалась бы духовно в область Православия, возглавляемого только в Самом Господе. И действительно, во-вторых, известны и в папском Западе, между духовными и мирянами, светлые явления веры, ищущей Самого Господа и правды Его, и потому не связуемой мирским противоблагодатным духом папизма. Возьмите во внимание такое благодатное направление и состояние верующей души, какое свободно излилось из самой глубины в творении Августина каноника Фомы Кемпийского⁷²² «Подражание Христу»; с намерением указываем на это, глубоко-правомысленное по своему духу и учению, сочинение, как общеизвестное в православной России, из которого почерпают обильное духовное назидание и мирские, и духовные православные. Посмотрите на великодушного Готфрида Бульонского, смиренномудро отказавшегося «носить царский венец там, где Спаситель мира источал неповинную кровь под венцем терновым»: очевидно, что этот благочестивый вождь первого крестового похода стоял выше — как вообще высокомерного папистического духа, так и одушевлявшего особенно крестоносцев духа, или слепо-суеверного и неразумного до осязаемой темноты, или тщеславного и своекорыстного, искавшего только приключений и добычи. А то еще взгляните на одного из двух претендентов на императорский престол (кроткого и прямодушного Фридриха Красивого в XIV веке), который попался в плен к своему сопернику и так по-православному «обратился духом к небесному», что, и получив свободу на условии отказаться от императорского титула и склонить к миру свою партию, но не успев достигнуть последнего, сам снова возвратился в плен — хотя был с силою поддерживаем против своего совместника и разрешаем от всяких принятых условий самим папою. Таких явлений

торжества чисто-христианского духа над духом папизма не мало известно из истории,

—461—

а сколько еще должно быть вовсе неизвестных миру! Итак, благодать Православия, осудив ложь папства, низлагала истинно самый дух лжи папистической, оставив для истинной веры, хотя и тяжелую и только избранным доступную, возможность торжествовать над ложью. Это – задатки и начатки будущего низложения этой лжи и возвращения всех обманутых к истине.

Продолжим изъяснение и окончания сей главы.

И егда видеv змий, яко низложен бысть на землю, гоняше жену, яже роди мужеска. И даны быша жене два крила орла великаго, да парит в пустыню в место свое, идеже препитана бяше ту время и времен и пол времени, от лица змиина. И испусти змий за женою из уст своих воду яко реку, да ю (ее) в реце потопит. И поможe земля жене, и отверзе земля уста своя, и пожре реку, юже изведе змий от уст своих. И разгнеvася змий на жену и иде сотворити брань со оставшим семенем ея, иже соблюдают заповеди Божия, и имеют свидетельство Иисус Христово (ст. 13–17).

Объясним сначала по частям настоящее место, а потом изложим общий смысл всего места, как оный раскрылся и оправдался уже самими событиями.

И егда видеv змий, яко низложен бысть на землю, гоняше жену, яже роди мужеска. Здесь все главные понятия уже встречались нам и изъяснены нами прежде, – потому и общая мысль сего стиха понятна: когда властолюбию папскому, после указанных выше обстоятельств решительного осуждения папства на Востоке, стало ясно, что для его притязаний и нововведений нет места в духовной области Православия Восточного, то папы, видно, уже, особенно в области собственного земного преобладания, не хотели оставить места и прав для Греко-Восточной Церкви. *Гоняше:* гнать свойственно преобладающему врагу и притом главным образом в области собственного его преобладания; итак, духу папства, низверженному с неба на землю, свойственно гнать

Православную Церковь главным образом в дольней области его преобладания. *Жену, яже роди мужеска.* Церковь, которая породила в православную веру мужественный Славяно-Русский народ, есть именно Греко-Восточная. Само собою разумеется (по доказанному пре-

—462—

жде), что здесь и ниже, где говорится о Жене, должна иметь свою силу мысль и о Богоматернем участии в судьбах Православной Церкви.

И даны быша жене два крила орла великаго, да парит в пустыню в место свое. Выше (при изъяснении 6-го ст. сей же главы) мы показали уже, что под *пустынею* разумеется внешнее положение Церкви среди опустошений и именно (по точнейшему определению образа *пустыни* в 17:3–4), положение под опустошительным преобладанием магометанским. Такое положение названо *своим местом* для Церкви потому, что вообще *многими скорбми подобает внити в Царствие Небесное*, что только *претерпевый до конца спасен будет*, — *на сие и званіи христиане, да отвергнутся себе и возмут крест свой.* Положение под крестом точно есть *свое место* для Церкви Христовой. Но что знаменуется *орлом великим* и его *крыльями*, на которых жена должна лететь в пустыню? Стремясь к пустыне Псалмопевец вопиял: *кто даст ми криле яко голубине и полещу и почию?* Но это место сюда нейдет: ибо в Апокалипсисе имеются в виду *два крыла орла великаго*, а не крыла голубиные. В Ветхом Завете есть еще место, где употреблен тот же символ «орла великого, великокрылого». Это место в (7 гл.) книге Иезекииля: *Сия глаголет Адонаи Господь: орел великий, великокрылый* и проч. (ст. 3), и еще ниже: *и бысть орел другой велик великокрылый* (ст. 7). Под первым великим орлом разумеется, как изъяснено самим Пророком в той же главе, — *Царь Вавилонский*, а под другим таким же орлом *Египет* (ст. 12:15). Обратимся к Апокалипсису, в котором встречаются образы и *Египта* (в предыдущей гл. 11:8) и *Вавилона* (17 и след.). К кому или чему относятся в Апокалипсисе оба эти образа? Значение того и другого образа, по Апокалипсису, есть общее и притом явно

связанное с понятием *пустыни*, встречающимся в настоящем месте. *Египет* – город великий, в среде которого *зверь бездны* убил двух таинственных пророков (11:8), означает (как объяснено в предыдущем отделении) магометанское гражданство, открывшееся с появлением и распространением зверского ислама. А *Вавилон* ниже является блудницею, носимую также *зверем бездны*, знаменующим

–463–

по изъяснению 11 гл. именно магометанство, и представляется городом великим, держащим в плену Божий народ, очевидно – Нового Израиля, или христиан (17:3, 5, 8; 18:4:8): по таким чертам, с достаточною ясностью обозначается магометанское же великое гражданство, держащее в плену Нового Израиля. Итак, Египет и Вавилон относятся, по своему значению, к магометански-гражданскому владычеству над христианами: *Египтом* поименован град великий или магометанское гражданство, при первоначальном его появлении (11:8), а *Вавилоном* назван тот же град великий или владычество магометанское, держащее уже в плену великую часть Нового Израиля – православных Греков (17 гл.). Теперь, соображая ветхозаветное употребление символа – *великаго и великокрылаго орла* об Вавилонском и Египетском царях и царствах с апокалипсическим употреблением образов Вавилона и Египта именно, о магометанском гражданстве, во враждебных его отношениях к Церкви, мы можем убедиться, что и под образом *орла великаго* с его *крылами*, несущими жену в *пустыню*, в Апокалипсисе разумеется также мусульманское духовно-египетское и ново-вавилонское владычество. Это тем очевиднее, что в рассматриваемом месте Апокалипсиса под образом *пустыни* имеется в виду (как мы видели) положение именно среди магометанских опустошений. Но как на крыльях враждебного христианству владычества Православная Церковь может лететь в пустыню? Так же, как пустыня порабощения магометанского, в известных обстоятельствах Церкви, могла быть убежищем для нее (как это значится в 6 ст.) или *местом своим* для нее, как эта пустыня названа в настоящем месте. «Царство Господа, – говорит о благодатном царстве Церкви

глубокомысленный современный архипастырь, – Царство Господа – Царство всех веков и владычество Его во всяком роде и роде. Преходящие владычества человеческие совокупно и повременно являются на позорище света для того, чтобы служить сему невидимому Царству; и сильные земли чредою изводятся стрещи стражбы его»⁷²³. По силе сего самого порядка или закона для че-

–464–

ловеческих владычеств, и великий орел магометанского владычества, совмещающего в себе дух и смысл как египетского, так и вавилонского владычества над Божиим народом, распространяя область своего преобладания в христианских странах, чрез это самое должен был послужить, по всевластному распоряжению Промысла, к тому, чтобы на его крылах св. Греко-Восточная Церковь, ослабляемая внутренне духовною небрежностью своих чад, и теснимая папским властолюбием, летела в свое место – под очистительный крест магометанского опустошительного порабощения. При сем, само собою разумеется, что образ орла – царственной и высокопарной птицы, должен соответствовать тогдашнему состоянию и характеру магометанского мира.

Идеже препитана бяше ту время, и времен и пол времени от лица змиина.

Последние слова *от лица змиина*, относятся, очевидно, не к глаголу *препитана бяше*, а к глаголу *парить*. Церковь Греко-Восточная не могла быть *препитана*, а имела нужду лететь *от лица змиина*, т.е. от неприязненного влияния и козней папского властолюбия. В самом деле, при духовном расслаблении и при беспорядках гражданских, греки легко могли бы сделаться добычею неограниченных притязаний и чрезвычайного могущества таких того времени пап, каков был Григорий VII-й, Урбан II-й и проч. Но магометанские опустошения на Востоке давали направление силам Запада к борьбе, и то безуспешной, с самими магометанами, не давая ни удобства, ни прочности Западному церковному преобладанию на Востоке.

Идеже, т.е. в пустыне магометанского преобладания, *препитана бяше*. Греческое *τρέφεται*, питается: не без причины

конечно, а, следовательно, и не без особенного значения, здесь поставлено настоящее время, тогда как глагол главного предложения стоит в прошедшем времени (*ἐδόθησαν*) *даны быша*; в прошедшем же времени стоят глаголы и во всём предыдущем и последующем течении речи сей главы. Видно, что и настоящее парение или полет жены в пустыню есть еще так же, как и прежде указанное бегство ее в пустыню, предварительное движение Греко-Восточной Церкви в пустыню магометанского

(Продолжение следует)

Март

–443–

Колебания в области духа всегда отражались и во внешней жизни отдельных наций. Вавилон, Египет, Рим, Греция, Персия начали умирать, когда тянущая книзу чувственность вступила в борьбу с порывами человеческого духа к добру и истине. И когда победила плоть, эти народы умерли. И чувственность осталась последним тяжелым камнем на великом кладбище древних культурных народов.

Но удивительно, что большинство народов, и на закате дней своей исторической жизни, не замечало, как будто, в целом, причин своего *политического самоубийства*.

Однако мы имеем великую летопись, в которой хорошо выясняются причины последнего. В ней целым рядом фактов доказывается, что „*лук сильных преломляется*“ (1Цар.2:4) и „*отборное*“ войско гибнет“ (Суд.20:16, 46), если нация опирается на одну физическую силу (Суд.7:2). Это – летопись из той поры жизни Израиля, когда он, как капля масла, исторически всплывал над ханаанскими народами Палестины. Тогда „*война*“ постоянно была „у ворот“ Израиля (Суд.5:8) и иноплеменники часто накидывали на него „петлю“ (Суд.2:3)... „*В те дни не было царя у Израиля*“ (Суд.21:25). Тогда были временные „судьи“...

Ренан идеализировал эту эпоху. Ему нравится „кипучая, беспорядочная жизнь, в которой героическое сочеталось с идиллией“. Это – была, по нему, жизнь жестокая и сельски спокойная, грубая, но таящая высокие нравственные инстинкты; религиозное мирозерцание было примитивно, но в нем сохранились прекрасные остатки патриархального

–444–

рая, а с другой стороны, уже вспыхивали огоньки „грядущего профетизма“. Эта эпоха сохранилась, будто бы, в воспоминаниях, как „*золотой век*“. Она „представлялась всегда, как время жизнерадостное, как ряд счастливых моментов, когда нравы были чисты, люди вольны, когда народ был полным

хозяином своей земли и более, чем когда либо, был близок к совершенному состоянию – к жизни первобытногономада⁷²⁴. Всё это картинно, но недостаточно точно. „Огоньки профетизма“ светились в Израиле и задолго еще до периода судей. При этих огоньках Израиль только и мог впервые, при Аврааме и в лице его, войти в Палестину. *Израиля еще не было в истории*, но его история уже предначертана была в пророческих патриархальных благословениях. Следовательно, нет никакого основания считать время судей *преддверием профетизма*.

Едва ли кто станет идеализировать и борьбу страстей, хотя бы они бушевали и при идиллической обстановке. Едва ли кто станет восхвалять непрерывные войны, хотя бы поля сражений и заливались ласковыми лучами знойного южного солнца. А время судей и было порою таких *непрерывных войн* Израиля с иноплеменниками, временем какого-то *беспорядочного хаоса* с длинною цепью преступлений, с постоянно врывавшеюся в социальную жизнь распущенностью.

И если бы нас спросили, в какой ветхозаветной священной книге имеется наибольшее фактическое самосвидетельство ее подлинности, то мы сказали бы, что такое самосвидетельство мы имеем в книге Судей. В ней беспристрастный летописец показал неприкрашенную, иногда очень мрачную, действительность. Мы видим здесь не только, как складывалась израильская нация и закреплялась на определенной территории, но как временами духовно и ослабевала она. Автор книги Судей не однажды употребляет такие выражения: „*в те дни каждый делал то, что казалось ему справедливым*“ (Суд.17:6; 21:25); в те дни боги

–445–

хананеян были „*сетью*“ для Израиля (Суд.2:3)... „*Тогда сыны Израиля делали злое пред очами Господа*“ (Суд.2:12–14, 19 и др.) „*и брали дочерей (иноплеменников) себе в жены и своих дочерей отдавали за сыновей их*“ (3:6). И это было почти постоянно. Формула: „*и опять израильтяне делали злое*“ часто повторяется у автора книги Судей (3:12; 4:1; 6:1; 8:33; 10:6; 13:1). И это „*и опять*“ напоминает упрек капризному ребенку, не перестающему шалить. Но в применении к целой нации такой

упрек звучит уже как строгое осуждение ее *исторических* ошибок, как горькое сетование наболевшей души летописца. А между этими упреками вотканы в книгу Судей такие неприглядные факты, которые никогда бы не внес в летопись никакой редактор книги Судей, хотя бы сколько-нибудь ревнующий о славе древнего Израиля. И только беспристрастие могло оставить эти, характерные для эпохи судей, факты.

Вот некоторые из них. Начнем с народных избавителей, так называемых „судей“ – говорим „*так называемых*“, потому что судьи Израиля были только временными *избавителями* Израиля⁷²⁵, действовали только в известные исторические моменты и почти всегда в отдельных коленах⁷²⁶, а не судьями в строгом смысле слова.

—446—

Когда говорят об анархии, произволе и жестокости времени судей, то начинают с Аода. Аод⁷²⁷ употребил хитрость. Он явился к Моавитскому царю Еглону и, вручив дары от израильтян, вторично вошел в жилище неприятельского царя. Еглон, только что получивший дары, как знак покорности израильтян, снова принял Аода наедине в своей „прохладной горнице“, которые и доселе устраиваются на востоке в верхних этажах⁷²⁸. Аод объяснил свой приход к Еглону тем, что у него есть до царя „слово Божие“ (Суд.3:20). Но во время разговора „левша“ Аод⁷²⁹ левою рукою выхватил сокрытый у него на правом бедре острый меч и с рукояткой вонзил его в тучное чрево неприятельского царя (Суд.3:22). Впрочем, для времени судей этот поступок является не столько злым коварством, сколько военною хитростью. Изобретатели, делающие из войны искусство с применением разрушительных снарядов, указывают только новые средства для достижения одних и тех же целей – победы над врагом. Один германский ученый еще за долго до современной нам войны вполне оправдал поступок Аода, сказав, что в этом поступке проявилась „хитрость не более той, которая выходит из жерла пушки“⁷³⁰. Новые германские ученые после событий после-

—447—

дней войны должны будут сказать большее: приемы борьбы германцев, злоупотребляющих белыми флагами, не только убивающих неприятеля, но и надругающихся над ним и обезображивающих горячим маслом и кислотами лица противников, давно оставили за собою хитрость древнего героя Аода. Во времена консульства в Месопотамии известного ассириолога *Лейярда* один курдский бей, не хотевший признавать власти правителя Турции Магомета-паши, был убит при обстоятельствах, напоминающих историю гибели Еглона. К бею пробрался вождь одного племени, захотевший услужить Магомету-паше. Бей принял пришлеца, как гостя – и пал от руки воспользовавшегося его гостеприимством. Библиисты⁷³¹, охотно приводят на справку злосчастную историю бея, как параллель к истории Аода и Еглона. Но теперь и жестокость культурных обитателей Австрии и Пруссии может дать целый ряд подобных же фактов, если бы кто-либо пожелал рассмотреть поступок Аода с точки зрения *современной этики*.

Но с именами избавителей Израиля связаны и такие поступки, о которых не может быть двух мнений. Гедеон устройством эфода, вероятно, особой одежды или ризы, дал повод израильтянам „блудно ходить“, т.е., предаваться идолопоклонству (Суд.8:27)⁷³². „Царствовавший“ над Израилем

–448–

Авимилех (Суд.9:4) убил семьдесят братьев своих – сыновей Гедеона. Сын блудницы – судья Иеффай собирает шайку, которая занимается грабежом в земле Тов (Суд.10:3). Таким образом, на его жизненный путь сразу же ложится мрачная тень. И когда он взошел на вершину славы, то еще больший мрак окутал закат его жизни, и именно после того, как он дал неразумный обет, каково бы ни было исполнение последнего. Он должен был совершить то, чего не желал. Суровый воин, победитель врагов, но нежный отец должен был принести за свою победу бóльшую жертву, чем предполагал. Он получил глубокую рану в любящее сердце свое, увидав, что на встречу ему вышла „с тимпанами“ единственная дочь его. А вышедшее на встречу он обещал принести *во всесожжение* Богу (Суд.11:31). Некоторые склонны смотреть на эту историю, как на

простую *трагедию* сурового воина и любящего отца⁷³³. Но если здесь и *трагедия*, то она создана, как видно, *не злым роком*, а необдуманною клятвою самого воина, который потом сам же и оказался малодушным пред геройской решимостью его жертвы не противодействовать исполнению клятвы отца (Суд.11:36). Жертва оказа-

—449—

лась чище и искреннее, чем сам жертвователь, растерзавший одежды после того, как он взвесил ценность того, что он должен был принести Богу. Мы знаем, что вопрос о способе выполнения Иеффаем обета два тысячелетия остается неразрешенным вопросом⁷³⁴. Быть может он и навсегда останется таким. Экзегеты и библеисты долго еще будут убеждать читателей книги Судей то в том, что дочь Иеффая не претерпела смерти и жертвенный нож не коснулся ее, то в том, что она была заклана и сожжена. Автор книги Судей как будто намеренно задерживал историю Иеффая и его дочери какою-то непроницаемою пеленою, как будто не договорил чего-то, очевидно, тягостного... Но он показал, что дочь Иеффая, как чистая жертва, считала излишним сожаления о ней даже отца; а отец, благодаря своей необдуманной клятве, закончил свое триумфальное шествие с победы неожиданным сожалением о своем одиночестве. И его обращение к дочери:

—450—

„ах, дочь моя! ты сразила меня! ты нарушила покой мой!“ (Суд.11:35) может быть видоизменено в осуждение отцу, необдуманно и бесцельно нарушавшему покой свой. Он сам сразил себя...

О Самсоне известно, что он был бессилен против коварства женщин. История его с филистимлянкой Далидой общеизвестна. На расспросы Далиды об источнике силы Самсон дает своеобразные ответы. Сначала он советует Далиде связать его семью сырыми тетивами, потом новыми веревками, а затем заткать пряди его волос в ткань и прибить ткань к ткацкому станку, каковые станки, нужно заметить, были в большом употреблении еще в древнем Египте. Но лишь только Далида напоминала Самсону о том, что „идут филистимляне“, сырые

жилы и новые веревки без труда разрывались силачом, словно „перегоревший лен“ (ср. Суд.15:14), а колода с тканью была вырвана им из своего основания (Суд.16:4–14). Наконец, Самсон указывает на свое назорейство и на свои волосы, как на действительный источник силы, и, лишившись волос, обессиленный, в цепях попадает в темницу, откуда приводится на праздник филистимлян в капище Дагона. Здесь он и гибнет под развалинами потрясенного им храма вместе с собравшимися на празднество.

Но Далида не первая женщина в истории Самсона. И ранее ее он уже пленялся филистимлянками – и с одной из них вступил в брак (Суд.14:1–3), а одна из них была общеизвестною газскою блудницею. И любовь всех этих трех женщин была для него *острым жалом* (Суд.16:1): Одна из этих женщин изменила ему и была сожжена филистимлянами за то, что Самсон за измену жены пустил на поля филистимлян триста лисиц, в изобилии водившихся в Палестине, с факелами у хвостов и выжег – что не редко делали на востоке⁷³⁵ – созревший и

–451–

отчасти сжатый хлеб, виноградные сады и маслины (Суд.14:26; 15:6)⁷³⁶. Блудница, конечно, не могла быть ему верна, а Далида погубила его.

В семействе священника и судьи Илия царил распущенность. Дети его Офни и Финеес, служившие вместе с отцом при храме, сделали народное святилище личною собственностью. Они бесцеремонно опускали трезубые вилки в котлы, кастрюли, сковородки и горшки и вытаскивали из жертвенных приношений то, что попадало им на вилки. Иногда они присылали своих слуг с требованием, чтобы жертвующий мясо вырезывал до жертвоприношения куски на жаркое священникам (1Цар.2:13–15). И если жертвователь указывал на невозможность такого отношения к священному приношению, то слуги священников с упреком, а иногда и насилием настаивали на своем (1Цар.2:16). Офни и Финеес под сенью скинии вступали даже в преступную связь с женщинами (1Цар.2:22).

Настроение же целого Израиля за время судей наилучшим образом характеризуется, как мы сказали, постоянным

упоминанием о том, что он „и опять“ отступал от Иеговы. Идолослужение в это время состояло не только в увлечении языческим культом соседних народов, но и в суеверном поклонении истуканам на территории, занимаемой самими израильтянами. Так, мы знаем, что у суеверных данитян, в доме Михи, было незаконное святилище с незаконным священством (Суд.17–18).

–452–

Украденное сыном у матери и заклеянное первоначально материнским проклятием серебро было отдано матерью Михи *плавильщику*, чтобы он вылил истукан и литой кумир, которым и поклонялись данитяне в то время, как „правоверные“ ходили в дом Божий – в Силом (Суд.18:31)⁷³⁷.

Но одно преступление, совершенное вениамитянами, легло особенно мрачною тенью на сынов Израиля времени Судей. Жители Гивы Вениаминовой заявили себя с той же самой стороны, с которой заявили себя Содомляне в дни Лота, когда они потребовали у последнего трех странников для совершения над ними гнусного насилия (Быт.19:4–11). *Но в Содоме похоть человеческая противостояла силе Божественной* и духовно ослепшие жители Sodoma были поражены внешней слепотой. Здесь же, при общественном безначалии, торжество похоти превратилось в торжество зверей. Левит, проходивший чрез Гивы и заночевавший в этом городе с наложницею, благополучно миновал ранее города иноплеменников. Но в городе соотечественников он услышал о требовании гивян явиться к ним для поругания. Левит должен был для своего спасения отдать развратным насильникам свою наложницу, которая, после издевательств над нею в течение целой ночи, была найдена утром мертвою (Суд.19–21). И быть может самое удивительное во всей этой истории то, что развратников взяло под защиту *целое колено Вениаминово*.

Так, эпоха Судей была временем, когда, поистине, „*всякий делал то, что казалось ему справедливым*“, когда велись непрерывные войны, когда плоть торжествовала над духом. И неудивительно, что в самом конце истории Судей одна умиравшая, во время родов, женщина (1Цар.4:19), услышавшая

о взятии ковчега Завета иноплемениками, не хотела отвечать ни на какие утешения окружавших ее, но нашла в себе достаточную силу, чтобы назвать своего новорожденного малютку *Ихаводом* – бесславием и воскликнуть: „отошла слава от Израиля“ (1Цар.4:21)! Пленение ковчега было позором для Израиля. Но этот позор подготовлен был позорными деяниями самих же

—453—

израильтян. И слово умирающей женщины, последнее слово, к которому так прислушиваются всегда остающиеся в живых, должно остаться на все века характерным для времени судей.

На некоторых римских монетах покоренная Иудея изображена в виде плачущей под пальмою женщины. Если бы эта медаль появилась в то время, когда умирала женщина, родившая Ихавода, то можно было бы подумать, что на этой медали именно и увековечена последняя скорбь умирающей женщины, оплакавшей и *глубокое падение и политическую слабость* Израиля.

Казалось бы, что все эти преступления Израиля и его вождей должны были сковать крепкою цепью духовную жизнь избранного народа и превратить поля сражений с иноплемениками, на которые, в наказание, выходил он, в постоянное орудие отмщения Иеговы. Но мы видим, что эти поля битв были только голгофою древнего Израиля, с которой он всякий раз сходил вразумленным. И чем глубже падал Израиль, тем яснее сознавала лучшая часть его причину непрерывных войн. „Чем ночь была темнее, тем ярче были звезды“. Поэтому во времена судей и не погиб богоизбранный народ.

Велико было преступление развратных гивян. Но народ израильский понял, что преступление одного города – позор для целой нации и омыл это преступление собственной кровью, когда увидел, что на защиту преступников встало целое колено. Все израильтяне единодушно, „как один человек“ поднялись „для искоренения зла“ (Суд.20:11–14). И мы не имеем никакого

основания относить эту войну израильтян с вениамитянами к разряду *великих войн, начинающихся по ничтожным поводам*.

Человечество никогда не будет равнодушно к трупам растерзанных невинных жертв. Общее возмущение при виде таких трупов будет свидетельствовать об общей нравственной чуткости. И если служители Магомета и культурные варвары германизированного Запада оставляют за собою истерзанные трупы невинных жертв, то мы имеем здесь дело с сгоревшей совестью богатых знаниями наций. *Израиль не имел такой сожженной совести*. Даже и в мрачную эпоху судей он понимал, что есть

—454—

преступления, которые нельзя извинять никакими оправданием (ср. Суд.20:13), а можно только уничтожить чрез уничтожение плоти и крови, в которых нет духа.

И, следовательно, только тот, кто может идеализировать своевольную, беспринципную жизнь, решится сказать, что война за поруганную, невинную жертву — есть война по *ничтожному поводу*. Мы думаем, что даже историк (Ренан), который назвал так войну всех израильтян против преступных вениамитян, не сказал бы этого теперь, когда увидел бы разрушенное здание прекрасного Реймского собора, изувеченные трупы мирных жителей дорогой ему Франции и близкой Сербии⁷³⁸. Мы убеждены, что невинные, чистые жертвы святы в очах Господа, но не сомневаемся и в том, что человек, оставшийся в живых, *не может не сдерживать аппетита пожирающих эту жертву*. Израиль понял смысл этой мудрости и *понял тогда, когда, по-видимому, терял ее*, „когда всякий начал делать то, что казалось ему справедливым“.

На конце истории судей мы видим великого Самуила. В то время, когда в наказание богоизбранному народу отнят был филистимлянами ковчег завета — этот „реальный залог“⁷³⁹ таинственного союза между Богом и человеком, когда у всех „зазвенело в обоих ушах“ (1Цар.3:11), Самуил явился, как „человек Божий“. Судьи спасали народ, часто отдельные колена, на время от внешних врагов. Самуил сделался воспитателем и руководителем всего сонма израильтян. Такой муж мог быть

только зрелым плодом нравственной, здоровой отрасли. Его родители Елкан и Анна и были такою отраслью, свидетельствующею о жизненности и основного корня. Даже временные избавители Израиля от ига иноплеменников – и они в минуты народных бедствий умели оказывать полное доверие Божественному слову и как бы выходить

—455—

за пределы личных переживаний и личных прегрешений⁷⁴⁰.

Но если Самуил венчает своею величественною личностью историю судей и дает как бы некоторое оправдание ее в общемировой истории царств и народов, если Гедеон, Иеффай и Самсон являются героями, умевшими для блага народа забывать свои личные интересы, то, очевидно, в религии Израиля и во времена судей сбереглась подымавшая его кверху *духовная сила*.

Так, мы видим, что Израиль и в эпоху судей был *живым организмом*. Войны же, непрерывные войны только *поддерживали и освежали духовную жизнь этого организма*, очищали его от мелочного эгоизма, предохраняли от добровольного подчинения материальным интересам.

Если мы выйдем за пределы исторических фактов, о которых мы знаем из времени судей, то увидим, что *внутренний смысл всех известных в истории войн неизменно тождествен*.

Эта мысль особенно ясно развита в знаменитой вдохновенной песни Деворы, воспетой, – что признаётся всеми представителями библейско-исторической науки, – в древние времена истории Израиля, точнее, в то время, когда жила и действовала Девора. Песнь пророчицы и судьи Деворы есть одна из лучших священных од еврейского народа. Первоначальность и подлинность ее содержания ограждены всюду выдержанным в ней поэтическим ритмом, показывающим, что в ней ничего не прибавлено и не убавлено⁷⁴¹.

—456—

По основному своему содержанию песнь Деворы более патриотический, чем религиозно-этический гимн. Но в нем всё

же уяснен *внутренний смысл* и общее значение непрерывных войн Израиля. В первой же вводной части этого гимна пророчица определяет *историческое назначение каждой нации*: *нация существует для славы небесного Царя и ревность о славе его дает победу над врагами*. „Война всегда у ворот“, когда люди забывают Бога и избирают себе новых богов (Суд.5:8). При таких обстоятельствах война чаще всего оканчивается поражением. Вот основные пункты общего мировоззрения истинной дщери Иеговы – его пророчицы и судии народа.

Развивая основные мысли, Девора дает обосновывающий их исторический факт. Война Израильтян с Сисарою, начатая после вдохновенного призыва Деворы к подвигу веры, перешла в брань *слабой силы человеческой с необъятной силой Божией*. Сисара устранил Израильтян своими железными колесницами, своей жестокостью (Суд.4:3). Но на силу и жестокость врага ответило небо. Древний иудейский историк *Иосиф Флавий* так живописует брань Сисары и Израиля – земли и неба. Когда сошлись войска „внезапно поднялась сильная буря с проливным дождем и градом. Ветер гнал дождь хананеянам в лицо“. Луки и пращи „оказались бессильными против Израиля“, который, по словам того же историка, „врезался в центр врагов“. При этом многие из хананеян были раздавлены своими же боевыми колесницами, а Сисара пустился в бегство⁷⁴². Девора в своей песни также описывает победу над Сисарою как торжество неба над землею. Вспоминая победу, она воспевала:

С неба сражались,
Звезды с путей своих сражались с Сисарою...
Поток Кисон увлек их (врагов)...
Тогда ломались копыта конские от побега,
От побега сильных его...⁷⁴³
—457—

И там, где за человека небо, не может быть места *изменникам нации*. *Измена народу*, сражающемуся во имя справедливости, как существенного свойства Божия, есть *измена Богу*. И на таких изменников Девора призывает проклятие (Суд.5:23), как на *религиозных изменников*. Так

истинная любовь к Богу естественно рождает ненависть к Божьему врагу. Заключительная строфа поэтически восторженной песни Деворы переходит в славословие Богу:

Так, да погибнут все враги Твои, Господи!

Любящие же Его да будут, как солнце,

Восходящее во всей силе своей!

Девора видит поле сражения, победу Израиля, но, вместе с тем, она созерцает Бога, Который побеждает попирающих правду Божию. Она вещает в славе Бога и славу героев войн, любящих Его. Девора увековечила и память об Иаили, жене Хевера Кенейнина, вонзившей шатерный кол в голову Сисары, захотевшего укрыться у нее от врагов (Суд.5:24). Но в заключительных словах своей песни она призывает славу, подобную блеску солнца, на главу только любящих Бога. Заметим кстати, любители исторических аналогий готовы с судейского кресла обвинять Иаиль, вонзившую в висок неприятельского полководца. Деяние Иаили они сравнивают с убийством Дункана преступным Макбетом⁷⁴⁴. Мы думаем, что служительница Божьего дела на земле – Девора, назвавшая Иаиль „*благословенною между женами*“ (Суд.5:24) поняла, что в настроении женщины, которая предпочла любовь к Израилю долгу гостеприимства, не было ничего преступного. Но каково бы ни было отношение позднейших историков к поступку Иаили, все должны признать, на основании фактов, что история Израиля времени судей, в целом, ясно указывает на то, что он, хотя и порывами, отводил себя и в эти времена от *политического самоумерщвления* и что даже в эту пору политической незрелости

–458–

он учился охранять *норму теократических отношений*. И если Израиль исторически не замер во времена судей, то, следовательно, не прекратилось в нем в это время действие *жиздательной духовной силы*, хотя эта сила *и очень болезненно перерабатывала народный оплотнявшийся организм*.

Если же история судей, с ее колебаниями, свидетельствует о том, что Бог Завета всегда ставил для Своего народа высшие цели и, в этом частном моменте его истории предугазывал

общий итог мирового процесса, который должен *состоять в совершенствовании отдельных наций*, то, очевидно, мы не имеем никаких оснований рассматривать Иегову с какой-то исключительной точки зрения. Он действовал, как мы видели, и во времена войн, *но не как Бог войн, а как Бог справедливости*.

Лучшие люди Израиля времени судей именно и взывали к такому Богу.

И мы думаем, что Ренан, еще задолго до современной великой войны народов сопоставивший Бога Израиля с Богом германцев, слишком обесценил духовную природу греховного, несомненно, Израиля времени судей, приравняв его к германцам. Ренан говорит, что „с завоеванием Палестины израильтянами произошла глубокая перемена в положении Бога Ягве“. „Национальный индивидуализм требовал появления обособленного божества“. „С этого момента Ягве и становится Богом-покровителем Израиля и *обязан* оправдывать свой народ даже, когда он *неправ*“. „Победа Израиля есть победа Ягве; войны Израиля – войны Ягве“. „Ягве – как бы двойник нации, ее олицетворенный гений, дух ее в том смысле, какой придают этому слову дикари“... „Ягве стал местным богом, патриотическим, национальным“... „С этого времени он становится жестоким. Это – *политик*“... „Такая эволюция, продолжает Ренан, совершается и в наши дни. Германия, ставши нацией, партикуляризировала Божество. Император Вильгельм I не раз говорил об „*unser Gott*“ и о своей вере в этого германского бога... – „*Ягве – бог наш*“ – говорит израильтянин. „*Unser Gott*“ – говорит немец. Нация всегда хочет, чтобы Бог неба и земли думал только

–459–

о том, как охранять ее интересы“. Далее Ренан говорит, что христианство представляет значительные трудности для монополизации Бога, но католицизм и особенно протестантизм преодолели эти трудности⁷⁴⁵...

Германцы и в наши дни устами императора Вильгельма II-го, оказавшегося верным последователем Вильгельма I-го, действительно специализируют и партикуляризуют Бога. Их Бог должен быть *только за них, а не за справедливость*. Они

превратили его в бога „консультанта“. Такую же попытку партикуляризировать Бога делали, по-видимому, и израильтяне во времена судей. Так, некоторые из них хотели доказать свое „благочестие“⁷⁴⁶ тем, что сооружали себе изображения Бога и священные одежды, а другие по „благочестивым побуждениям“ крали эти изваяния и одежды, чтобы поближе иметь к себе Иегову (Суд.17–18)... Но кто же признает такое кощунственное отношение некоторых израильтян к Богу за *настроение целого народа*?! Священный повествователь выразительно говорит, что все подобные попытки превратить Бога Завета – в „консультанта“ заканчивались печально. Миха, устроивший свой частный „дом Божий“ (Суд.17:5), надеялся, что Господь будет ему теперь благоволить (Суд.17:13), но тотчас же был разочарован, так как данитяне украли у Михи литые изображения и одежды и увели с собою и священника, приглашенного Михою для служения Иегове...

Так и в мрачный период своей истории Израиль умел отходить от великой пропасти *политического самоубийства*, а Господь чрез войны с иноплеменниками очищал народ Свой, отводил его от этой пропасти и, вместе с тем, брал первые камни для Своего вселенского Храма. И Он находил, как мы видели, эти камни даже и в мрачную эпоху судей, во время жестоких войн... Это – были люди веры, выводившие на поля сражения иногда сотни воинов (Гедеон) и с горстью их верою побеждавшие многочисленных врагов.

–460–

Здесь урок для всего человечества: *война должна, прежде всего, возродить дух народа и духовно возрожденный народ даст армию сильнее всяких железных крепостей и смертоносных орудий.*

Димитрий Введенский

Глаголев С.С. Мечты о прекращении войн⁷⁴⁷ // Богословский вестник 1915. Т. 1. № 3. С. 461–497 (2-я пагин.)

–461–

В скорбные дни великого поста естественно более чем в другое время останавливаться мыслию на скорбях людей страждущих. В великий пост мы призываемся к покаянию, к размышлению о том, кому и какое зло мы сделали. Эти невеселые размышления теряют свой острый характер, когда мы, думая о сделанном нами зле, в тоже время озабочиваемся, чтобы сделать какое-либо добро, зло сделанное одним возместить добром по отношению к другим. Но если даже этого зла и не было, если мы жили ни с кем не ссорясь и никого не обижая, то всё-таки время поста должно быть временем усиленных забот о добре.

Во имя желания помочь находящемуся в крайне бедственном положении сербскому народу мы собрались сегодня. В великой мировой войне, начавшейся в половине прошлого года, сербы были первым народом, на который обрушились ужасы войны, вызванной темными замыслами и вожделениями габсбургской и гогенцоллернской монархий. Государство, насчитывающее 51 миллион жителей, устремилось на страну, заключающую их всего 3½ миллиона. Чтобы понять всё несоответствие сил между нападающими и защищающимися, лучше всего сравнить столицу Сербии Белград с столицей Австрии Веной. В Белграде 80 тысяч жителей, в Вене – 2 миллиона. Нужно соединить 25 Белградов, чтобы получить население Вены. И однако этот маленький народ сербский, родственный нам по происхо-

–462–

ждению, единый с нами по вере, борется и стоит против громадной австрийской армии, и венские бюллетени часто имеют очень неутешительный характер. И этот народ, можно сказать, воюет не только за себя, за свою самостоятельность, он воюет за жизнь и благо всех славянских народов,

следовательно и за Россию. Недешево настоящая война обходится России, и у нас чувствуется нужда, но еще несравненно дороже обходится эта война Сербии, и сербская страна испытывает острую и мучительную нужду. Пусть мы окажемся в состоянии дать очень небольшое на удовлетворение этой нужды, но сколько бы мы ни дали, всё пойдет на пользу.

Нам приходится считаться с бедствием несравненно более ужасным, чем все исторически нам известные стихийные бедствия – неурожаи, эпидемии, наводнения и землетрясения. Зло, переживаемое нами, вдвойне отличается от них: во-1-х, по размерам. Мы не знаем стихийного бедствия, которое когда-либо поглотило или искалечило бы миллион жизней. Теперь жертв войны несомненно гораздо более, чем миллион. Одних пленных теперь в разных странах, я думаю, не менее полутора миллиона. Во-2-х, при стихийных бедствиях не действуют ни злоба, ни зависть, ни ненависть. Бедствие, переживаемое нами, порождено темными духовными силами – властолюбием, корыстолюбием, злобою, завистью. Когда человек теряет свое имущество при наводнении или оказывается искалеченным при землетрясении, ему сострадает весь мир. Теперь, когда сербы или мы терпим ущерб, добрые австрийцы и германцы, начавшие эту войну, ликуют. Разумеется, и мы не скорбим о том ущербе, который им наносим. Ужасы бедствия усугубляются сознанием, что бедствию сочувствуют. Если бы Белград или Лувен погибли от землетрясения, это было бы скорбью мира, но теперь, когда горят сербские или бельгийские города, добрые немецкие сердца исполняются ликованием.

Да, война ужаснее всех стихийных бедствий. И вместе с тем, представьте, война есть единственное бедствие, над которым люди имеют власть. Молнии и громы – не в нашей власти, хотя мы и изобрели громоотводы. С болезнями и неурожаями люди науки и дела справляются плохо,

–463–

а наводнения, землетрясения и извержения вулканов до сих пор являются силами непреодолимыми. В лучшем случае, когда эти бедствия предвидят, могут предписать бегство. Но война? Ее изобрели люди и по-видимому люди властны ее

уничтожить. Можно сказать более: война более зависит от нас, чем от Бога. Блаженный Августин сказал: „Бог мог создать нас без нас, но спасти нас без нас не может“. Если мы захотим пребывать во зле, Бог не поведет нас в рай насильно. Но мы как будто хотим рая. И много уже произнесено речей и написано книг о прекращении и уничтожении войн. Люди мечтают, что будет время, когда люди не будут воевать.

Наступит ли такое время? Осуществимы ли мечты о всеобщем мире? В тяжелые дни войны этот вопрос особенно настойчиво поднимается в душе. Давайте подумаем об ответе на него.

Если мы обратимся к прошедшему, поскольку нам известно это прошедшее, мы постоянно встречаемся с двумя фактами: 1) с существованием войны и 2) с сознанием, что война есть ненормальное явление. „Война есть естественное состояние народов“, – писал древний писатель. И оно действительно представлялось настолько естественным, что люди верили в существование богов войны. У индусов почитался Индра – неистовый бог войны. Причем поучительно, что проникательные жители Индостана уже в глубокой древности установили связь войны с пьянством. Индра любит пить сому – божественный опьяняющий напиток; когда он напьется, он становится особенно воинственным и особенно страшным. Может быть в этом представлении уже подсказывается средство если не для уничтожения, то для сокращения войны; отнимите сому, какими бы именами она ни называлась, не у богов, конечно, а у людей, и войны сократятся.

У греков почитался бог войны Арей. Но если индусы соединили своего бога войны связью с вином, то греки связали Арея с богиней раздоров – Эридой. Война есть внешнее выражение раздора. Арей – бог войны является только тогда, когда уже сделала свое дело Эрида. Первая греческая война – полумифическая, а может быть и полуисторическая – в своем исходном моменте порождена Эри-

–464–

дой. Была свадьба богов Пелея и Фетиды. Все боги были приглашены на пир, но не была позвана лишь Эрида. Боялись,

что богиня раздоров затеет раздоры на свадьбе. Но от Эриды не убереглись. В самый разгар пира она отворила дверь в залу пирующих, бросила яблоко и сказала: прекраснейшей. И вот, между богинями завязался знаменитый спор о том, кто из них прекрасней всех? Третьим судьей был избран красавец Парис, который признал прекраснейшею богиню любви Афродиту. Афродита в награду за это отдала Парису жену Менелая Елену, прекраснейшую женщину Греции. Похищение чужой жены было причиной десятилетней троянской войны. Если индус – человек волшебных грез и волшебных напитков – подчеркнул связь войны с вином, то грек – этот тонкий ценитель красоты и женщины – указал на связь войны с женщиной. Так было встарь, так остается и теперь.

Римляне почитали бога войны Марса. Самый Рим был основан Ромулом, сыном Марса. Германцы знали бога гроз и войны Тора, и мы, славяне, до Владимира, почитали Перуна, который, в сущности, был славянским Тором.

Для нас важнейшим источником по всемирной истории является Библия. И здесь начало истории является вместе с тем началом раздоров, борьбы и войн. На первых страницах первой священной книги мы читаем, что первый человек упрекает Бога и осуждает свою жену: „жена, которую Ты, т.е. Бог, мне дал, дала мне от дерева (запрещенного), и я ел“ (Быт.3:12). На следующей странице мы читаем, что брат убил брата (Каин – Авеля; 4:8). Еще не много далее, когда образовались народы, мы видим постоянные войны между народами. Собственно история в нашем смысле начинается в Библии словами: „и было во дни Амрафела, царя Сennaарского, Ариоха, царя Елассарского, Кедорлаомера, царя Еламского, и Фидала, царя Гоимского, пошли они войною против Беры, царя Содомского, против Бирши, царя гоморрского, Шинавы, царя Адмы, Шемевера, царя Севоимского, и против царя Белы, которая есть Сигор“ (14:1–2). В эту войну был вовлечен и мирный отец верующих Авраам.

Войны были изначально и в течение веков они росли и
–465–

множились. Сначала – мелкие столкновения мелких племен, затем столкновения народов, затем грандиозные походы в отдаленные страны. Сначала борьба примитивным способом, напоминающим наши не так давно исчезнувшие из житейского обихода драки, затем – введение в дело шлемов, щитов, колесниц, осадных орудий, сначала – война на суше, а потом – и на море. Далее – введение ружей, пушек, мин, бомб, взрывчатых веществ. Раньше – борьба на суше и воде, теперь – борьба под водой при помощи подводных лодок и борьба в воздухе с летательными аппаратами. Раньше – борьба отдельных народов, в настоящий момент – война, которая должна быть названа всемирною. Война росла, а не малилась. О смягчении ужасов войны говорились прекрасные академические речи, но ужасы ее лишь возрастали.

И за всем тем в человечестве всегда жило убеждение, что война вовсе не есть естественное состояние народов. Война есть зло, грубо и насильно вторгшееся в жизнь человечества. Изначала не было войн и в конце концов их не будет. Такова вера человечества.

Этой вере отвечает библейское повествование. Библия учит, что в начале всё было „хорошо весьма“ (Быт.1:31). И это не по человеческой, а по божественной оценке. Люди жили в раю сладости и не знали, что такое зло. Если хотите, они не знали и что такое добро; не знали, потому что одно добро царило в мире. Мы познаём вещи по сравнению и противоположению, но тогда добро не с чем было сравнивать и не чему противополagать. Как естественно для матери любить своего ребенка и давать ему всё нужное, так для первых людей естественно было любить всё живое и помогать и содействовать всякому проявлению жизни. Но райская идиллия продолжалась недолго. Завистию диавола зло вошло в мир и созданся теперешний ненормальный мировой строй.

Но тоска по идеальном строе жизни осталась. У разных народов мы находим предания о золотом веке. Сказания о том, что некогда твари не пожирали одни других, что даже неодушевленная природа не страдала от людей, что люди

относились друг к другу лучше, чем теперь к брату относится брат. И такие сказания вы най-

—466—

дете и у высоко культурных греков и у диких африканских людоедов-фанов и у древних персов. Персидское сказание об изначальном блаженном времени очень напоминает библейское. Дэв – злой дух из полчищ Аримана – соблазнил первых людей вкусить от плодов (запрещенных), и из ста преимуществ, которые у них были, у них не осталась ни одного⁷⁴⁸. Легенда фанов учит: Все люди сначала были вместе, они ходили посреди дороги, по обоим сторонам которой было по дереву, и все пребывали с Богом. Но мы не стали повиноваться. Тогда Бог сказал: вы злы, я ухожу, и мы остались одни. У греков мы находим поэтические описания золотого века, и что особенно важно, мы находим доказательство, что

—467—

Опредставления золотого века не являются позднейшим созданием греческого гения, захотевшим представить, что его идеалы уже были осуществлены в прошедшем. Так писатели XVIII века изображали нам в райском виде жизнь первобытных дикарей. Так писатели XVII века идеализировали нам жизнь церкви первых веков. Но не то у греков. У них в их древнем культе мы находим отзвук преданий о золотом веке, а культы – особенно древние – не создаются философами. Их создает жизнь. В месяце гекатомбione, падавшем приблизительно на наш июль, у греков праздновались кронии. Название происходит от Кроноса, при котором был золотой век. Во время этого праздника господа прислуживали своим рабам, ибо в век Кроноса не было рабства. Рабы приобретались завоеванием, войною, а тогда не было войн. Так естественное сознание народа рассматривало рабство и войну, как явления греховные и ненормальные. А философская мысль, эмансипировавшаяся от религиозной традиции и запутавшаяся среди пестроты явлений, провозгласила войну и рабство естественными явлениями. Естественность и законность рабства признавал и Платон. Как будто чем дальше жило человечество, тем больше оно осваивалось с окружающим его и внедрившимся в нем злом

и тем более привыкало ненормальный строй жизни считать нормальным.

Но есть закон жизни, принуждающий бороться со злом, следовательно и с войною. И мы видим, что практические побуждения заставляли людей сдерживать развившиеся воинственные инстинкты и прекращать войны.

Есть одна картина, изображающая событие из времен древних. Римляне и сабиняне готовы вступить в бой между собою. С обнаженными мечами они наступают друг на друга. Но вот – между врагами врываются женщины – сабинянки по происхождению, римлянки по замужеству, они простирают руки к тем и другим, умоляя братьев и мужей вложить мечи в ножны и превратить кровавое столкновение в дружественное свидание. Они успели в своих мольбах. Они оказались победительницами войны и создательницами мира. Но они действовали не по идеальным, а по родственно-практическим соображениям. Война

–468–

в данном случае являлась бессмысленной и в сущности братоубийственной. Ни та, ни другая сторона не могла из войны извлечь выгод. Победят сабиняне, они сделают своих сестер и дочерей вдовами: победят римляне, они сделают своих жен сиротами и врагами себе. Так практические соображения нередко могли заставлять опускать меч в ножны раньше, чем он обагрался кровью.

Христос сказал: „какой царь, идя на войну против другого царя, не сядет и не посоветуется прежде, силен ли он с десятью тысячами противостать идущему на него с двадцатью тысячами? Иначе, пока тот еще далеко, он пошлет к нему посольство – просить о мире“ (Лк.14:31–32). К несчастью не всегда этот текст помнили. Не вспомнил о нем и Вильгельм II, объявив войну миру, разуму и правде. Но были, которые помнили этот текст и, руководясь им, старались избегать войн.

Практические соображения заставляли смягчать ужасы войны. От бесчеловечных расправ с мирными жителями и пленными воинами стали воздерживаться, потому что „как аукнется, так и откликнется“. Немцы в настоящую войну

совершили уже не мало возмутительных зверств. Но без сомнения эти добродушные и благородные люди перебили бы всех до одного пленных, ограбили бы до последней нитки мирных жителей, сделав их своими рабами, если бы им не предносилась печальная перспектива того, что и с пленными немцами не станут нежничать. От этого происходит, что, заставляя пленных голодать, они однако не доводят их до голодной смерти.

Практические побуждения заставляли сокращать время войны. Средневековые властители западной Европы постоянно воевали между собою, но объединенные одною верою они во имя этой веры порой прекращали войну. Средние века знали мир Божий, первоначально введенный клюнийскими монахами в Бургундии и потом утвержденный во всей средней и южной Европе. Запрещалось воевать с вечера среды до утра понедельника, в важнейшие праздники и в важнейшие дни поста. Разумеется, запрещения соблюдались не всегда. В XIII веке мир Божий был забыт. Попытка поставить на его место мир земский оказалась безрезультатной. На Руси тоже были попытки ввести нечто

—448—

в роде Божьего мира. Владимир Мономах уговаривал русских князей не воевать между собою во время великого поста. Так единство религиозных потребностей и обязанностей заставляло христиан в священные дни слагать оружие и пролитие крови заменять молитвой. Тоже самое мы находим у мусульман. В их лунном году есть месяц Зюль-хадж, месяц паломничества. Каждый мусульманин — хотя раз в жизни — обязан совершить в этот месяц паломничество в Мекку и вот в этот месяц должны прекращаться войны и распри между различными мусульманскими племенами. Так, единство веры заставляло из годов войны вырывать месяцы мира. Но понятно, что, когда на место веры стало становиться безверие, одна из причин для сокращения войн исчезла.

Практический мотив, заставлявший с древнейших времен воздерживаться от войн, в сущности формулируется русскою пословицею: „худой мир лучше доброй ссоры“. Но этот мотив

никогда не был общепринятым. С древнейших времен мы встречаемся с другим своеобразным принципом, что мира можно достигнуть посредством ссоры или вражды – посредством войны. Этот принцип, я полагаю, обусловливается непониманием того, что средства и цели неразделимы. Если вы обратитесь к истории мира, как ее представляет Библия, то увидите, что диавол всегда предлагал хорошие цели, только для достижения их он рекомендовал преступные средства. Диавол предложил первым людям познание и свободу. Тоже самое предложил потом Христос: „познаете истину, и истина сделает вас свободными“. Только диавол для достижения цели рекомендовал нарушение воли Божией, а Христос требовал ее исполнения. Можно сказать человеку: воруи, и ты будешь богат, и можно сказать: трудись и ты будешь богат. Цель одна, только средства разные. Диавол, возведя Христа на высокую гору и показав Ему все царства мира и славу их, предложил: „всё это дам Тебе, если, падши, поклонись мне“ (Мф.4:9). Диавол отдавал Христу, т.е. воплощенному добру мир, но требовал за это, чтобы добро поклонилось злу. Таким путем добро не может быть достигнуто. Между тем в истории мира от глубокой древности и до ныне мы встречаем порою бессознательное, по-

—470—

рою сознательное стремление к объединению всего человечества путем насилия и чрез это к уничтожению войн. Народам присуща идея, что на них лежат исторические миссии. Как каждый человек сознаёт, что он должен исполнить некоторые обязанности по отношению к другим, так народ, поднявшийся до национального самосознания, сознаёт, что у него есть обязанности по отношению к человечеству. Только народы легко при этом впадают в искушение. Каждый народ легко свыкается с мыслию, что он – род избранный и что его обязанности заключаются не в том, чтобы служить человечеству, а в том, чтобы своей веро, своим законам и своей власти подчинить всё человечество.

И вот – мы видим, ассирияне почитали бога Ассура и считали своею религиозно-политическою обязанностию подчинить этому богу известные им народы. Вавилоняне

почитали Мардука и представляли, что именно он привел в порядок мировой строй и ослабил действие злого начала – Тиамат – в мире. К ногам Мардука вавилоняне естественно желали привести весь мир. Но ни ассирияне, ни вавилоняне не пошли с проповедью об Ассуре и Мардуке, они вышли с луками, копьями, мечами и колесницами и во славу своих богов лили кровь народов передней Азии и восточной Африки. Они думали объединить народы под своею властью и властью своих богов, но не объединение, а разъединение внесли они в мир, они не создали единого обширного государства, но они уничтожили союзы государств. И конец их и их замыслов был – гибель.

На смену их выступили мидо-персы. Они шли на народы во имя благого бога Агура-мазды, который запрещал убивать не только людей, но и животных, если в этом не было нужды, который запрещал приносить ему кровавые жертвы. И однако думая служить Агура-мазде, персы служили его противнику Ангра-мениусу, олицетворению злого принципа, они лили кровь и убивали создания благого Агура-мазды. Легенда о смерти Кира, отрубленная голова которого будто бы плавала в крови, по поводу чего было замечено, что пусть он напьется крови по смерти, если не мог – хотя и хотел напиться ею при жизни, эта легенда показывает, что в сознании древних народов Кир трактовался так же, как

–471–

трактуются теперешним культурным человечеством кровавый кайзер наших дней. Камбиз, убивший быка аписа, оскорбил религиозное чувство египтян, но не оказал услуги Агура-мазде, ибо бык есть создание Агура-мазды.

Притупился и меч персов. На встречу им двинулся народ тоже с целью покорить народы, но уже не во имя религиозно-политического, а во имя культурного принципа. Эллы хотели подчинить варваров, чтобы приобщить их к эллинской образованности. Александр Македонский нес не только меч, но и культуру народам. Но в этой культуре в конце концов не оказалось ни физической силы, ни нравственной мощи. Она не могла покорить народы грекам. Если персы в роли вселенной владык могли продержаться около двух столетий, то греческое

владычество обнимает собою лишь правление Александра Македонского, умершего всего лишь 33-х лет от роду.

За всем тем ассииро-вавилонские, мидо-персидские и даже эллинские завоевательные движения были, пожалуй, не просознанными. Сознательно к покорению мира первыми начали стремиться римляне. Народ права и порядка, римляне смотрели так, что благополучие народов обуславливается хорошими порядками и законами. Они их имеют и они должны дать их миру, а для этого они должны покорить мир. Их верховный бог – Юпитер – в их представлении был богом права. В эпоху Августа свою историческую миссию римляне исповедовали уже ясно и твердо. „Юпитер говорит Венере про римлян вселенной владык, народ одеянный тогой“.

Этих власти уже ни границ, ни времен я не ставлю;
Царство им дал без конца

.....

Тут с устранением войн времена укротятся крутые,
Верность седая и Веста и Рем при брате Квирине
Будут законы давать; железом затворов запрутся
Грозные двери войны (Ин. I, 278, 279, 282, 291–294)⁷⁴⁹

Храм Януса у римлян отпирался только во время войны. Уже в древности восхвалялись цари, при которых он оставался закрытым. Вергилий мечтал, что некогда он
–472–

закроется навсегда. Но эти мечты Август, которого воспевал Вергилий, хотел осуществить силою меча. И меч Августа столкнулся с мечом нового народа, который сокрушил легионы Августа и впервые поколебал мощь Рима. Это был народ германцев.

Может быть на деле германцы и не так воинственны, как римляне, но в своих мечтах и грезах они являются гораздо воинственнее. Римляне воевали, но войнами они хотели положить конец войне. Когда Катон говорил: *praeter ea puto, Carthaginem delendam esse*, он разумел, что в разрушении Карфагена заключается залог благополучия и мира. Германцы не только не думали о конце войн на земле, но с их точки зрения и небесный рай немыслим без войн. Без драки для них и

рай не был бы раем. Их блаженное обиталище усопших – валгалла открывает свои двери прежде всего для воинов павших в бою, а потом для воинов вообще. Блаженная жизнь валгалльских героев заключалась в том, что они каждое утро с пением петухов выходили на бой между собой и добросовестно дрались до полудня. В полдень все полученные раны заживали, к героям возвращались силы, здоровье и аппетит, и они садились обедать. Верховный бог Один впрочем не обедал, он только пил вино, а герои присоединяли к вину сало кабана Земимнира и мед из вымени козы Гейдрун. У нас часто иронизируют над раем Магомета. Напрасно. Во-1-х, кораном по его духу и характеру отрицается возможность грубо чувственного рая. Во-2-х, и в фантастическом Магометовом рае, где верные вкушают блаженство в объятиях гурий, безусловно нет места вражде и драке. Между тем как немцу для блаженства, оказывается, необходимо давать кому-нибудь в зубы. Христианство, разумеется, изменило теоретические представления германцев о рае, но вождедения их остались те же. Они должны покорить себе Европу, а за нею уже и весь мир.

Вождедения эти сказываются и в немецкой науке. Мы признаём себя арийскою расою. Арийская раса делится на две ветви: азиатскую и европейскую. Азиатскую ветвь главным образом представляют индусы; поэтому вместо вы-

–473–

ражения „арийская раса“, мы часто употребляем выражение „индоевропейская раса“. Но немцы говорят не так, они употребляют термин: „индогерманская раса“. Кельтские, романские и славянские народы ими считаются ни за что. Европа находит свое выражение в Германии.

Желаемое германцы стали считать достигнутым. Полагая счастье человечества – а прежде всего, разумеется, свое собственное – в том, чтобы они владели миром, германцы вообразили, что они им уже владеют. Они приказали Австрии наказать Сербию. Позже германский император решил присоединить предательскую Бельгию к прекрасным провинциям Германии, взять Париж у выродившейся Франции и послать карательную экспедицию в варварскую Россию. В этом

решении германского императора, за которым стоит нация, представляется много странного. Зачем предательскую страну присоединять к прекрасным странам? Зачем так тянуться к городу созданному трудом и гением выродившейся нации? Затем, не рискованно ли посылать карательные экспедиции к варварам? Ведь, Вар с своими легионами шел некогда покарать варвара Арминия и его варварские полчища. Но германский варвар Арминий уничтожил легионы Вара. А теперь трупы германцев, собравшихся карать нас, гниют и отравляют воздух на нашей западной окраине и в восточной Пруссии. Всемирная германская монархия, кажется, умерла, не родившись. Наполеон некогда достиг гораздо большего, чем Вильгельм II до войны. Римляне были владыками мира. Александр Македонский покорил всё, встретившееся ему на пути. Но германский император оказался сильным, лишь пока угрожал. Его переход от угроз к действиям оказался самоубийственным.

Идея всемирной германской гегемонии сама по себе является более нелепою, чем дохристианские мечты о всемирных монархиях. Объединение на началах культуры, предпринятое Александром Македонским, не включает в себе внутреннего противоречия. Объединение на началах права и порядка при различии религий, предпринятое Римом, с точки зрения римского политеизма не представлялось чем-то немыслимым. У политеизма есть своя толерантность. Римляне построили пантеон и в нем рядом с римскими богами гостеприимно представили место и Митре и

—474—

Изиде и многим иным богам различных народов и стран. Этот союз религий не вызывает удивления. Политеистические народы рядом с своими богами допускали существование у других народов своих богов. Совсем другое дело – союз, который мы наблюдаем ныне. Протестант Вильгельм называл папу Льву XIII своим другом и сверху образа Ченстоховской Божией Матери приказал поместить изображение папы и свое. Здесь можно растеряться. Почитание икон с точки зрения протестантской есть суеверие. Признание непогрешимости папы с их точки зрения есть кощунство. В какую же компанию попал

протестантский император? В компанию, поощряющую суеверия и кощунство. Но это еще только цветочки. По благодетельному приказу христианского императора мусульмане должны объявить священную войну (газават) христианам. Что же это за христианский император, объявляющий себя главою протестантизма? Мошенник, готовый эксплуатировать ислам и католичество в своих корыстных целях, или сумасшедший, в представлении которого смешиваются и отождествляются папа и Магомет, изображение полумесяца и образ Божией Матери. Имеем ли мы здесь дело с потемнением ума или потемнением совести, мы одинаково не желаем и не можем желать успеха этому преступному начинанию и уверены, что этого успеха не будет.

Когда у Рима не стало легионов, папы стали посылать в мир новые догматы. Вместо мечей они стали посылать идеи. Наоборот, в Германии, когда не стало философии – а она сейчас влачит там жалкое существование, – Германия послала миру пушки, бомбы, подводные лодки и цеппелины. Рим начал с кулака, а кончил идеями. Германия начала с идей, а кончила кулаком.

На попытке Германии, поднявшей меч на весь мир, оправдаются слова Христа „все взявшие меч, мечом погибнут“ (Мф.26:52; Откр.13:10).

Но в той же Германии, как и во всех странах мира, есть люди, мечтающие о создании всеобщего мира и благополучия как будто и без войны. Говорю: как будто, потому что образ их действий, которым они хотят реализовать свои идеалы, никак нельзя назвать мирным. Я разумею социалистов. Они хотят дать всем людям обла-

—475—

дание истиной и свободой и установить между всеми братство и равенство. Прекрасная цель! Она как будто является осуществлением завета Христа: „Познаете истину, и истина сделает вас свободными“ (Ин.8:32). Но вот в чем дело. Ведь, и диавол первым людям предлагал тоже самое. Будете знать доброе и злое, т.е. будете знать истину, и будете, как боги, т.е. будете могущественны и свободны.

Свобода есть удел граждан царствия Божия. Но царствие Божие не есть географическая территория, определяемая какими-либо широтами и долготами: человек находит его в самом себе. «Царствие Божие внутрь вас есть» (Лук.17:21). При другом случае Христос сказал: «царство небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его» (Мф.11:12). Под царством небесным здесь разумеется тоже царствие Божие (см. Лук.16:16). Оказывается, что нужна энергичная самостоятельность, нужно употребление силы и усилий, чтобы стать членом царствия Божия, быть в истине и свободе. Бог и диавол предлагают одно и тоже человеку: истину и свободу. Но средства предлагаемые ими совершенно различны. Бог предлагает человеку свободную самостоятельность, споспешествуемую Божественною благодатью. Диавол предлагает сделку кажущуюся необыкновенно выгодною. Никаких трудов, никаких усилий, а так какие-нибудь пустяки: обмануть кого-нибудь, взять себе не принадлежащее, присвоить себе чужие права или власть, вообще допустить ложь или произвести стеснение чей-либо свободы, и от этого должны восторжествовать истина и свобода.

Трагический характер человеческой истории и обуславливается тем, что от дней Евы и до настоящего времени люди поддаются на удочку диавола и стремятся обрести царствие Божие без трудов и усилий путем дешевой сделки с диаволом. Человеку присущи стремление к истине, добру и красоте. Человек сознаёт, что его долг – знать истину. Он не обязан знать интриг и конспираций своих ближних, но обязан знать высшую истину, определяющую все его обязанности. Обязан знать правду. Обязан взыскать ее. Мы знаем, что лучшие люди всех времен искали ее. Мы читали, как искали правды св. Иустин, блаж. Авгу-

—476—

стин, св. Владимир. Но вот – выступает диавол и начинает нашептывать: «вам нечего искать истины, вы ее уже знаете. Истина есть то, что вы видите. Чего вы не видали, того и не существует. Вы не видали Бога, Его и нет. Пред вашими глазами не совершалось чудес, их не бывает. Вам не являлись

обитатели иных – духовных миров и ваши умершие, потому что нет никаких миров кроме этого материального. Всё живущее живет в этой материальной вселенной. Не ищите ничего высшего, потому что нет ничего выше вас. Зная себя, вы знаете высшее проявление разума, знаете всю мировую разумность. Вы-то именно и суть боги и нет никаких богов высших, чем вы. Но если вы боги, хотя и ограниченные природною необходимостью, то поскольку вы не связаны этою необходимостью, вы сами себе закон. Вы сами определяете себя». По-видимому, здесь торжество свободы, но это только по-видимому. Здесь только мираж свободы. Во-первых, здесь человек действует, не зная истины, действует во имя мнимого знания. Его способность к самоопределению уже обманута. Во-вторых, не зная высшей истины, он подчиняется в своем самоопределении, как истине, тому, что один английский мыслитель назвал духовным климатом момента. В каждую эпоху и в каждом месте существуют умственные течения, настроения, стремления, догматы: за них ухватываются люди, не хотящие принять Бога по наследству от предков, как внешний авторитет, и не употребляющие усилий, чтобы ощутить Бога истины в себе. Чтобы быть счастливым, нужно знать истину, нужно быть мудрым. Дьявол дает чрезвычайно простой рецепт счастья: «обманите себя, сочтите ваше незнание знанием и ваше невежество мудростью, и вы будете счастливы».

Человек сознаёт, что он должен делать добро, должен воспитывать добро в себе и других, должен стремиться к тому, чтобы вокруг него, как в шестой день творения, всё было «хорошо весьма» (Быт.1:31). Но воспитывать в себе добрую настроенность очень трудно, воспитывать такую настроенность в других еще труднее. Между тем всё дело в том, чтобы душа человека была добра, тогда и все дела его будут добры, и будет царство добра. На земле очень много благ, и если бы люди были добры и

–477–

любили друг друга, то тогда этих земных благ у каждого было бы столько, сколько ему нужно. Христос и сказал об этих

благах: «ищите прежде царства Божия и правды Его, и это всё приложится вам» (Мф.6:33). Но является диавол и говорит: ищите прежде этого всего, а царство Божие и правда Его приложатся сами собою; прежде всего нужно, чтобы люди имели блага. Отнимите у имущих и отдайте неимущим. Ущерб причиненный немногим даст довольство многим». Предложения духа тьмы всегда крайне однообразны: станьте рабами, и вы получите свободу; причините зло, и вы создадите счастье. Путем ограбления богатых создается счастье мира. Какой простой путь! В Макбете Шекспира мы читаем рассуждение маленького Макдуффа, узнавшего, что лжецов и клятвопреступников вешают честные люди: «лжецы и клятвопреступники значит дураки, потому что их слишком достаточно для того, чтобы перебить и перевешать честных людей» (Pearson's Shakespeare, edit. by Howard Staunton. Vol. III. p. 504). Изменяя это рассуждение, должно сказать: бедные люди значит дураки, потому что их слишком достаточно для того, чтобы они могли ограбить богатых. Эксперимент слишком прост и на пространстве веков он производился многократно и многообразно. Результат его всегда был один и тот же. Символически он изображен в библейском описании сна фараона. «Сказал фараон Иосифу: мне снилось: вот, стою я на берегу реки: и вот, вышли из реки семь коров тучных плотью и хороших видом и паслись в тростнике; но вот, после них вышли семь коров других, худых, очень дурных видом и тощих плотью: я не видывал во всей земле Египетской таких худых, как они; и съели тощие и худые коровы прежних семь коров тучных: и вошли тучные в утробу их: они были так же худы видом, как и сначала. И я проснулся» (Быт.41:17–21). Если бы счастье мира зависело от перераспределения богатств, это давно было бы сделано. Напрасно думают, что в течение тысячелетий люди не догадались сделать того, что так легко сделать. Но попытки делать это легкое приводили всегда к повторению картины сна фараона: тощие коровы, пожрав тучных, не становились полнее. Бывало и нечто худшее.

—478—

Убиение курицы несущей золотые яйца заставляло еще более худеть тех, которые и раньше были тощи. Если бы можно было разделить поровну не только материальные блага, но и знания и умение работать, то и тогда, – хотя и значительно увеличилось бы благополучие человечества, – осталась бы безграничная территория для проявления зла: зложелательство, злорадование, зависть продолжали бы отравлять жизнь. Абсолютного равенства создать нельзя: у одного может нос оказаться красивее, чем у другого. Тот может носить платье красивее, чем его ближний. А зависть действует главным образом в области малых, а не больших неравенств. Бедняк, имеющий пятак, обыкновенно завидует не миллионеру, а своему соседу, имеющему гривенник. Но люди могут делить только деньги и вещи. Они даже не могут разделить понимания вещей. Тем более они не могут разделить знаний, способностей, склонностей. Практический идеал человечества можно свести к трем началам:

1) Чтобы на земле каждый мог получать потребные ему блага. 2) Чтобы существовал такой порядок или строй, при котором каждая индивидуальность имела бы возможность полного и совершенного развития. 3) Чтобы тяжелая сторона труда была сложена не только с людей, но и с животных на машины, и чтобы людям была оставлена только работа усовершенствующая их физически и духовно. Для достижения первой и третьей цели нужно всестороннее развитие техники, которое может быть достигнуто только временем, трудом и гением. Достижение второй цели стоит в зависимости, как от развития техники, так и от морального развития человечества. При невысоком состоянии техники и при невысоком моральном развитии проведение принципа равенства, не допускающего никому подняться над уровнем посредственности, будет давить всё выдающееся, приведет к гибели гения, остановит прогресс или – вернее – сообщит движению человечества обратное направление. Это и нужно темным силам зла. Равенство есть начальное состояние людей и оно должно стать их идеальным состоянием. На пути от этого начала к этому идеалу стоит

дифференциация. Сокрушить ее дубинами, как сокрушали варвары старого времени статуи Фидия и Праксителя,

—479—

нельзя. Нельзя и уничтожить ее бомбами, как уничтожают неудобных людей варвары нового времени. Двойное зло происходит от этого дикого способа уничтожения зла. Озлобление развивается в тех, кому или близким кого грозят бомбами, и в тех, которые хотят при помощи бомб вести войну ради торжества добра. Происходит умножение зла. Торжество добра отодвигается за горизонты будущего. В современной печати очень нередко встречаются рассуждения, что не нужно заниматься филантропией, нечего помогать бедным и несчастным. Что, говорят, может выйти из такой филантропии? Пять-десять бедняков будут выведены на хороший и счастливый путь, но нищета, страдания и зло останутся. Нет; нужно сразу совершить радикальный переворот и уничтожить зло. Во имя этих рассуждений бросают отцов, матерей, братьев и сестер в нужде и страданиях и уходят на великую борьбу со злом. Не хотят довольствоваться малыми подвигами, хотят подвигов великих. Евангелие обещает награду и за чашу студеной воды, но они думают, что если напоить и накормить десять человек, то и это ничего не стоит. Они хотят облагодетельствовать или, по крайней мере, 160 миллионов русского народа или – еще лучше – полторы тысячи миллионов всего человечества. Но если бы все так действовавшие и действующие своеобразные идеалисты запас своих сил – а этих сил у них не мало – отдали на служение материальному преуспеянию и культурному развитию бедных и низших слоев населения, то они теперь бы уже далеко подошли к намеченному ими политическому, социальному и экономическому идеалу. Но они хотят путем одного переворота добиться того, чего можно достигнуть лишь медленным и долгим поступательным движением. Вследствие этого идеал равного развития и равного благосостояния людей остается далеко, далеко. А те, которые думают, что они осуществят этот идеал завтра или после завтра, страдают и причиняют много тяжких страданий и своим близким, и своим врагам.

Крушение попыток или по крайней мере неудовлетворительные результаты попыток утвердить добро посредством зла издавна послужили поводом к созданию своеобразных приемов борьбы со злом, которые в последнее время по-

—480—

лучили название непротивления злу. Не нужно бороться со злом, и оно исчезнет само собою. На нас с вами идут с войною. Не будем воевать, и те, которые шли на нас, не встречая сопротивления, опустят свои мечи. У нас, да и не только у нас, но и на западе, распространено представление, что эту теорию создал граф Л.Н. Толстой. Нет; эта теория существовала за тысячелетия до Толстого, а им она предложена в самой неудачной форме и в самое неподходящее время. Я лично родоначальником этой теории считаю китайского мудреца Лао-тци. Лао-тци был современником Конфуция и считается основателем таоизма.

Лио-цзы, ученик Лао-тци, рассказывает: однажды Конфуций встретил двух мальчиков, споривших между собою. Он остановился и спросил: о чем они спорят? Первый сказал: «я утверждаю, что солнце при восходе ближе к нам, а в полдень, когда достигает наибольшей высоты, дальше, потому что при восходе оно кажется больше колеса, а в полдень не больше блюдечка». Второй возразил: «я утверждаю, что утром солнце бывает дальше, а в полдень всего ближе к нам, потому что утром бывает холодно, а в полдень, благодаря солнцу, тепло». Конфуций сознался, что не может решить этого спора. Мальчики стали смеяться, говоря: «ступай, а еще говорят, что ты ученый». Неизвестно, как сами таоисты разрешали это недоумение о несоответствии величины солнца с подаваемым им теплом, но этот рассказ ясно показывает, что к конфуцианской мудрости таоизм относился иронически. Отношения Конфуция к мудрости Лао-тци легенда представляет совершенно иными. Конфуций посетил Лао-тци и, говорят, излил пред ним всю горечь по поводу неудач в своих предприятиях: властители отказывались допускать его к участию в управлении, ученики покидали его и не слушали его учения. Лао-тци сказал: «если известно, что

болтун грешит в доводах и что слушателя сбивает с толку чрезмерная болтовня, то путь (Дао – или Тао) никогда не может быть забыт... Мудрец чуждается света... не доверяется всякому встречному и сообразуется с временем и обстоятельствами.. В добрые времена он говорит, в тяжелые безмолвствует. Обладатель сокровища скрывает его

—481—

от всех, чтобы сокровища не похитили и никому не разглашает, что у него есть сокровище...». Истинно добродетельный не выставляет напоказ свои добродетели, «не трубит в уши всех и каждому, что он добродетелен и мудр». Возвратясь к ученикам, Конфуций сказал: «знаю, что птицы летают, рыбы плавают, звери бегают, однако бегущих можно остановить тенетами, плавающих – сетями, летающих – стрелой. Но что касается дракона, я не знаю, отчего он носится на облаках и поднимается к небу. Сегодня я видел Лао-тци и могу уподобить его только дракону». По другим сказаниям, Конфуций сказал будто бы: «вообразите себе дракона, кольцами неизмеримого туловища объемлющего всю вселенную. Таков разум Лао-тци».

Сказал ли это Конфуций или нет, но эти слова возможны в его устах. Конфуций был человеком города, постоянно вращался со множеством людей и много говорил. Лао-тци был человеком безмолвия и пустыни. Оба они любили добро и оба верили, что природа человека по существу добра. Но при своих попытках воплотить добро Конфуций постоянно терпел неудачу и, может быть, прислушиваясь к голосу своего сердца, он замечал, что неудачи и его самого делают недобрым и неустойчивым, заставляют раздражаться и поступаться принципами. В Лао-тци он увидел могучую и спокойную нравственную силу, которая не страшится никаких бурь. Спокойствие Лао-тци прежде всего утверждалось на вере в Тао. Слово «Тао» или «Дао» собственно значит дорога, путь. Книги таоизма определяют его образно и многообразно. Толкуя эти определения, под ним хотели понимать мировой разум, неоплатонический λόγος, откровением которого является вселенная. Но, по-видимому, понятие Тао и шире и уже понятия

неоплатонического λουος'а. Λουος неоплатоников есть божество, представляет собою действительную реальность. Тао Лао-тци не бог, да Лао-тци в своей системе и не отводит места божеству. Таким образом Тао как будто уже Λουος'а. Тао только потенция бытия. Но с другой стороны Тао есть и самое бытие, всё существующее, и тогда понятие его становится несравненно шире понятия Λουος'а. Лаотци говорил: если бы я был одарен благоразумием, я шел бы по великому Тао... Великий путь совершенно равен, но люди любят хо-

—482—

дить по тропинкам... Тао больше, чем путь. Это – путь и путник вместе. Это – вечная дорога, которую проходят существа и предметы. Ее не создало никакое существо, так как оно само есть сущее. Оно всё и ничто, причина и следствие. Всё происходит из Тао, пребывает в Тао и возвращается в Тао... «Тао наполняет вселенную своим величием, хотя оно так утончено, что вполне помещается на кончике паутинной нити. Оно заставляет солнце и луну идти по их пути и дает жизнь мельчайшему насекомому; бесформенное, оно – источник всякой формы, беззвучное, оно – источник всех звуков, невидимое, оно – основа всякого видимого предмета, бездействующее, оно – причина всякого действия, оно – безлично и бесстрастно, безжалостно достигает своих целей и однако всюду распространяет благоденствие». Мне кажется, я буду недалек от мысли философа-отшельника, если, руководясь приведенными и подобными определениями Тао, резюмирую учение о нем таким образом. Тао, это – естественные законы бытия и вместе осуществление их в бытии. Законы бытия, это – премудрость; осуществление их, это – благо. Отсюда мораль: должно осуществлять естественные законы, должно жить согласно с природой.

Но горе в том, что кроме природы естественной явилась природа искусственная. Под естественной природой разумеется то, что просто, чисто, неосквернено, неискусственно, прямо, светло, безгрешно и никогда не подвергалось чуждым примесям или какой-либо подделке. «Вол имеет рога и раздвоенные копыта, лошадь – гриву и цельные копыта, это – природа

естественная. Но если вложить в рот лошади удила и проткнуть ноздри вола, это будет природа искусственная». Применяя эту философию к нашим обычаям и нравам, можно сказать так, если у меня мало на голове волос, то это – природа естественная, а если я прикрою париком этот недостаток, то это будет природа искусственная. Мертвенный цвет моих губ – природа естественная. Если я покрою их губной помадой, их ярко-красный цвет будет делом природы искусственной. В философии Лао-тци замечательно подробно и основательно выяснено, что не только появление природы искусственной есть признак падения и зла, но и рассуждение о природе есте-

—483—

ственной является уже зловещим симптомом. Таоистский философ Сы-ма-цянъ передает следующий разговор Конфуция с Лао-тци. На сообщение Конфуция, что основа и-кинг есть рассуждение о человеколюбии и справедливости, Лао-тци сказал: «ныне справедливость и человеколюбие только пустой звук. Они лишь прикрывают жестокость и смущают сердца людей. Никогда не было больших смут, чем теперь. Голубь не купается каждый день, чтобы выглядеть белым, и ворона не красится каждое утро, чтобы казаться черной». Смысл слов Лао-тци тот: если бы голубь начал купаться, а ворона краситься, то это было бы признаком того, что они утратили естественную окраску. То же и с людьми. Если бы все были человеколюбивыми, почтительными и преданными, то никто не толковал бы об этих качествах, их никогда и не называли бы. Если бы все люди были добродетельными, то самые названия пороков не были бы известны. Речь о добродетели, это – первая ступень нравственного регресса, который Лао-тци изображает в следующей схеме: когда исчезает Тао (бессознательное осуществление добродетели), является добродетель (сознательное осуществление ее возможно в человеке только при понимании порока); когда исчезает добродетель, является снисхождение (с терпением, но без любви оказываемое добро); когда исчезает снисхождение, приходит справедливость (нравственность сменяется правом); когда исчезает справедливость, приходит приличие, т.е. попросту лицемерие.

Перестав быть справедливыми, люди продолжают еще стараться казаться справедливыми. Лао-тци не идет далее, но остающаяся ступень нравственного падения понятна сама собою. Человек становится на нее, когда сбрасывает с себя последний покров стыдливости и, не прикрываясь никакими фразами, рвет и отнимает у других всё то, что только может, для удовлетворения своего эгоизма. Из схемы Лао-тци вытекает, что существование высшего добра возможно тогда, когда не будет изучения добродетели и не будет борьбы, напряжений и усилий в ее осуществлении. Высшая добродетель осуществляется сама собою без знания и без усилия. Всякое усилие быть верным природе противно ей по той причине, что оно есть усилие. Сильный ветер не дует целое утро, и проливной

—484—

дождь не идет целый день. Так и усилия человека, чем они напряженнее, тем кратковременнее. Небо и земля не стремятся к жизни, оттого небо долговечно и земля постоянна. Мудрец становится на последнее место, т.е. не пробивает себе дороги, и потому занимает первое. Не должно бороться, не должно противодействовать событиям, самое большее — нужно применяться к ним. Пассивность и самоотречение, вот — принципы, выдвигаемые Лао-тци. Применяя их к правителям, он говорил: мудрый правитель помнит, что «народ растет, а не создается человеческими руками». Насколько это правило, считающее за собою более двух тысячелетий, выше претензий современных культурных людей перевоспитать и преобразовать народ по своему образу и подобию! И еще Лао-тци сказал о правителях: «тот, кто примет на себя бесчестье страны, называется ее властителем, а тот, кто примет на себя ее бедствия, называется царем мира». Лао-тци приписывают изречение: «воздавай за зло добром». Сущность добра в человеке он полагал в сострадании, умеренности и смирении. Будучи сострадательным, я могу быть храбрым; будучи умеренным, я могу быть щедрым; будучи смиренным, я могу начальствовать над людьми. Но теперь люди отказались от сострадания и развивают только храбрость, отказались от умеренности и хотят быть только щедрыми, отказались от

последнего места и ищут только первого. Поступая так, они, по Лао-тци, никогда не получают того, что ищут. Найдёт тот, кто не ищет, кто не производит усилий. Самые слабые существа подчиняют себе в свете самых сильных. Ничего нет под небом и нежнее и мягче воды, однако вода преодолевает твердость скал и камней. Высшая форма добра подобна воде, благотворной для всех без усилия. Когда в империи много запретительных законов, народ всё беднеет и беднеет; когда страна чрезмерно накапливает богатство, в семьях и государстве исчезает нравственность; когда люди становятся слишком искусными, в употребление входят странные и фантастические вещи; когда наказания чрезмерны, число преступников умножается. Поэтому мудрец говорит: «я ничего не делаю, и народ совершенствуется сам собой, я люблю покой, и народ сам силою собственной воли

—485—

становится справедливым; я не начинаю никаких предприятий, и народ обогащается; я не имею никаких желаний, и народ доволен». «Мудрец тихо живет в мире, но его ум сочувствует всем: народ смотрит на него и слушает его, а мудрец думает о нем, как о своих детях». «Не судите своих ближних. Будьте довольны собою. Будьте целомудренны и не карайте других. Будьте сами вполне благоприличны, не режьте и не душите других. Учитесь прощать несчастному его испорченность. Если один человек умирает, а другой остается в живых, то почему же предполагать, что над тем или другим разразился небесный гнев. Истинно добрый человек любит всех и не отвергает никого. Он всё уважает и ничего не отрицает. Он водится с хорошими людьми и обменивается с ними наставлениями, а над дурными людьми он работает, как над материалом, и главной целью своей жизни полагает возвращение их в Тао. Но тот, кто не уважает своего наставника и не любит своего материала, сильно заблуждается, хотя бы его и считали мудрым».

Не трудно видеть, что в учении Лао-тци заключалось много начал, которые должны были направлять его последователей к мысли о пустынножительстве и отшельничестве. Хотя Лао-тци

нигде и ни в чем не высказывался против государства, но его теория естественной природы явно ведет к пассивной революции. Государство, конечно, представляет собою не естественную, а искусственную природу. В природе нет рангов, нет темниц, уголовного кодекса. Всё это искусственно. Но по теории Лао-тци искусственную природу должно преобладать не силою, а отступая перед нею. Мудрец, тяготящийся существующим строем жизни, должен выйти из него. Легенда представляет уже самого Лао-тци пустынником, одиноко жившим на горе. За чертою городов и селений на горах, в долинах, в лесах, которые еще не захватило человеческое общество, лучше всего и удобнее всего жить естественною жизнью.

С точки зрения Лао-тци спасение от войн, от искусственной природы нужно искать в естественной жизни. Беги от всего, что искусственно; беги из государства, беги от войны. Не имей ничего, и никто не станет у тебя ничего отнимать. Основатель буддизма Гаутама Сиддарта расширил

—486—

точку зрения Лао-тци. Лао-тци говорил, что искусственная природа есть зло. Гаутама сказал, что всякая природа есть зло, потому что всё бытие есть зло. Свое учение Гаутама предложил человечеству в виде четырех превосходнейших или святейших истин (ариани катиани). Вот эти истины. I. Существует страдание. Рождение есть страдание, старость есть страдание, болезнь есть страдание, смерть есть страдание, союз с немым — страдание, разлука с любимым — страдание, недостижение желаемого есть страдание, пятиобразная привязанность к земному (телесность, ощущения, представление, воспоминания, сознание) есть страдание. II. Бытие и страдание есть одно, и причина бытия и страдания одна и та же. Эта причина есть желание бытия, желание бытия рождает бытие и ведет от возрождения к возрождению. III. Уничтожение желаний есть уничтожение бытия. Пока в своей воле и желаниях человек будет стремиться иметь мысли и чувствования, дотоле он не освободится от возрождений и не будет владеть истинным покоем. Только в совершенном ничто,

где нет ни мышления, ни немышления, человек вполне освободится от скорби бытия. IV. Путь, ведущий к этому освобождению из круговорота (самсары) в небытие (нирваны), восмисоставен: праведная вера, праведное решение, праведное слово, праведное дело, праведная жизнь, праведное стремление, праведное воспитание и праведное самоуглубление.

Сущность бытия есть страдание, сущностью морали должно быть сострадание. Всякое существование есть беспокойное желание, потребность наслаждений и при наслаждениях томление по новым наслаждениям. Бытие есть вечная смена явлений, в которой каждая форма возникает лишь затем, чтобы снова распасться, как водяной пузырь. Юность есть ничто, потому что она превращается в старость; красота есть ничто, потому что она исчезнет, как метеор; здоровье сменится болезнью, жизнь – смертью, но – и в этом заключается величайшее зло – и смерть есть ничто, так как она ведет к возрождению, к обновленному бытию, к новому кругу скорбей и страданий. Несчастливы все – и великие и малые, и сильные и слабые, и добрые и злые. Тварям не остается ничего, как смягчать страдание состраданием. Нужно сострадать всякой твари. Но – главное – нужно ух-

–487–

дить и уводить от страданий. Источник страданий, как жизни, есть желания. Нужно угащать желания. Отсюда – разнообразные правила. «Кто победит самого себя, тот есть лучший победитель, его победы не может отнять у него никакой бог и никакой демон. Никакой огонь не сильнее желания, никакой плен не сильнее ненависти, никакая сеть не крепче страсти... Вырывайте самый корень желаний... Да подавляет человек в себе гнев, да подавляет высокомерие, разрушает всякие преграды... Гнев не утишится гневом, но смирением... Любовь приносит скорбь, и потеря возлюбленных тягостна; поэтому такая скорбь должна остаться далеко от тех, которые вступили на путь спасения...» Должно подавлять в себе всякие стремления и привязанности, должно опустошать содержание духа. Гаутаме Будде открылась истина, что человек обладает

способностью самоуничтожения. Для того, чтобы уничтожить себя, недостаточно провести ножом по горлу или выпить раствор чилибухи. Нужно совсем иное. Нужно умерщвлять не плоть, а дух. Умерщвлением плоти можно пользоваться лишь как средством для достижения умерщвления духа. Нужно угашать в себе и жажду знания и потребность любви. Нужно подавлять и уничтожать в себе всякую мысль. И когда содержание духа опустошится совсем, он станет ничем, его уделом будет нирвана. Этот выход из самсары в нирвану не потрясает самсары. Представим себе, что среднее звено между двумя другими перестает быть, тогда эти два звена оказываются смежными и связанными между собою, ибо иначе нужно было бы допустить, что их разделяет пустота, но пустота ни для чего не может служить преградой. Гаутама Будда нашел якорь спасения в силе самоуничтожения. И так как бытие есть зло, нужно пользоваться этою силою, нужно уничтожать себя, нужно угашать дух.

Ясно что для буддиста война оказывается верхом бессмыслицы. В войне или что-нибудь отнимают или что-нибудь защищают. Но буддисту нечего отнимать: ему ничто не нужно. И буддисту нечего защищать, потому что у него нет ничего дорогого. Разумеется, никакой народ не мог следовать этой нигилистической теории, и буддисты, именуя себя последователями Будды Сакиа-муни (озаренного от-

—488—

шельника из рода Сакиа), живут теми же интересами, какими живет всё человечество, они и воюют, обращаясь к войне, как средству защиты жизненных благ, а не как к способу самоуничтожения.

Толстой сделал шаг назад от Сакиа-муни и Лао-тци. Толстой считал жизнь благом, но признавал, что существует и зло, и выдвинул тезис, что зло будет побеждено, если мы не будем противиться ему насилием. К словам Христа: «не противься злу» (Мф.5:39) Толстой прибавил: «насилием», но во 1-х, кто уполномочил его сделать такое добавление, и во 2-х, что под ним нужно понимать? Контекст Евангелия подсказывает очень простой смысл для слов о непротивлении: не противься злу

человеку, когда он хочет у тебя отнять что-нибудь несправедливо, не противься ему, если он и осудит тебя. Но Евангелие не говорит, что такое непротивление должно быть безграничным, Христос взывает к великодушию человека, но не говорит: если тебя хотят зарезать, то подставь шею. И потом здесь идет речь о великодушии лишь к личным врагам, а не к врагам добра. Евангелие никогда не призывало быть великодушным на чужой счет. Моего соседа обокрали. Какую цену имеет мое великодушие к вору? Вот, если я скажу соседу: друг, я заплачу тебе вместо вора, не преследуй его, тогда я поступлю по-евангельски, но если я откажусь осудить вора, т.е. откажусь заботиться о благополучии моего ближнего, тогда мое деяние будет противно Евангелию, а не согласно с ним.

«Насилие» – термин, который можно толковать различно. В одном житии рассказывается, как гнавшиеся за христианкою языческие преследователи спросили пастуха, куда она убежала? Пастух, зная намерение спрашивавших, указал на ложный след. Это должно было спасти христианку. Спрашивается: хорош поступок пастуха или нет, сопротивлялся ли он злу насилием или средствами дозволенными – не скажу: Евангелием, но – графом Толстым? Для меня неясно, как Толстой должен бы был отнестись к этому поступку. Приведу другой пример. Человек в состоянии опьянения готов совершить убийство другого, к которому в сущности расположен, но на которого раздражился. Его *насильно* запирают. После некоторого времени

–489–

он засыпает. Через несколько часов просыпается в здравом уме и твердой памяти. Ему рассказывают о случившемся и он искренно благодарит насильников, удержавших его от преступления. Для меня опять неясно, как нужно отнестись к этому факту по теории Толстого.

Толстой своею формулой «не противься злу насилием», хотел дать всеобщую норму нравственного поведения. Но как нельзя из олова получить всех металлов известных в химии, так в его формуле нельзя найти руководительного начала для большей части поступков. Его формула имеет некоторое

значение, ею утверждается истина, что нельзя добра достигнуть злыми средствами или что цель неотделима от средств, ею отрицается принцип, что цель оправдывает средства, принцип, царствовавший и царствующий в человечестве и совершенно неосновательно считаемый монополиею иезуитов.

Государство, с точки зрения Толстого, есть насилие, и это насилие уничтожится, если мы не будем исполнять его требований: не будем судить, не будем воевать. Я сказал, что в сущности это учение – Лао-тци, но что Толстым оно предложено в самой неудачной форме и в самое неудачное время. В доброе, старое время легко было найти пещеру, которая была ничьею, реку, в которой всякий мог ловить рыбу, лес, рубка которого никому не возбранялась, и Лао-тци мог спокойно сидеть в такой пещере и иронизировать над Конфуцием, пытавшемся насаждать справедливость и порядок в государстве. Но теперь в Тульской губернии нельзя найти ничьей поляны и ничьего леса и нельзя там найти места, где бы человек был свободен от «повинностей». С точки зрения Толстого исполнять эти повинности значит делать зло. Но как же не исполнять их, живя в государстве? От них можно освободиться, лишь живя *вне* государства. Тогда однако придется освободиться и от почты, и от телеграфов, и от железных дорог, и от школ, и от книг, в которых изложено учение мудрецов и раскрыта правда. Таким образом оказывается, что при попытках уйти от неправды придется потерять и дорогую правду. Как быть тут? Лично положение Толстого оказалось очень удобным. На Руси за ним признали лишь права, и не признали никаких обязанно-

—490—

стей. Ему и его претензиям не стали противиться. Но, ведь, здесь получилось, что не Толстой не противился злу насилием, а ему не противились насилием. И применение государством к Толстому толстовского принципа непротивления сопровождалось самыми выгодными последствиями для государства. Толстой написал завещание, и его утвердил тульский окружный суд. Последовательница Толстого, его дочь, стала судиться с матерью. Таким образом Толстые признали

нужду в судах. Но может быть самым идеальным и прямолинейным последователем Толстого был Хилков. Чем кончил он? Когда началась теперешняя ужасная война, он пошел воевать и был убит. Его сердце отвергло его теорию непротivления. Л.Н. Толстой умер четыре с лишним года тому назад. Как отнесся бы он к теперешней войне? Насколько я его понимаю, он бы разбил свои скрижали и с интересом и волнением следил бы за успехами союзников. Может быть в теории он от своих скрижалей и не отрекся бы, но на практике он бы их забыл.

Идеальные принципы, во имя которых мыслители боролись с войною и думали уничтожить войны, мало принесли пользы делу мира. Я, пожалуй, склонен пойти дальше и сказать, что они скорее содействовали войне, чем миру. Оставляю в стороне Будду, но таоизм в Китае дал не мало худого, у нас Толстым тоже пользуются не для целей мира, а для грубой борьбы с церковью и правительством. Мира и любви здесь не чувствуется.

Мне думается, что надежды на умножение мира могут обуславливаться только верою в святость христианства. Христианство, – должен прибавить и еще раньше еврейство – дало миру идею единства человечества, идею братства людей. В древнем мире не было этой идеи, в мире новом, как только оставляют христианство, оставляют и эту идею. Различные народы могли произойти от разных животных-родоначальников, между ними нет единства происхождения и может не быть общности интересов. Поэтому, и борьба между ними может быть естественна и законна. Христианство к еврейской идее единства происхождения присоединило идею равенства народов перед Богом и братства их между собою «Да будут все едино» (Ин.17:21).

—491—

Но этим христианство вовсе не думало отрицать войны. Когда сильные обижают слабых, а мы с вами по-пилатовски или по-толстовски будем умыть руки и говорить: не наше дело, мы не должны противиться злу насилием, мы будем действовать не по-христиански. Христиане первых и

последующих веков были хорошими воинами, и наша лавра знает подвиги Пересвета и Ослябли, получивших благословение на брань от преподобного Сергия, и наша церковь знает много святых воинов. Но в то же время под влиянием и во имя христианства, когда оно стало религиею Европы, стали создаваться проекты всеобщего мира. Единство религии создало международное право. Уже в конце XII века Дюраном было основано братство мира. Как между христианскими церквями существует единство и они подчиняются решению соборов от всех церквей, так начали стремиться к созданию единства и союзов между христианскими государствами. Генрих IV, будучи королем и христианином весьма сомнительного благочестия, мечтал о создании из европейских государств одной великой христианской республики. Его современник Эмери де-ла-Круа предлагал создать постоянный конгресс, как орган для охранения мира. Гуго Гроций в сочинении *De jure belli ac pacis* разработал теорию образования третейского суда для решения споров и недоразумений между государствами. Аббат Сен-Пьер составил проект образования союза европейских государств, по которому Европа в сущности становилась единым государством, подобным нынешней германской империи. Мыслители XVIII века энергично ухватились за идею Сен-Пьера. Но это не помешало XVIII веку пройти в войнах и завершиться французской революцией. В революции было мало христианского, но несомненно из христианства ею была взята идея всеобщего мира и уничтожения войны. Кант независимо от христианства провозгласил обязанностью людей служить идее общего и вечного мира (*Zum ewigen Frieden*. 1795). Теперь французы философию Канта пытаются представить, как двойную бухгалтерию: в теории – безграничная свобода, на практике – прусский намордник. Так, например, смотрит Луи Бертран (см. *Le Figaro*. 27 Janvier 1915. *Du Christianisme au Germanisme*). Я склонен думать, что такой взгляд заслу-

—492—

живает внимания. Я печатно еще в прошлом году высказал, что на меня такое впечатление произвела философия Фихте. Но если речи о мире и любви в устах немецких философов были

порою сознательным или бессознательным лицемерием, эти речи во всяком случае показывают, что немецкие философы смотрели правильно на обязанность людей служить делу мира.

В XIX веке идея всеобщего мира получила широкое сочувствие в культурных слоях и, что могут с гордостью отметить русские, императоры России усердно служили этой идее. Александр I, в целях мира, создал священный союз. Этот союз не был попыткой привинтить штык к евангелию, как выразился о нем известный русский историк, а попыткой парализовать евангелием действие штыка. Первая попытка оказалась неудачной, Регламент союза был таков, что согласно ему христианские монархи должны были противодействовать стремлению христиан освободиться от мусульманского ига – противодействовать грекам в борьбе с турками, но, ведь, и первые попытки летать на воздушных шарах тоже не были счастливыми. Войны Николая I и Александра II никогда не велись в эгоистических целях. Александр III перешел в историю с именем миротворца и историк, иронизировавший над священным союзом, отозвался о нем, что он во всё время своего правления осторожною и терпеливою рукою отводил фитиль от той мины, которая была подведена под всю Европу. Заботы нынешнего монарха об утверждении мира на глазах у всех.

Людям свойственно пытаться рисовать себе картины будущего. Что же: какие картины мы имеем право рисовать себе? Картины всеобщей идиллии и гармонии в роде человеческом или чего иного? Мы имеем два рода пророчеств, составленных разными смелыми авторами, надо признаться, безобразно суздальскою кистью. Одни рисуют нам социалистические утопии – очень нелепые и мало заманчивые. Другие рисуют картины вырождения и одичания человечества и гибели земли от холода. Первые руководятся идеями эволюции и прогресса, вторые исходят из законов геологии и астрономии. Но эти идеи и эти законы совершенно необоснованны в применении к будущему. Пусть им верит, кто

—493—

хочет, но обязать верить в них нельзя. Да и верить можно во что-нибудь одно: в счастливую жизнь или в печальную гибель. А здесь во имя науки вам предлагают и то и другое.

Людям христианской веры, думаю, самое лучшее руководиться по вопросу о будущем указаниями источника христианской веры – Библии. Не будем пророчествовать на основании ее, но постараемся понять то, что она говорит.

Я позволю себе остановить ваше внимание на том, что говорили о будущем три еврейские пророка. Исаия писал: «и перекуют мечи свои на орала, и копыя свои – на серпы: не поднимет народ на народ меча, и не будут более учиться воевать» (2:4 ср. Мих.4:3). Война, по представлению пророка, должна не только исчезнуть в роде человеческом, но должна исчезнуть и среди всех тварей. «Тогда волк будет жить вместе с ягненком, и барс будет лежать вместе с козленком; и теленок, и молодой лев, и вол будут вместе, и малое дитя будет водить их. И корова будет пастись с медведицею, и детеныши их будут лежать вместе, и лев, как вол, будет есть солому. И младенец будет играть над норою аспида, и дитя протянет руку свою на гнездо змеи. Не будут делать зла и вреда на всей святой горе моей, ибо земля будет наполнена ведением Господа, как воды наполняют море. И будет в тот день: к корню Иессееву, который станет, как знамя для народов, обратятся язычники, – и покой его будет слава» (2:6–10).

Картина, нарисованная пророком, идет далее самых радужных грез новейших мечтателей. Последние не думают кормить льва соломою, да и сами по-видимому не намерены отказываться от мяса. Они не думают о преобразовании мира, они мечтают лишь о преобразовании порядков в человеческом мире. Мечты недалекие и надежды на порядки мало обоснованные. Но пророк говорит, что будет преобразован весь мир и что всё дышащее перестанет питаться кровью. Так. Но вот речь другого пророка: «перекуйте орала ваши на мечи и серпы ваши – на копыя; слабый пусть говорит: я силен» (Иои.3:10). И эти слова произносятся от имени Господа. По Исаии орудия войны будут обращены в орудия земледельческие, по Иоилу – земледельче-

ские орудия будут обращены в военные. Третий пророк говорит иное. От имени Господа он возвещает: «и сокрушен будет бранный лук; и Он (царя Салима) возвестит мир народам, и владычество Его будет от моря до моря и от реки до концов земли» (Зах.9:10).

Если мы обратимся от этих пророческих вещаний к настоящему моменту, то увидим, что поставлена задача сокрушить лук Германии. Для этой цели и земледельческие орудия перековываются на военные. Но всё это делается в виду высшей задачи, чтобы в конце концов перековать мечи на орала, уничтожить войну и освободить всю тварь „от рабства тлению в свободу славы детей Божиих“ (Рим.8:21).

Но произойдет ли это?

Взоры пророков, слова которых мы приводили, обращались к царству мессии – Христа. Но было бы с нашей стороны крайне необдуманно претендовать на то, что мы сами собою поняли их верно и точно. Апостол говорил: «никакого пророчества в Писании нельзя разрешить самому собою. Ибо никогда пророчество не было произносимо по воле человеческой, но изрекали его святые Божии человеки, будучи движимы Духом Святым» (2Пет.1:20–21). Мы можем уразуметь эти пророчества лишь в той мере, в какой они исполнились. Мессия по нашей вере пришел. Мессианское царство основано, но это вовсе не значит, что мессианский идеал уже осуществлен.

Христос велел возвещать апостолам: «приблизилось к вам царствие Божие» (Лк.10:9:11). По мысли Евангелия пришествие Христа на землю было вместе с тем и основанием царствия Божия. Но Христос также сказал: «не думайте, что Я пришел принести мир на землю; не мир пришел Я принести, но меч» (Мф.10:34; Лк.12:51). Изображая будущие судьбы человечества, Христос возвестил: «восстанет народ на народ, и царство на царство и друг друга будут предавать, и возненавидят друг друга... и по причине умножения беззакония, во многих охладеет любовь» (Мф.24:7, 10:12).

И так, с одной стороны – царство Божие, которое есть правда, мир и радость о Духе Святом; с другой стороны –

раздоры семейные, раздоры внутренне-государственные, войны, беззаконие и ненависть.

—495—

Как примирить это? Не мало находится лиц, которые говорят, что христианство не дало миру того, что обещало. Когда христианство стало государственною религиею, то удивились не величию победы, а ничтожеству достигнутых результатов. После того, как евреи не приняли Христа, не будем удивляться, что многие, называющие себя христианами, не приняли царствия Божия. Христос сказал: «царство Мое не от мира сего» (Ин.18:26). «Царствие Божие благовествуется, и всякий усилием входит в него» (Лк.16:16). И наконец: «не придет царствие Божие приметным образом, и не скажут: вот оно здесь, или: вот, там. Ибо вот, царствие Божие внутри вас есть» (Лк.17:21–20). Каким же образом и где праздные люди собирались созерцать царствие Божие, не имея его в себе? Царство Божие не есть нечто внешнее, не есть организация, не есть даже церковь, потому что церковь есть организация. Церковь и царство Божие понятия близкие, но не совпадающие. Церковь – учительница истины, руководительница правдою, подательница благодатных даров. Царство Божие – совокупность истинно святых членов церкви независимо от их иерархического и церковного положения. Сколько их? где они? Разве может это знать кто-либо? Некоторые из них отмечаются особо благодатию Божиею, как Серафим Саровский и Иоанн Кронштадтский, но многие никак не являют себя миру. Они служат миру, молясь о нем, но мир не знает их.

Так царство Божие остается невидимым для тех, кто не желает его искать. Но не зная и не желая знать царства Божия, они однако хотят быть членами царства счастья. Царство Божие силою берется и употребляющие усилие входят в него, царство счастья хотят создать и войти в него насилием. О царстве счастья думают, что оно непременно должно быть мало и что в нем далеко не может хватить места для всех желающих быть членами его. А членами этого царства желают быть все. Отсюда у людей, стремящихся поселиться на блаженных островах земли, возникает двойная задача: во-1-х, попасть туда самим с

своими присными и близкими, во-2-х, не пустить туда чужих. Эти две задачи создают необходимость войны одних с другими. Добрые немцы не намерены пускать в свою Валгалу

—496—

ни славян, ни кельтов, но и славян и кельтов они очень желают заставить работать на Валгаллу и на ее пиры.

Здравый смысл, которого у немцев не мало, конечно, выясняет, что война вообще невыгодна, не выгодна и для победителей. Что будет пользы от германских побед сыну германского канцлера Бетман-Гельвету, погибшему в борьбе с русскими и погребенному где-то безвестно? Чем может возместить сам канцлер эту потерю? Но при отсутствии нравственно-религиозных начал здравый смысл не удержит от войн и не сократит их числа. Во имя здравого смысла нам наши соседи будут говорить о любви и мире, но их речи будут лукавы и лицемерны. Еще Давид молил, обращаясь к Господу: «не погуби меня с нечестивыми и с делающими неправду, которые с ближними своими говорят о мире, а в сердце у них зло» (Пс.27:3. Сравни Пс.54:22). Пророк Иеремия неоднократно указывал, как не оправдывались обещания мира. «Ждем мира – и ничего доброго нет; ждем времени исцеления – и вот, ужасы» (Иер.14:19 и 13; 5:12; 8:15). И в новом завете апостол возвестил: «будет время, когда здравого учения принимать не будут, но по своим прихотям будут избирать себе учителей, которые льстили бы слуху» (2Тим.3:3) и «когда будут говорить: «мир и безопасность», тогда внезапно постигнет их пагуба» (1Фес.5:3).

И так, не должно поддаваться обещаниям мира и счастья. Никакого царства счастья никогда не будет без царства Божия, а царство Божие внутри нас есть. Итак, нужно стремиться создать мир в самих себе, тогда можно надеяться, что мир явится и вне нас. Мы не можем пророчествовать о будущем, но мы должны знать, что, какое бы ни было будущее, оно будет создано нами. На наши заботы о мире и на наши стремления к миру – стремления, разумеется, не лицемерные и не своекорыстные Господь ответит тем, что на земле будет мир, в человеках благоволение (Лк.2:14).

У евреев есть поверье: если бы евреи соблюли две субботы, то мессия бы пришел. Евреи не верят, что он пришел, и тем самым свидетельствуют, что они не соблюдают заповеди о субботе. Не будем самообольщаться. Не соблюли и не соблюдаем мы ни суббот, ни воскресений. И

—497—

несмотря на это, мы знаем: мессия пришел. Тем более пришедший спасет нас, если мы будем просить о спасении.

Но хотя мессия пришел, хотя приблизилось царство Божие, messiанское царство в его идеале не пришло. Но если бы христиане (только христиане) не скажу: все, но в своей большей части хотя бы на один день прониклись сознанием правды и постарались бы осуществить заповедь Христа: «во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними» (Мф.7:12), если бы на земле только на один день случилось это, войны исчезли бы навсегда и навсегда на земле утвердилось бы messiанское царство мира и любви.

Голованенко С.А. Тайна Сыновства: (О христианстве Н.Ф. Федорова) // Богословский вестник 1915. Т. 1. № 3. С. 498–516 (2-я пагин.)

—498—

Федоров видел в христианстве заповедь *трезвого* делания. Трезвость была для него средним царственным путем между опасными краями — рационализмом и мистицизмом... Христианство не исчерпывается отвлеченными сплетениями догматики, оно не экзотерическая мысль. Христианство не сплошная тайна, не эсотерическое дело. И ясность мысли и мощь дела объединятся в трезвом, экзотерическом деле...

Рационалистическое понимание христианства исторически предстало пред сознанием Федорова в христианстве Л.Н. Толстого, мистическое в христианстве В.С. Соловьева. Общее *направление* воззрений Толстого и Соловьева лучше всего *оттенит* характер воззрений на христианство самого Федорова. Федоров боролся и с „неделанием“ Л. Толстого и с „мнимым делом“ Вл.С. Соловьева. Чем Кант и Ницше были для выяснения философских понятий Федорова, тем Л.Н. Толстой и В.С. Соловьев будут для выяснения христианских⁷⁵⁰...

Н.Ф. Федоров и Л.Н. Толстой. Л. Толстой боролся с религиозным рационализмом, но остался у него в плену. Он боролся с христианской догматикой, потому что сводил христианство к этике. Для Толстого сущность христианства в заповеди любви, а любовь — закон естественно-природного человеческого сознания. Нет трансцендентного

—499—

Бога, нет сверхприродного откровения. Бог в разумном имманентном сознании; разумное же сознание — внутреннее, даровое, но вместе с тем и общее. Что в этом учении было неприемлемым для Федорова? Толстой признал разумное сознание — внутренним и тем самым *разделил* человека и природу, подобно тому, как Кант раздробил мир на мир грез, мир субъективный, и мир таинственных вещей в себе, мир объективный. Сознание, как нечто внутреннее, с точки зрения

Федорова, или не чувствует зла и смерти, или трусливо бежит от них. Во внутренней замкнутости сознания начало смерти; в ней источник самолюбия, а не братской любви. Любовь, как внутреннее, чувство, не обнимает всех и всего: остается слепая природа, мстящая смертью. Внутреннее сознание приводит к неделанию, разряжается в созерцаниях. Оно – по существу – даровое. Это неделание и созерцательность выражают нетворческую, нетрудовую природу любви. Как и одинокий субъект, внутреннее сознание, на самом деле, замирающее сознание. Ведь, зло в наличности и разрыве внутреннего-внешнего. Истинная же любовь выражается в осознании – просвещении природы, в родственном объединении внутреннего и внешнего. Поэтому истинное сознание – трудовое, любовь – делание, а не „не-делание“. Лишь управление природой, посредством творческого сознания уравнивание внутреннего и внешнего делают общее сознание, общий разум действительно – всеобщим, живым. Живое, общее дело – дело воскрешения. Таков смысл несогласия Федорова с Л.Н. Толстым. В этом несогласии, как в одной из форм имманентной синтетики, мы видим лишь *видоизменение* принципов Толстого, а не преодоление их. Основное положение Толстого, что христианство – закон естественного, имманентного сознания, является (правда, в углубленном виде) одним из положений самого Федорова. Ведь, неприятие духа хотя и в пределе, – должно привести неминуемо и к отрицанию *объективной* ценности догмата и догматики, и к пониманию христианской этики, как этики естественного сознания: для Федорова догмат ценен, как проект дела, больше всего как истина этическая. И у Толстого и у Федорова почти одна общая грань – естественное, за которую они не выходят и потому „трезвость“ Фе-

–500–

дорова постепенно переходит в делание естественной мысли. Но если Толстой блага естественной любви перенес во внутрь человека, не распространил их на природу и умерших предков; если он победу над злом видел в непротивлении, в экзотерическом бездействии, то Федоров, призывая к единству

человека и природы, болея за умерших отцов и братьев, видел залог победы над злом в противлении злу, блага естественной любви в вечной дружбе с природой, во всеобщем воскрешении предков. Братство и любовь Толстого были углублены Федоровым во всеобщем братстве и вселенской любви – чрез общее дело действительного воскрешения естественной жизни. Но это углубление не преобразило природы естественного сознания. Любовь – любовь ко всем и ко всему. Кто – все? Умершие и живые. Если Толстой принимал братство не всеобщее, оставляя одинокой природу и признавая в человеке больше свободу отрицательную, свободу от зла – как бы внешнего, то Федоров принял братство всеобщее, включил природу во вселенский мир, призывал к искоренению зла, но не осознал до конца *тайны свободы*. Неосознание тайны свободы сузило смысл братства. Братство Федорова, как и любовь Толстого, в виду отдаления трансцендентного, теряет творческий характер и всеобщность, становится мнимой, или туманной. Всеобщее братство без *тайны свободы* легко подменяется всеобщим равенством. Самая затаенная и порой ясно ощутимая идея Федорова – *равенство*: все равны, потому что все необходимы. Но равенство сглаживает качественное множество. Отсюда, всеобщее братство (всеединство) порой искривляет качественно-индивидуальную личность, подавляет действительное творчество. Свобода обращается в живое *сознание* равенства, необходимости. Это – свобода в границах естественного; свобода, хотя не отрицательная, но и не творческая, не благодатствованная. Какую же ценность приобретает труд, если он ведет к тому же – в пределе, что и неделание? Ведь, ни небытия, ни чистого творчества здесь нет. Ведь и в неделании Толстого торжество добра, жизни. Разница между Толстым и Федоровым в путях победы над временной – в *сущности* своей – естественной смертью, в устранении кажущегося мирового беспорядка.

–501–

Неделание Толстого дело любви. И общее дело Федорова, поскольку нет в нем созидания, благодатного преобразования, а есть лишь имманентное воссозидание, – неделание. Подобно

тому как естественная, имманентная синтетика не вывела нас за пределы естественного, так и „трезвое дело“ – дело в нерушимых границах этого естественного природного мира, в границах человеческого, а не трансцендентного Богочеловеческого сознания... Выход за эти границы, приятие сверхъестественного превращают общее дело в дело общей мысли, в дело знания. Узнать – значит победить зло, или прямо или косвенно, в этом согласны Толстой и Федоров. Но понимание – познание не *новое*, в акте свободы рожденное, постижение, а просветленное естественное понимание, всеобщее познание. Таким образом, трезвое творчество, поскольку оно в рамке имманентного – мира, в гранях замкнутого целого, не оживотворяет, не преображает мысли, потому что есть смерть и грех, потому что целое раздроблено. И догмат не имманентная заповедь, не план естественного дела; в догмате – тайна духа, тайна *нового* знания и *нового* дела.

Н.Ф. Федоров и В.С. Соловьев. Сущность религиозной философии В.С. Соловьева в идее богочеловечества. Соловьев принимал мир духовный, мистический, но он *сливал* мистическое и естественное. Богочеловечество понималось, как нераздельное, имманентное по преимуществу; отсюда умаление неслитности вплоть до слиянности богочеловеческого. Момент слиянности налагает на всё мировоззрение Соловьева оттенок монофизитства. Естественный греховный мир, просвещенный духовными силами, обóжен: Бог имманентен миру. Но отношение Бога и мира не отношения *свободы*, а отношения *природы*. В сущности говоря, нет разрыва в мире, нет греха. Самый процесс богочеловечества постепенно теряет свое значение, свою свободно-творческую мощь. Слиянностью двух миров мнимо залечивается греховность мира и нарушается свобода в приятии духовного. Слиянность приводит к мнимому и невольному, даровому обóжению. Она лишь внешне обожает личность, стесняя ее свободу и тем самым, искажая ее природу. Тайна личности благодаря неприятию тайны свободы не разгадана.

Федоров не мог принять мистического христианства

–502–

Соловьева: для него духовное, мистическое – проект душевного, естественного. Федоров чувствовал, что *слияние* мистического и естественного приводит к отрицанию человеческого труда, самостоятельности человеческой воли. Мистическое обожение для Федорова недействительно, как чисто духовное, как даровое. Оно нарушает законы естественного человеческого сознания. Но вместо того, чтобы понять Богочеловеческое, как неслиянное и нераздельное, Федоров впадает в другую крайность: он утверждает человеческое по преимуществу и, отделяя его от Божеского, в конце концов, хотя и непрямо, сливает богочеловеческое в естественном имманентном сознании. Но естественное обожение заражено теми же недочетами, которые были открыты в религиозной философии Соловьева, в его мистическом обожении. Оставляя в стороне чисто-исторический вопрос о влиянии Федорова на Соловьева, мы укажем на то общее, что роднит их, несмотря на внешнюю противоположность.

...Отношения Бога и мира отношения природы. Если для Соловьева природа – духовная, а для Федорова душевная, то у обоих сливаются и, тем самым, внутренне разделяются сущность и энергии Бога, многообразные *формы* жизни. Далее, мир – в *сущности* своей – целомудрен, здоров; он, или естественно безгрешен (Федоров), или обожен (Соловьев). История почти теряет творческий характер, превращается в ограниченный круговорот сил: в ней лишь смешение и восстановление извечно-данных элементов. И обожение, как плод *движения природы*, всегда несет в себе нечто механическое, будет ли это природа духовная (Соловьев), или душевная (Федоров). Если нет мировой болезни и свободы, истинного дара и истинного труда – творчества, то личность – *момент*, модус с какой-то безликой сущности, беззначного всеединства. Ведь, естественный воспроизводящий труд, на основе закона необходимости и в рамках мира естественного, исключает всякое *новое* творчество с тайной свободы-личности. Но как возможно, что мистическое христианство Соловьева затемнило сущность личности? Мистическая природа, благодатное озарение без свободного причащения и восприятия

со стороны личности – становятся внешним, чуждым даром, подкапывающим

–503–

самые корни личности. Федоров видел в мистическом христианстве Соловьева не общее, а одиночное обожение. Но как всеобщее обожение Федорова, так и одиночное обожение Соловьева туманны и даже мнимы. Соловьев на самом деле не знает одиночного обожения. Обожение, по Соловьеву, в *единстве* с мистическим всеединством. Это единство едва ли личное, потому что не свободное; это единство сущностей природных и сверхприродных, единство общих отвлеченных начал. Тайна свободы не осознана до глубин ни Соловьевым, ни Федоровым. Это и роднит их: их роднит умаление, замена тайны личности – тайной, или явью всеединства – всеединства. Соловьев затенил идею духовной личности, Богочеловека общей отвлеченной сущностью, богочеловечеством. Федоров своим вселенским сознанием, как осознанием природы, утверждает общее, отвлеченное или туманное начало. Пусть богочеловечество Соловьева мистическое, а богочеловечество Федорова просветленно естественное, но слиянность и разделенность божеского и человеческого приводят к общему недочету – к умалению тайны свободы-личности. Если явное мистическое богочеловечество Соловьева втайне натуралистично, то естественное богочеловечество Федорова изнутри освещается и лучится мистическим светом, хотя явно в мистическом видится только проективная значимость. Федоров хотел примирить религиозный рационализм и религиозный мистицизм, так как они отвлечения мысли. Но Федоров остался под сильным впечатлением их раздора, разделенности; он хотел примирить эти определившиеся формы, эти полумертвые отвлечения, и мир стал миром многозначных отвлечений. Нужно было найти то третье – живое, что рождает формы жизни, что исцеляет их. Это третье – духоносная личность. Она еще заражена грехом; однако, она не теряет своей целомудренности по образу богочеловеческого единства, и, по мере греховности, болеет от внутреннего разлада, который раскрывается в мысли, под формой антиномий. Антиномии, углубляющие все

жизненные и мысленные раздоры, приводят *мысль* к крайним отвлечениям – рационализму и мистицизму. Принять и осознать антиномии, принять настоящую и грядущую тайну личности, как тайну свободы, значит положить начало вселенскому

–504–

миру, воистину отрезвить сознание. Трезвость не только в изменении *отношений* мысли и дела, а в *преображении* мысли и дела, рационализма и мистицизма. Источник этого преобразования в богочеловеческом творчестве личности, Федоров понял христианство, как общее дело. Но действительно общее может быть жизненно и мысленно обосновано в тайне трансцендентного – тайне личности.

Триединство. В учении о Триединстве Федоров колеблется между ново- и старо-никейцами (Василий Великий, Афанасий Великий). Это колебание проистекает из разнокачественности существенных моментов его *миропонимания*. Триединство – род, семья. Отец, Сын и Дочь – члены рода, семьи. Но ни жизнь рода, ни взаимоотношение членов рода и, особенно, их личные качества не выясняются. Так как Триединство – закон естественного сознания, проект обожения родового строя, то в нем нет *по существу* никакой тайны и решительно всё может и должно быть насквозь прозрачным для мысли. Понимание Триединства, как семьи является ценным утверждением ипостасности членов семьи: они не олицетворения способностей души, а живые личности. Но Федоров не принял жизни-свободы и отсюда его духоборство, духо-умаление. Учение о Духе, как Дочери, является неорганическим, внешним. Почему жизнь Бога – жизнь Триединства? Почему сущность семьи не в Богоотчестве и в Богосыновстве? Ведь, Богодочеринство не включает в себе нового содержания в сравнении с Богосыновством?.. *Рождение* Сына и *исхождение* Духа, как тайна жизни и свободы, Федоровым не выяснены. Понимание сознания, как неслитного и нераздельного единства, оставляет неочерченным индивидуальность объединяемых начал, взаимоотношения ипостасей. Отчего? Оттого, что Триединство понимается – как образ для естественного рода, как проект вселенской семейности. Естественная семья

греховна. Перенести все ее свойства в идеальную семью, значит, обоготворить зло, грех – обоготворить природу. Поэтому, по Федорову, Триединство д.б. *чистым* семейным сознанием. Постепенно вплетается боязнь природы, боязнь всякого органического рождения: из Триединства должно быть исключено всё природное. Спрашивается: в каком смысле Триединство – образ грешной семьи? Почему в Триединстве не обожено мате-

–505–

ринство? Эти два момента – нераздельность божественной и земной семьи и греховность природы повлияли на характер учения Федорова о Триединстве. В учении о Духе Святом, как Дочеринстве, [он] явно заметно колебался между принятием естественной семьи и святой семьи. Если нет разрыва между Богом и миром, если мир – образ Божий, то всё в нем в сущности безболезненно, свято. Но, ведь, есть чувственная смертоносная природа? Тут антиномия. Как возможно зло? В каком смысле мир и Бог одно? Если бы Федоров принял чрез свободу возможности действительность подлинно-вечной смерти, то Триединство не было бы *образом* естественной семьи, только проектом обожения земного, грешного рода. Это слияние сущности и энергий Бога, образа и подобия не только приводит к случайности дочеринства в Триединстве, но затемняет самую сущность Троичного единства – единосущие. Троица неслитная и нераздельная, Троица в себе и Троица неслитная и нераздельная с миром – эти два момента, имеющие первостепенное значение в онтологии, Федоровым не выясняются, порой не различаются. Является ли мир *другим* абсолютным, живой ипостасью? Вероятно, нет, потому что вся борьба Федорова с духом тьмы, с рождающей природой приводит к отрицанию мира-космоса. Не является ли мир согрешившим Сыном Божиим? Но откуда грех? Федоров считает природу явной, хотя и не коренной, причиной многоотчества и многосынства, в победе над природой видит возврат к вселенскому единству: все предки – предок, все отцы – отец, сыны – сын. Предок, сын, Адам первый... Есть ли кроме этого и Отчество, и *единородное* Сыновство? Что значит, что Адам-мир

сотворен по образу и подобию Божию? Может быть, Адам – Сын Божий, мир – святая семья? Если нет греха, нет мира – живого космоса, то где предел отцов и Отца, сынов и Сына? Эти недоумения не случайны, они тесно связаны со всеми метафизическими построениями Федорова, хотя он видимо и чурается всякой метафизики. Мы выходим за пределы обычного сознания именно потому, что учением о Триединстве подходим, вместе с Федоровым, к факту обычного сознания: понимание сознания, как семейного сознания, сведение семейности к неслитному и нераздельному Триединству –

–506–

выводит нас в область какой-то тайны, т.е. к тайне сознания Богочеловека. Предположим, что Триединство – закон естественного сознания. Можно ли отождествить чистую мысль и живое Слово Божие? Если нельзя, то чем отличается Триединство от всякого другого многоединства, ипостасное Слово от словес человеческих? Если и принять Слово Божие, то без тайны *вечного* рождения и *личного* воплощения Слова – оно постепенно сочленится с обычными человеческими словами. Неосознание *тайны* Богосыновства И. Христа лишь иное выражение умаления Духа и свободы, как тайны жизни. Конечно, если Слово Божие – естественная, пусть и живая, мысль, проект, то энергия Слова Божия всецело воплотится в естественных делах: ведь, тайно-действия, духо-причастия нет. Для Федорова сущность дела И. Христа не в учении о „тайнах“ Царства, не в чудесах – излучениях *духовных* энергий, не в тайной вечери, не в тайной Гефсиманской молитве, не в тайной смерти на Голгофе и не в тайном Воскресении... Сущность дела Христа в *явных* естественных делах, чудных, а не чудесных, делах знания, в явной Вифанской вечери, в явной молитве „Отче Наш“, в явном воскрешении Лазаря. Но умаление тайны – ведет к своеобразному пониманию едиnorodного Богосыновства. Иисус Христос Сын Божий, поскольку все сыны человеческие Сыны Божии. Отрицание же в деле Христа духовной тайны – одна из форм многоголового арианства. Эти черточки арианства нет-нет и заметны у Федорова, поскольку им не дан ответ на вопрос о вечном рождении сына. Сущность дела

И. Христа в борьбе с природой для воскрешения сынов человеческих. Сущность Евангельской истории в воскрешении Лазаря, в Вифанской вечери. Что это значит? Победа над природой заключается в управлении ее силами чрез опознание их. Дела И. Христа – дела познания и – чрез познание – восстановление вселенского родства. Воскрешение Лазаря, как высочайшее дело, дело естественной победы над смертоносной силой природы – чудо дружелюбия, братотворение. Воскрешение Лазаря, как воскрешение естественное, имманентное – заповедь человечеству. В воскрешении Лазаря – ясное обнаружение смысла пришествия Сына человеческого и отсюда – умаление неясных знамений в жизни и деле И.

–507–

Христа, затенение всего мистического. Вифанская вечеря, как вечеря Елеосвящения, была началом воскрешения всех лазарей, воскрешения естественного, действительного, имманентного. В Вифании открылся смысл временных тайн Царства Божия... Так как Федоров в личности И. Христа затенил духоносность, то и не мог выдвинуть на первое место *действительное*, объективное, а не только проективное, значение тайной вечери. Если явная Вифанская вечеря была продолжением и торжеством имманентного воскрешения, то тайная вечеря, как залог духовного воскресения-воскрешения, мистического единства Христа и Церкви – могла быть понята Федоровым, как идеальный проект, как символ *будущего* дела. Весь смысл тайной вечери с точки зрения Федорова должен раскрыться до конца в воскрешении всех Лазарей, в устройстве всемирной явной вечери: ведь, всё духовное лишь проект душевного. И тайное воскресение Христа, как завершение тайной вечери, голгофской смерти, едва ли имеет для Федорова то единственное значение, которое придается ему при осознании тайны Богочеловеческого единства, тайны Троичности.

Иисус Христос. Христианство заслоняет личность И. Христа, богочеловечество – Богочеловека, явное проективное – мистически-объективное – вот что мы видим у Федорова иногда ясно, иногда не ясно. Это заслонение особенно чувствуется в

религиозной антропологии, в частности – в вопросе о воплощении: Федоров почти не касается вопроса о воплощении и, самое главное, вопроса о личном воплощении Слова Божия. По Федорову, Троиединство выражает существо родового быта. Истинный член семьи – Сын Человеческий и, вместе с тем, – Сын Божий... Если в Троиединстве, в учении о Духе Святом мы отметили колебания Федорова, неясность, граничащую с духоборством, то эта неясность налична и в учении о воплотившемся Слове-Сыне. Иисус Христос – едиnorodный Сын... Но чем отличается стихийно-природное, *разно-родное* сыновство от просветленно-природного, *едино-родного* сыновства? В каком смысле Иисус Христос едиnorodный Сын и Сын всемирный? В каком смысле Он в Адама-место? Если мы признаём тайну воплощения, мы признаём особое тайнодействие Бо-

–508–

жественной силы, особое благодатное творчество. В воплощении творческое единство Бого-человеческого, духовно-телесного. Если нет свободы и даров духовных, то естественно нельзя принять и творческого воплощения. Богочеловечество без таинства воплощения превращается в имманентное, естественное *примирение* психофизических начал, в объединение природное, лишь временно нарушенное. Сыновство И. Христа сливается с туманным все-сыновством, воплощением – с едиnorodным вочеловечением. Но это все-сыновство само крайне загадочно: оно, или отвлеченное понятие, или неведомая сущность. Если же мы „неведомое“ ограничим естественно-природным, то все-сыновство приведет к утонченному натурализму, может быть, мистическому: Сын – Бог, мир – все-сын, Бог. Если из сыновства исключить натуралистическое, то чем будет отличаться по существу Адам первый и Адам второй – Христос? И что будет значить: И. Христос в Адама место? Мы, или в мире таинственных символов, или же в мире поверхностных аналогий. Богосыновство И. Христа по своей природе не иное, чем греховное все-сознание – естественное богосыновство; или же мы должны принять тайну личного воплощения Слова, тайну

Духа Святого. Равенство Бога и Сына, равенство мира и Сына – вот неразрешенная в глубине своей и, кажется, не осознанная Федоровым, антиномия. И христианство у Федорова становится не раскрытием тайны личности Богочеловека, а раскрытием учения и дела Его. Учение же становится учением не о Богочеловеке, а учением о Богочеловечестве, и дело – делом не Богочеловека, а делом всеобщим, естественно-богочеловеческим. По Федорову, в Богосознании Христа нет существенной тайны, потому что в нем нет ино-природных переживаний, переживаний едиnorodного сыновства, сущность Богосыновства И. Христа выражается в *заповеди* Троиединства и в деле воскрешения, как исполнении этой заповеди. Но если непонятно для естественного сознания самое Богосыновство, то как может быть проективно и, особенно, до конца понятным, естественным – имманентным Его вселенское дело воскресения-воскрешения?

Всеобщее воскрешение Федорова постепенно теряет дей-
–509–

ствительное творческое значение. Воскресение Христово, как воскресение-воскрешение *непосредственное*, при затенении личности Богочеловека, теряет действительную ценность, превращаясь в проекте во что-то взыскиваемое. Оно совершится в конце времен, когда все сыны, воскресив всех отцов-предков, будут подобны Богу самоосновностью, силою самовоскрешения. Так как в тайной вечери и Голгофе не исключительный источник причащения Духу, то и воскресение Христа проект всеобщего воскрешения лазарей. Хотя Федоров и утверждает, что воскресение Христа неразрывно связано со всеобщим воскрешением, но по основным идеям Федорова залог всеобщего воскрешения и его начало – в воскрешении Лазаря и в воскресении Христа лишь углубление воскрешения Лазаря. Ведь, тайное только проект явного, и воскресение Христа проект воскрешения всех лазарей. Если нет мира духовного объективного, а не проективного, то Христос воскрес в сознании сынов, верую во всеобщий долг воскрешения жизни. Воскресение Христово, как продолжение тайного голгофского вознесения, заканчивается явным вознесением. Смерть,

воскресение и вознесение – единый богочеловеческий акт. Тайное вознесение, как и тайная вечеря, не являются, по мнению Федорова, основами христианства. И явное вознесение „было не началом царства Духа, а удалением Воскресшего ради нашей вины“. Вознесение, очевидно, не имело, по мнению Федорова, объективно-положительного значения. И это понятно, если христианский идеал – психократия, а не пневмократия. Тогда и воскресение Христово будет связано со всеобщим воскрешением не реально, не символически, а проективно, потому что Воскресение Христово – *переход* от тайного вознесения к явному. Федоров, не приняв тайны воплощения, не осознал и тайны действительного – духовного Воскресения. Личность Христа – Сына человеческого – приобрела существенное и отчетливое выражение в деле воскрешения Лазаря. Но личность Христа – Сына Божия – представляется загадочным проектом воскрешения мира: мир – будущий сын Божий. В воскрешении Лазаря – начало дружеского воскрешения. Вся жизнь Слова Божия, начиная от воплощения и кончая вознесением – бывшее и грядущее, а не настоящее: не вечное. Между тем, воскресение Христа

–510–

и невоскресение всех лазарей – это лишь другая сторона вопроса о сущности Бога и Его энергиях.

Царство Божие. Неразличение Бога и мира, Троицы нераздельной в Себе и нераздельной с миром привело Федорова к естественному обожению мира. Умиротворенный вселенской любовью, природный чувственный мир и есть Царство Божие. По Евангелию же, Царство Сына Божия, как царство духовное, не от мира сего и, вместе с тем, оно царство просветленного благодатствованного мира сего: оно царство небесно-земное.

Федоров сводит – в пределе – блага царства Божия к благам естественной, хотя и вселенской любви: Царство Божие – царство истинного знания, полнота естественно-необходимого всеродства. И, действительно, если в учении и делах Христа не было прежде ипостасной тайны, если Его тайное вознесение (Голгофа) и воскресение не были открытием и завоеванием

нового мира, победою над дьяволом; если явное вознесение не было ликующим шествием для уготовления обитателей небесных в действительном духовном смысле, – то Царство Божие в родственном устроении, умиротворении царства мира сего. Ведь, естественное имманентное всеродство и выражает победу над смертоносной природой. Правда, царство Божие, имманентное по существу, еще трансцендентно, но трансцендентность его в толковании Федорова носит больше временный отрицательный характер: она определяется временным неисполнением имманентной заповеди воскрешения. Царство Божие не трансцендентно в смысле действительности, невыявленности царства *духовного*, смысл и характер которого обнаруживается в вознесении Христа. Ведь, в воскресении Христа, как проекте воскрешения лазарей (Федоров), нет творчества нового и сопричастия непосредственного, лично-духовного: воскресение действительно лишь в посредственном всеобщем явном воскрешении всех братьев. Дружелюбие совершенно сливается с Боголюбием: в воскрешении осуществление проекта – воскресения Христа, все-сына. Поэтому Федоров и не мог принять трансцендентного воскресения, воскресения суда. Ведь, всё трансцендентное значимо лишь проективно и оно укор человеческому безделию. И, действительно, если высший смысл пришествия И. Христа в чуде дружелюбия, то всё трансцен-

–511–

дентное или далеко, туманно, или же оно будет внешним вмешательством в жизнь мира, магическим, т.е. злым воздействием. Воскрешение – необходимый закон естественного мира поскольку мир своими силами, свободно, может спастись, т.е. воскресить себя. Необходимость и всеродственность ведет ко всеобщности воскрешения. Эта всеобщность заключается не только во всеобщности цели, но и во всеобщности средств. Конечно, если вознесшимся Христом не открыты духовное небо и земля, если царство Божие не в духовном преображении царства мира сего Царством не от мира сего, если Царство Божие в распорядке смешанных

мировых сил, – то необходима дружеская, общая естественно-природная работа. Ведь, есть слепое, бессознательно-даровое и трудовое, но нет благо-дарованного. И весь смысл *спасения* мира в воскрешении имманентном, естественно-природном, по типу воскрешения Лазаря, потому что греховных ран, излечиваемых благодатью, в сущности говоря, в міре-мире нет. Имманентное воскрешение, в глубине своей – крайнее выражение естественной борьбы за существование, человеческая самозащита, а не духовное спасение. Но если мы признаём греховность міра и мірского-мирного сознания, необходим для него источник новых животворных сил; если мы признаём мистическую природу личности Христа и действительное духо-откровение в Его воскресении-вознесении, то трансцендентное воскресение не будет внешним, случайным-даровым, лишаящим человека свободы, не будет наказанием. Трансцендентное воскресение, как начальный акт *спасения* греховного сознания, не делает людей страдательными восприимчиками благодати, нетрудящимися, ленивыми рабами. Оно – ответ на глубочайшую жажду спасения, на свободный и искренний сыновний призыв Христа-Спасителя. *Спасение* психологически первичный момент, чем воскрешение. Трансцендентное воскресение, изливанием благодатных даров, преображает имманентное, трудовое, но ищущее спасения и болезненное сознание. В спасении содействие, сотрудничество двух начал: человеческого и божеского, имманентно-трансцендентного. Кроме того, ведь и в имманентном воскрешении остается даровое и трудовое, ведь труд не творчество из ничего,

–512–

не созидание, а воссозидание. Почему только имманентное естественное воскрешение признаётся Федоровым плодом труда? Труд и там и здесь. Но если в имманентном воскрешении принимается стихийно-бессознательное за временно-греховное, за природно-святое, то в трансцендентном воскресении признаётся новый духовный дар, соделывающий природу святою. Благодатное не отрицает ни природного дара, ни естественного труда точно также, и в трансцендентном

воскресении истинное восполнение имманентного. Тогда *воскрешение Лазаря* станет конечной задачей, внешней стороной проекта, указанием пути в Царство Божие, а не выразит всё *сокровенное* содержание христианства. Пусть откроются земли и небеса, пусть восстанут все лазари, но если мир изранен грехом, то наступит Страшное Пришествие. Тогда и воскресение Христа, и вознесение – не только задача грядущего, а действительное – *объективное начало* спасения, начало пришествия Царства Божия в силе. В воскресении Христа *источник* всякого воскрешения. Дело Богочеловека – дело воскресения не будет лишь проектом дела богочеловеческого, естественно-природного. Дело Богочеловека и тайно и явно объединится с делом богочеловеческим, как благодатно-естественным. И тайна, действительно, раскроется во всемирном спасении и, как выражении спасения, во всеобщем действительном воскрешении мертвых. Раскрытие богочеловеческого процесса является продолжением воплощения Богочеловека. Федоров, не уяснивший идеи воплощения, естественно должен был прийти к определенному пониманию исторического христианства. И. Христос вознесся по вине людей, оставив заповедь Троиинства-воскрешения по типу дружеского воскрешения Лазаря. И история христианства была понята, как история сыновне-человеческого сознания, история имманентного просветления, а не одухотворения естественной природы.

Историческое христианство. В чем смысл истории? Эволюция и прогресс были для Федорова ненавистны, как торжество бессознательно-рождающей природы, как поклонение органической жизни. В эволюции вечный разрыв с прошлым, убегание от прошлого с презрительной насмешкой. Эволюция ищет светлого будущего, верит в

–513–

прогресс, но, не *зная* светлого прошлого, она идет в темноту неизвестного, к загадочному концу. Единственный смысл истории, с точки зрения Федорова, в возвращении к прошлому, к пра-отцам. Это возвращение в форме воскрешения, как результат родственного соотношения

настоящего и прошлого, и будет вечной памятью. Задача будущего восстановить прошлое, не пропеть, а осуществить на деле вечную память. Учение Федорова о сущности истории лишь углубляет, а не до конца преодолевает эволюционизм. У Федорова, как и у эволюционистов, действенное двуединство: отцы и сыны, прошлое и настоящее – вот исторические и силы, и грани. Будущее, вечная память лишь *продолжение* настоящего-прошлого, просветление и утончение обычной человеческой памяти. Философия истории Федорова хочет быть философией будущего, смысл которого в *тожественном* возврате прошлого. Но ни будущего, творчески-преображенного, ни прошлого живого у Федорова ясно мы не видим. Прошлое, отцы – мертвы для нас. Бог лишь проективно может быть назван Богом живых предков. Если же предки живы, то в каком смысле? и что значит в точности всеобщее естественное воскрешение? Порой кажется, что предки живы в своем потомстве, в сознании сынов, как потенциально-общем сознании, проективном богосознании. Если же нет живого прошлого, то и творчество грядущего, как воссозидание неизвестного прошлого, или недействительно, или же магично. Прошлое, праотчество – основание исторических построений Федорова – остается туманным, и весь смысл истории, от начала до конца туманясь, расплывается, и само прошлое становится мыслью, какой-то исторической категорией. Ведь, для Федорова стать сыном значит возвратить свое сердце к отцам, в противоположность Евангелию, где сказано, что Христос пришел возвратить сердца отцов к сынам. Принять вечную память у прошлого, признать предков живыми, значит, понять прошлое, праотчество, значит, принять особый духовный мир. Тогда настоящее не будет только восстановлением прошлого или творчеством прошлого, а будет возвратом к прошедшему-преображенному. Но этот возврат обновленных сердцем сынов уже предугадывает на обновление сердца духом и истиною, на рождение

–514–

свыше. В грядущем не воссозидание прошлого: отцы живы. В грядущем соединение отцов и сынов, свободное

совоскресение Духом Божиим. Не сыны воскрешают мертвых отцов, но отцы ждут оздоровления сынов: да не без нас совершенство примут, а не *только* „через“ нас. Это свободное ожидание и обоюдное содействие, нарушающее закон необходимости и как бы размыкающее круг истории, вмещает духовное творчество, грядущее-созидающее, а не только воссозидающее. Есть тайна истории, как тайна свободы. Без нее и прошлое и будущее смыкаются в настоящем, и лишь настоящее, прямо или косвенно, создает смысл истории. Позабывается вечно-ценное пре-данного и еще не-данного наследства: не-настоящее лишь проективно-живо, *должно быть* живо. Принять мир духовный, как вечную память прошлого не только в сыновнем смертном сознании, но в Божественном Триедином сознании, принять мир, как Софию, тело Христово, – значит, преодолеть многозначный проективизм, преодолеть двуединство прошлого и настоящего, придать творческую силу и прошлому и будущему, т.е. опять смиренно признать тайну жизни и антиномичность мысли. Если не антиномии, то – или односторонний рационализм, или односторонняя мистика...

Понимание Федоровым истории нашло себе яркое выражение в оценке *исторического* христианства. В каком смысле И. Христос историческое лицо и образ всех сынов человеческих? Если И. Христос принес спасение миру, то в чем смысл *истории* христианства? Она длится... Что сделал Христос? В этих вопросах – страшный соблазн принять только духовное, божеское и только естественное, человеческое. Начало или конец? Если И. Христос альфа и омега, то нет истории... Мы приходим к основному вопросу об образе и подобии Божиим. Федоров принял за вечное в И. Христе явное воскрешение... И так как Христос вознесся, то история продолжает дело Христа. Христос и начало, и конец. Но Федоров перенес всю силу христианства в конец. Начало, дело *Христа* постепенно сглаживаются. И. Христос становится *первым* истинным Сыном Человеческим, и Христос для Федорова прежде всего Воскреситель, а не Воскресший. Между

тем Христос силою Отца воскресил Лазаря и силою
единородного сынов-

–515–

ства воскресил себя. Дело Христа не дело воскрешения только, а дело откровения и прославления Отца. Если так, то в каком смысле Христос все-сын и путь нашей жизни? Федоров, сглаживая единственность религиозного опыта И. Христа, умаляет Его единородное Богосыновство. Признавая И. Христа путем жизни и принимая проективно-духовное, он должен был действенность личности Христа свести до психологической действенности богочеловеческого сознания вообще. Если между Богом и миром нет тождества, если Христос – Единородный Сын, то открытое им Царство – уже в силе и еще не пришло в силу. Оно и жизнь, и задача жизни, поскольку есть и духовное, и душевное. Богочеловек, единственное историческое Лицо, а не первый сын человеческий и, тем более, не уяснитель только естественного проекта все-жизни. В Нем жизнь и путь. История богочеловечества, – раскрытие сил Богочеловека и преображение ими свободного, но греховного мира. Жизнь Христа имеет исключительное значение. Тайна ее – единственная, и поэтому Голгофский Крест и Воскресение имеют не условно-типическое, а индивидуальное значение. Вообще говоря, смысл христианства в постижении земным сознанием сущности Христа, Его богосыновнего опыта; и лишь в символическом смысле везде голгофа и всюду кресты. Тогда вполне приемлемо имманентное воскрешение, как начало само-воскресения чрез воскресение Христа, а не как начало воскрешения отцов и чрез них себя. Если мы признаём исключительное, творческое значение за воскресением Христа, для нас в прошлом будет залог спасения. Но поскольку Христос – смысл мира, а греховный мир, свободно восприимлющий блага царства Христова, еще во тьме, постольку настоящее и грядущее имеют творческое, богочеловеческое значение. История христианства не измена Христу, как вознесение – не удаление, а от-даление. Вознесение – уготовление обители для свободно пришедшего сына-мира. В этой свободе тайна истории. Эта свобода показывает, что историческое

христианство было действительным *творчеством*; ведь, мир не механизм, и ни воскрешения Христа и ни Его Самовоскресение не могли привести к обожению мира без его свободного восприятия миром тайны Богочеловека. Для Федорова, история, как и свобода, почти форма долготерпения Божия, а не любви Бо-

—516—

жией. Так неосознание тайны приводит к умалению духовного смысла истории, и отсюда — к затенению начала концом, Богочеловека — богочеловечеством, вплоть до всеобщего имманентного воскрешения. Историческое христианство, творчески воспринявшее тайну Богочеловека, не стало антихристианским: его уклонения — плод свободы. А свобода вовсе не свобода выбора, ведущая всё равно — в вечности — к одному концу, как это думал Федоров. Он чувствовал некую неправду и соблазны христианства в его мистических глубинах, но, приняв христианство в аспекте историческом, он впадал иногда в другую крайность: он сводил дело Христа почти к учению, к уяснению закона сыновнего сознания, к ясному выражению типа естественного сына человеческого. Не чувствуя глубины творчества в настоящем и грядущем христианстве, он хотел вдохновить людей на это творчество, но постепенно обесценил прошлое, свел его до туманного мира, ждущего воскрешения от грядущего. Эта несочлененность начала и конца, заслонившая тайну личности Христа, привела Федорова к одностороннему пониманию истории. Федоров видимо призывал к вступлению в царство Духа, но он оставил в тени глубокое учение христианства, что Дух исходит от Отца чрез Сына, и не сливается с Ними: история — царство Троицы, а не царство только естественно-природное. Тогда и прошлое и настоящее, и отечество и сыновство не двуединство, и без третьего — двуединство механическое: они оживотворяются грядущим — Духом Божиим. Царство веры и любви должно быть и царством *надежды*. Федоров, страстно защищавший действительное воскрешение, жизненное христианство, слишком ограничил и действительное и жизненное, уравнивая их с чувственно-осязаемым, естественно-

природным. Поэтому, провозглашая вечность Евангелия, он должен был понять его, как проект временных евангелий, равно как Христос стал первым Апостолом многих апостолов. Прошрое, долженствующее быть воскрешенным, превратилось как бы в кладбище, и на этом кладбище явном знаком воскресения стал отваленный камень, а не воскресший Христос, потому что вознесение было, по Федорову, удалением.... вопреки Евангелию, говорящему, что Христос не только в нас, но и с нами.

С. Голованенко

**Стойков Н., свящ. Трагедия интеллигентской души:
(К исполнившемуся 10-летию со дня смерти А.П.
Чехова) // Богословский вестник 1915. Т. 1. № 3. С.
517–534 (2-я пагин.)**

–517–

„Из противоречий соткана душа русской интеллигенции, как и вся русская жизнь, и противоречивые чувства к себе возбуждает. Нельзя ее не любить и нельзя от нее не отталкиваться. На ряду с чертами отрицательными, представляющими собою симптом исторической незрелости и заставляющими стремиться к преодолению интеллигенции, в страдальческом ее облике просвечивают черты духовной красоты, которые делают ее похожей на какой-то совсем особый, дорогой и нежный цветок, взращенный нашей суровой историей“⁷⁵¹.

Невольно приходит на память этот отзыв С.Н. Булгакова о русской интеллигенции, когда перечитываешь художественные произведения и письма А.П. Чехова, типичнейшего русского интеллигента.

Сколько противоречий в его произведениях и письмах, противоречий глубоких, коренных, почти непримиримых, в особенности в вопросах веры и морали, которым он уделяет много внимания и в своих письмах и в художественных произведениях!

Вопросы религии и нравственности затрагивает почти вся русская художественная литература; русские писатели-художники всегда поражали иностранцев тем исключительным вниманием, которое уделяется этим вопросам в их произведениях, но у других русских писателей мы находим то или иное более или менее определенное отно-

–518–

шение к этим вопросам, в художественных же произведениях А.П. Чехова мы напрасно стали бы искать взгляды самого Чехова на затронутые им вопросы веры и нравственности.

Своеобразный, тонкий, иногда капризный рисунок Чеховских рассказов глубоко прячет мысль автора. Чехов заставляет говорить своих героев за их собственный страх и ответственность; от себя же он не прибавляет никаких пояснений; свои личные взгляды, свои симпатии и антипатии он тщательно скрывает от читателей. Поэтому о его религиозно-нравственных воззрениях судить очень трудно. Он сам не любил, когда пытались делать те или иные выводы на основании его художественных произведений о его мировоззрении.

„Я боюсь тех, – пишет он Плещееву, – кто между строк ищет тенденций и кто хочет видеть меня либералом или консерватором. Я не либерал, не консерватор, не постепеновец, не монах, не индифферентист. Я хотел бы быть свободным художником – и только“⁷⁵². А в письме к Суворину говорит: „Мне кажется, что не беллетристы должны решать такие вопросы, как Бог, пессимизм и т.п. Дело беллетриста изобразить только, кто, как и при каких обстоятельствах говорили или думали о Боге или пессимизме. Художник должен быть не судьей своих персонажей и того, о чем говорят они, а только беспристрастным свидетелем“⁷⁵³.

В своих художественных произведениях Чехов до того старается быть объективным, что многие критики приняли эту объективность за постыдное равнодушие к добру и злу, а один из них в своем рвении дошел до того, что пророчил Чехову, как автору „безыдейного и бесцельного творчества“, смерть под забором от пьянства.

Такие упреки в безыдейности и равнодушии к вопросам нравственности и общественности сильно возмущали Чехова. Всегда спокойный, деликатный и благодушный он в таких случаях выходил из себя и даже одного из таких обвинителей назвал „форменным идиотом“⁷⁵⁴.

–519–

Равнодушным к этим вопросам Чехова, следовательно, нельзя было назвать, он только не хотел подсказывать читателю, устами каких именно героев из своих произведений говорит он сам. И только с опубликованием его писем

выяснились более или менее определенно взгляды самого Чехова на религию и мораль. Письма же показали нам, что, при всей кажущейся объективности, Чехов довольно часто влагал в уста своих героев свои собственные излюбленные мысли и убеждения.

До появления в печати писем Чехова можно было думать, судя по его художественным произведениям, в которых он очень много места уделяет духовенству, церкви, церковным службам и обрядам, религиозным переживаниям, благотворному действию христианских обрядов на душу человека, – что Чехов очень религиозный и верующий, в православном смысле слова, человек.

К такому выводу и приходили многие писавшие о Чехове и его произведениях. К такому выводу побуждала и та обстановка, в которой вырос Чехов и которая, по-видимому, должна была сделать его человеком религиозным. Воспитание в детстве Чехов получил строго религиозное. Семья была патриархальная, глубоко верующая; отец Чехова управлял долгое время церковным хором, дядя его был церковным старостой; все в семье Чехова любили церковные службы и усердно посещали церковь. Сам А.П. отлично знал церковную службу и любил составлять домашний, импровизированный хор. Пели тропари, кондаки, стихиры, пасхальные ирмосы и другие церковные песнопения⁷⁵⁵. И знакомства у Чеховых были соответствующие; частым гостем у них был законоучитель таганрогской гимназии, протоиерей Ф. Покровский. Чехов любил сидеть в комнате с взрослыми и часто обращался с различными вопросами к о. Покровскому. Любил Чехова и о. Покровский и между ними сохранились добрые отношения и потом, когда Чехов сделался известностью.

Однако опубликованные теперь письма А.П. Чехова говорят иное.

Прежде всего, оказывается, религиозное воспитание Чехова –520–

носило характер принудительности. Отец Чехова посещение церковных служб превратил в какую-то обязательную повинность, исполнения которой он требовал с

излишней суровостью. Он будил детей к ранней обедне. Выстаивали утреню, обедню и еще дома – акафист. Когда отец Чехова был регентом соборного хора, а потом и своего собственного, дети должны были петь в этих хорах, причем отец Чехова изводил детей поздними спевками и на другой день будил их в 2 и в 3 часа ночи и шел с ними в церковь во всякую погоду. Дети уставали и в их детских сердцах зарождалось глухое раздражение против такого насильственного внедрения религиозности.

Вот почему, несмотря на строго религиозное воспитание, на соответствующую этому воспитанию домашнюю обстановку и знакомства, религиозность, в общепринятом смысле этого слова, Чехову не привилась. Чехов не раз жаловался в своих письмах на то, что он потерял веру именно благодаря принудительному со стороны отца характеру его религиозного воспитания.

„Я получил, – пишет он Ив. Щеглову, – в детстве религиозное образование и такое же воспитание – с церковным пением, с чтением апостола и кафизм в церкви, с исправным посещением утрени, с обязанностью помогать в алтаре и звонить на колокольне. И что же? Когда я теперь вспоминаю о своем детстве, то оно представляется мне довольно мрачным: религии у меня теперь нет“⁷⁵⁶.

От религии и церковности у Чехова до самой смерти, по его собственному признанию, осталась какая-то особенная, нежная любовь к церковному звону. Об этой любви Чехова к церковному звону пишут почти все знавшие А.П. Чехова.

„Под праздник и рано утром в праздник, – говорит в своих воспоминаниях артист А. Вишневский, – нередко случалось мне видеть А.П. сидящим на скамейке у себя в саду и слушающим колокольный звон. *„Лучше и красивее церковного звона ничего нет, – говорил А.П.; – так его люблю“*. И потом с грустной улыбкой добавлял: „Это всё, что осталось у меня от прежней религии“⁷⁵⁷.

–521–

„Как-то сидя в саду пред закатом и прислушиваясь к долетавшему церковному звону, – вспоминает Влад.

Немирович-Данченко, – А.П. сказал: красивый звон. Это всё, что осталось от православия⁷⁵⁸. „К звону он (А.П.) был всегда равнодушен, – говорит брат Чехова Михаил. – Бывало собирал целые компании и отправлялся с ними пешком на каменный мост слушать пасхальный звон. Жадно выслушав его, он отправлялся затем бродить по церквам, из церкви в церковь и с одеревяневшими от усталости ногами только к концу пасхальной ночи приходил домой“⁷⁵⁹.

Осталось от религиозного воспитания у Чехова и непреодолимое тяготение к описанию красот церковных служб, молитв, песнопений и обрядов; стремление заставлять своих героев переживать чувства религиозного восторга и умиления.

Не признавая однако эти порывы души к религиозным переживаниям, это ее духовное томление за проявление религии, Чехов отвергал религию, отрекся от нее всячески, считал ее пережитком, который еще можно понять и простить в мужиках, но не в интеллигентном человеке. „Я давно потерял свою веру, – пишет он С.П. Дягилеву, и только с недоумением поглядываю на всякого интеллигентного верующего“⁷⁶⁰. По поводу письма какой-то г-жи С. Чехов пишет Суворину: „Она верит в жизнь, а это значит, что она ни во что не верит, если она умна, или же попросту верит в мужицкого Бога и крестится в потемках, если она баба“⁷⁶¹.

В своих взглядах на религию Чехов является типичным русским интеллигентом, от религиозного воспитания и образования у которого осталось только хорошее знание быта духовенства, церковных служб, тропарей, кондаков, название церковных предметов, так что он уже не назовет, подобно Тургеневу, не получившему такого воспитания, кадило паникадиллом и епитрахиль епитимией. На религию он смотрел, как на синоним рабства, невежества, некультурности и поэтому силился вытравить из своей души всякое проявление религии, как остаток рабства. Он даже хотел проследить в себе этот процесс вытравливания и описать его в специальном рассказе в назидание другим.

Не решаясь однако взяться за такой рассказ, Чехов просит Суворина: „Напишите-ка рассказ о том, как молодой человек,

сын крепостного, бывший лавочник, певчий, гимназист, студент, воспитанный на чинопочитании, целовании поповских рук, поклонении чужим мыслям, благодаривший за каждый кусок хлеба, много раз сеченный, ходивший по урокам без калош, дравшийся, мучивший животных, любивший обедать у богатых родственников, лицемеривший и Богу и людям без всякой надобности, только из сознания собственного ничтожества, напишите, как этот молодой человек выдавливают у себя по каплям раба и как он, проснувшись в одно прекрасное утро, чувствует, что в его жилах течет уже не рабская кровь, а настоящая человеческая⁷⁶².

Вот эта-то „настоящая человеческая кровь“ диктует Чехову, что культура и религия две вещи несовместимые. Если же встречаются люди культурные и верующие, религиозные интеллигенты, то это неискренно, а одно лицемерие, ибо атеизм должен быть общей, обязательной для всех интеллигентов верой, в которую они крестятся, вступая в лоно интеллигентской церкви.

„Вы пишете, – говорит Чехов в письме к С.П. Дягилеву, – что мы говорили о серьезном религиозном движении в России. Мы говорили про движение не в России, а в интеллигенции. Про Россию я ничего не скажу, интеллигенция же пока только играет в религию и главным образом от нечего делать. Про образованную часть нашего общества можно сказать, что она ушла от религии и уходит от неё всё дальше и дальше, чтобы там не говорили и какие бы философско-религиозные общества не собирались. Хорошо это или дурно, решать не берусь, скажу только, что религиозное движение, о котором вы пишете, – само по

–523–

себе, а вся современная культура – сама по себе, и ставить в причинную зависимость от первой нельзя. Теперешняя культура это начало работы во имя будущего, работы, которая будет продолжаться, быть может еще десятки тысячи лет для того, чтобы хотя в далеком будущем человечество познало истину настоящего Бога, т.е. не угадывало бы, не искали бы в Достоевском, а познало, что дважды два есть четыре.

Теперешняя культура это начало работы, а религиозное движение, о котором мы говорили, есть пережиток, уже почти конец того, что отжило или отживает⁷⁶³.

Поэтому о религии можно говорить или писать не серьезно, а только шутя, как пишут или говорят о грубых суевериях, приметах и т.п. вещах. Так Чехов и пишет о религии в письме к Суворину с дороги (на Сахалин). „Мне кажется, что жить вечно было бы так же трудно, как всю жизнь не спать. Если в царстве небесном солнце заходит так же хорошо, как в Бенгальском заливе, то, смею Вас уверить, царство небесное хорошая штука“⁷⁶⁴.

Яснее и определеннее высказаться, кажется, нельзя было. Религия, по Чехову, – это нечто пустое, мертвое, отжившее; если и привлекательное, то как детская сказка, как красивый восход солнца, способный вызвать разве только веселое, игривое настроение, не более. Даже глубокая, серьезная религиозность горячо любимой им матери могла вызывать в нем только снисходительную улыбку. Чехов, по свидетельству Вл. Немировича-Данченко, часто подшучивал над религиозностью матери, хотя и очень мягко, чтобы не обидеть ее⁷⁶⁵.

До того прочно, основательно и глубоко привил он себе эту роковую бациллу русской интеллигенции. Бациллу религиозного нигилизма.

Чехов, как правоверный русский интеллигент, признавал только науку, материю, вне которых нет истины, нет спасения. „Вне материи, – пишет он Суворину, – нет ни опыта, ни знания, значит нет и истины... Я думаю, что

–524–

когда вскрываешь труп, даже у самого заядлого спиритуалиста, необходимо явится вопрос: где тут душа?... Если бы Бурже (речь идет о произведении Бурже – „Ученик“) потрудились указать материалистам не бесплотного Бога в небе и указал так, чтобы его увидели, тогда бы другое дело“⁷⁶⁶...

Отрицая религию вообще и христианство в частности, Чехов естественно должен был прийти и к отрицанию христианской морали. Подобно другому русскому интеллигенту-писателю Л.Н. Толстому, утверждавшему, что Христа дала миру

галлюцинация любящей женщины, Чехов уверен, что не Христос принес на землю совершеннейшую мораль, а интеллигентская мораль дала миру Христа. „Нет ни низших, ни высших, ни средних нравственностей, – пишет он Ив. Щеглову, – а есть только одна, а именно та, которая дала нам во время оно Иисуса Христа, и которая теперь мне, вам и Б. мешает красть, оскорблять, лгать и проч.“

А нет христианской нравственности, не может быть и ответственности пред Богом за проступки против нравственности. „Ни подлостей, ни подвигов, – пишет он дальше в том же письме, – такой же я, как большинство; грехов много, но с нравственностью мы квиты, так как за эти грехи я с лихвой плачу теми неудобствами, какие они влекут за собою“⁷⁶⁷.

Мораль обывательская, я бы сказал даже – мещанская, хотя Чехов и был самым ярым врагом мещанства и пошлости.

Но правоверному интеллигенту и убежденному материалисту иной нравственности и не требуется, так как не от христианской нравственности он ожидает внутреннего удовлетворения, счастья и блаженства, а от внешних благ культуры и науки. „Я бы хотел теперь, – пишет Чехов Суворину, – ковров, камина, бронзы и ученых разговоров. Увы! никогда я не буду толстовцем! В женщинах я, прежде всего, люблю красоту, в истории человечества культуру, выражающуюся в коврах, рессорных экипажах и остроте мысли“⁷⁶⁸. Отсюда один только шаг до того мещанства, пошлости и обывательщины, против которого на-

–525–

правлена вся литературная деятельность Чехова, против которого протестовала его душа, тянувшаяся к алмазному небу, к правде, к религиозным переживаниям.

Но Чехов скоро начинает убеждаться, что наука и культура бессильны переродить человека и сделать его счастливым, что ожидать от них торжества правды и справедливости на земле напрасно. И в душе его начинается тяжелый, мучительный разлад между его интеллигентски мыслящим умом и порывами христиански воспитанного сердца. Семена христианских

идеалов, которые хотя и грубо, варварски были посеяны в детстве в его душе, дали ростки. Начинается трагедия интеллигентской души, борьба между Чеховым-интеллигентом и Чеховым-художником, христианином.

Чехов-интеллигент продолжает еще петь гимны науке и культуре, исповедовать ту интеллигентскую философию, в которой, по верному замечанию Н.А. Бердяева, нет места для чего бы то ни было высокого. Чехов-художник, Чехов-христианин, воспитанный в строго христианском духе, пишет чудные, полные чарующей поэзии страницы, посвященные религиозным переживаниям его героев, полных религиозных восторгов и устремлений, – ходит до изнеможения по церквам слушать пасхальную службу, целыми часами упивается музыкой церковного звона. Чехов-интеллигент продолжает мечтать о конституции, как всеисцеляющем средстве, панацее от всех социальных зол, о камине, бронзе и рессорах; Чехов-художник грезит о какой-то особенной правде, о торжестве на земле справедливости, об алмазном небе, о светлой, прекрасной, изящной жизни через 200–300 лет.

Эту свою душевную борьбу, духовный разлад Чехов переносит и на своих героев. Устами одних героев говорит Чехов-интеллигент, другие герои говорят словами Чехова-христианина.

Старый профессор из „Скучной истории“ почти буквально повторяет слова Чеховских писем: „испуская последний вздох, я все-таки буду верить, что наука самое важное, самое прекрасное и нужное в жизни человека, что она всегда была и будет высшим проявлением любви, и что только ею одною человек победит природу и себя“.

–526–

В унисон профессору, Чехов-интеллигент пишет Суворину, что он готов променять какие угодно идеалы на самую плохую земскую больницу⁷⁶⁹. А в „Княгине“ Чехов-художник, Чехов-христианин говорит устами доктора: „Все бежали от ваших (княгини) благодеяний, как мыши от кота. А почему это? Очень просто! Не оттого, что народ у нас невежественный и неблагодарный, как вы объясняли всегда, а оттого, что во всех

ваших затеях, извините меня за выражение, не было ни на один грош любви и милосердия!.. Кто не умеет отличать людей от болонок, тот не должен заниматься благотворением“.

Значит, ни наука, ни культура, которые не делают никакого различия между человеком и животным, сами по себе, без религии, без христианской этики, без всего того, что дает науке и культуре смысл и ценность, значения не имеют, и справедливости, и счастья на земле установить не в состоянии, удовлетворения человеку дать не могут.

Еще определеннее об этом Чехов говорит в „Доме с мезонином“, где он влагает в уста художнику настоящую оценку той науки, от которой он сам ожидал царства добра на земле: „Науки и искусства, когда они настоящие, стремятся не к временным, не к частным целям, а к вечному и общему, – они ищут правды, смысла жизни, ищут Бога, душу, а когда их пристегивают к нуждам и злобам дня, к аптечкам и библиотекам, то они только осложняют, загромождают жизнь“.

Какая глубокая разница во взглядах на науку Чехова-художника, христианина в этих словах и Чехова-интеллигента в выше цитированном письме к Дягилеву, где он утверждает, что между наукой и культурой, с одной стороны, и религией и Богом, с другой, нет ничего общего, как между жизнью и смертью, между истиной и ложью! Причем религия считается ложью и смертью. Чехов-интеллигент и часть сочувствующих ему героев его рассказов говорят: „Мое святое святых – это человеческое тело, здоровье, ум, талант, вдохновение, любовь и абсолютнейшая свобода“⁷⁷⁰. А Чехов-художник говорит

–527–

словами „черного монаха“: „Повышенное настроение, возбуждение, экстаз – все то, что отличает пророков, поэтов, мучеников за идею от обыкновенных людей, противно животной стороне человека, то есть его физическому здоровью. Повторяю, если хочешь быть здоров и нормален, иди в стадо“⁷⁷¹.

Наконец, и Чехов-интеллигент начинает всё больше и больше терять веру в свою самодовлеющую науку и культуру. И хотя его интеллигентский ум не изменил ему даже на смертном

одре, пред страшным и загадочным лицом вечности, пред холодом зияющей могилы, и Чехов, по свидетельству очевидцев его смерти, умер с философски-спокойным равнодушием, ни разу не вспомнив о Боге, о церкви с ее умиротворяющими песнопениями, молитвами и обрядами, о которых он так захватывающе умел и любил говорить в своих художественных произведениях, но посмотрите чего ему это стоило! Прочитайте внимательно его письма, прислушайтесь к разговорам и сетованиям его героев и вы убедитесь, что вера в науку не дала Чехову душевного мира, а, напротив, образовала в его душе глубокую трещину, мучительный надлом.

За два года до смерти Чехов пишет Суворину: „Вспомните, что писатели, которых мы называем вечными или даже просто хорошими, и которые пьянят нас, имеют один общий и весьма важный признак: они куда-то идут и вас зовут туда же, и вы чувствуете не умом, а всем существом, что у них есть цель. У одних, смотря по калибру, цели ближайšie... у других цели отдалённые – Бог, загробная жизнь, счастье человечества и т.п. Лучшие из них реальны и пишут жизнь такую, как она есть, но оттого, что каждая строка пропитана, как соком, сознанием цели, вы кроме жизни, какая есть, чувствуете еще ту жизнь, какая должна быть и это пленяет вас. А мы? Мы! мы пишем жизнь такую, как она есть, а дальше ни тпру, ни ну... У нас нет ни ближайших, ни отдаленных целей, и в нашей душе хоть шаром покати. Политики у нас нет, в революцию мы не верим, Бога нет“⁷⁷².

–528–

Какая мучительная тоска по высшим ценностям, по идеям иного порядка, чем идеи науки и культуры, чувствуется в этом письме, какая жажда иного символа веры, чем тот, какой исповедует интеллигенция!

А вот характерный отзыв о носителях и апостолах культуры, представителях интеллигентского символа веры: „Громадное большинство той интеллигенции, какую я знаю, – говорит Трофимов в „Вишневом саде“, – ничего не делает и к труду пока не способна. Называют себя интеллигенцией, а прислуге говорят ты, с мужиками обращаются, как с животными“⁷⁷³.

Следовательно, ни наука, ни культура не в состоянии облагородить человека, не в силах установить между людьми то братство, ту любовь, то царство Божие на земле, которое дается только религией и моралью и притом совершеннейшей религией и этикой – христианской.

Потеря веры в Бога, в бессмертие души, в загробную жизнь, в высший духовный мир, в ответственность за свои проступки пред Богом опустошила мягкую, нежную душу любвеобильного Чехова и окутала ее вечными сумерками. Он мучительно ищет выхода из им же созданного тупика и не находит его, так как ищет не там, где нужно и где подсказывает ему искать его чуткая совесть.

„День и ночь болит моя совесть“, – пишет он Суворину, – чувствую, что глубоко виноват, но в чем собственно моя вина, не понимаю“⁷⁷⁴. Опять какая глубокая разница между настроением этих строк и его уверением в письме к Ив. Щеглову⁷⁷⁵, что с нравственностью он расквитался! „Душа моя болит! – пишет он тому же Суворину в другом письме, – скучно!.. Это, сударь мой, такая крошка, от которой не поздоровится“⁷⁷⁶.

Ив. Щеглову пишет: „И тепло и просторно (на даче), и соседи интересные, и дешевле, чем в Москве, но, милый мой капитан... старость! Старость, или лень жить, не знаю

–529–

что, но жить не особенно хочется. Умирать не хочется, но и жить как будто надоело. Словом душа вкушает хладный сон“⁷⁷⁷. Брату пишет: „В душе как в пустом горшке“⁷⁷⁸. Мизининой жалуется, что он не может жить без цели, и чтобы иметь хотя какую-нибудь цель впереди собирается путешествовать: „Надо иметь цель в жизни, а когда путешествуешь, то имеешь цель“.

Какой глубокий трагизм в этой мучительной погоне за целью жизни, целью, утерянной вместе с религией, с верой в Бога, в загробную жизнь, в мздовоздаяние! Суворину пишет: „Пора уже сознаться, что на этом свете ничего не разберешь“.

Потеряна цель жизни, ее смысл, угас тот свет, который освещал ее и оживотворял; потух тот огонек, который указывал вехи жизни и мерцал вдали, как маяк, у конечной цели, и жизнь

окутал страшный, пустой и холодный мрак, ничего нельзя стало разбирать, и заняла душа предсмертной тоской. На такую же пустоту жизни без цели, без религии, без Бога очень часто жалуются и герои Чехова из интеллигентского лагеря, тогда как у героев, не потерявших веры в Бога, религиозных, жизнь течет ровно, спокойно; они идут к концу ее с ясной светлой душой, их порывы, их энтузиазм полны веры, надежды и любви. В их душе не „пусто, как в горшке“, и она не вкушает хладный сон, а находится в постоянном мистическом общении с Богом и полна неземных восторгов и предвкушений вечной жизни.

Вот несколько примеров из сетований героев Чехова из неверующего лагеря. „Да ничего не поймешь на этом свете“, жалуется герой „Огней“. „И вся жизнь показалась Рябовичу непонятной, бесцельной шуткой“ („Поцелуй“). „В сущности вся жизнь устроена и человеческие отношения сложились до такой степени непонятно, что, как подумаешь, делается жутко и замирает сердце“ („На подводе“). „Сущность жизни представляется отчаянной, ужасной“ („Степь“). „Жизнь досадная ловушка. Когда мыслящий че-

—530—

ловек достигает возмужалости и приходит в зрелое сознание, то он невольно чувствует себя как бы в ловушке, из которой нет выхода... хочет он узнать смысл и цель своего существования, ему не говорят или же говорят нелепости... О зачем человек не бессмертен?“ („Палата № 6“). „Я презираю ваши книги, презираю все блага мира и мудрость. Все ничтожно, брэнно, призрачно и обманчиво, как мираж“ („Пари“). „Я не способен различать, что в моих поступках правда и что ложь, и они тревожат меня“ („Страх“). „Зачем мы живем, зачем страдаем... Если бы знать, если бы знать!“ („Три сестры“). И таких воплей опустошенных неверием душ можно привести из художественных произведений Чехова сколько угодно. И если сравнить эти вопли с однородными воплями самого Чехова в его письмах, то станет понятным, какую ценою душевных мук куплена та художественная объективность Чехова, которая поражает всех в его произведениях; — та верность его

интеллигентскому символу веры, которую он донес неизменной до смертного одра.

Без веры, без цели, как тени среди живых людей, слоняются герои Чехова, из интеллигенции, а с ними и сам Чехов; жадно вопрошающими глазами вглядываются они в окружающую их жизнь, силясь найти в ней смысл, пытливо следят за быстро сменяющимися идеями и идеалами интеллигенции, за последними открытиями и достижениями науки и с отчаянием в душе признаются, что ничего нельзя разобрать в жизни, что нет смысла и цели и в деятельности интеллигенции с ее материалистическим мировоззрением. Не увеличили счастья и добра, не облагородили людей и все завоевания науки и культуры. „О, если бы знать, о, если бы знать!“ С мучительным надрывом, в смертной тоске по утерянной вере и смыслу жизни, повторяет Чехов вместе с своими героями. Он, клявшийся вместе с профессором из „Скучной истории“ умереть с верой в науку, на мучительный вопрос тысячи читателей, предъявленный устами Кати из той же „Скучной истории“: „Что мне делать? Я не могу дальше так жить! Не могу! Ради истинного Бога скажите скорее сию минуту: что мне делать?“ мог бы ответить только словами

—531—

Николая Степановича: „Ничего я не могу сказать тебе, Катя... Давай, Катя, завтракать“...

Да наука, культура материалистического направления иного ответа и не могут дать на этот страстный крик жаждущей Бога души, так как в сущности все идеалы такой науки и культуры в конце концов сводятся к стремлению доставить человеку хороший завтрак. О том же, что „не хлебом одним будет жить человек“, наука сказать не могла. Об этом говорили Чехову те церковные песнопения и молитвы, которые так его влекли к себе и слушать которые он ходил из церкви в церковь до одервенения ног. Ум твердил, что всё это ерунда, пережиток, мужицкий Бог, а душа тосковала и рвалась к этому мужицкому Богу, к церкви, к забытым святыням. И так страстно любимый Чеховым колокольный звон, точно чувствуя этот мучительный разлад в душе Чехова, эту тягу его души к Богу, к храму,

преследовал его всюду и звал его к светлому детскому прошлому, к утерянной вере, к покинутому храму, к отвергнутому Богу. Это было действительно страшное, необъяснимое явление, которое поражало всех.

„Удивительное совпадение, – говорит об этом явлении брат Чехова Михаил, – которое удивляло всякий раз и его (А.П.) и других, кто бывал в те минуты с ним. Это – звон. В какую бы пору дня или ночи брат ни проезжал мимо церкви, всегда раздавался в ней звон.“ „Ну, вот слушай... всякий раз он обращался ко мне, когда мы подходили или подъезжали к церкви. Сейчас будут звонить... И действительно начинался звон“⁷⁷⁹...

Точно тот человек с молоточком, который, по Чехову, должен стоять за дверью каждого человека и своим постоянным стуком в дверь напоминать ему об его человеческих обязанностях, – и колокольный звон постоянно напоминал Чехову о той силе, которая одна только могла бы спасти его и вернуть душе его потерянный покой, потерянный смысл жизни; взывал к той его религиозности, которую Чехов считал навсегда утраченной, но которая только была загнана в глубь его души его позитивным

–532–

умом, его интеллигентскими убеждениями. И всё, что в Чехове и его творчестве так пленяет нас – не от науки, не от ума, а от этой религиозности, от веры, всю жизнь тлевшей в его душе под пеплом материалистических воззрений.

Та изящная, изысканно деликатная, бесконечно добрая, тонко отзывчивая, с грезами о всеобщем счастье, стыдливая, скромная, чуткая к каждому проявлению лжи душа Чехова, которая так неотразимо действовала на всех, притягивала к себе, покоряла – не от науки, не от культуры, так как сам Чехов говорил, что большинство известных ему интеллигентов, людей науки и культуры, душевно грубы, животной жестоки, – а от религии, от церкви. Его неутолимая жажда справедливости, всепрощающей любви коренится в религиозном воспитании. И эта религиозность, эта христианская полнота любви, как трава сквозь тщательно замощенную камнем и утрамбованную почву,

пробивается, помимо воли Чехова, наружу сквозь густо наложенные пласты интеллигентского мировоззрения, пробивается иногда едва заметными побегами. Она проявлялась в тяготении Чехова к темам из жизни духовенства, монастырей, в особой склонности изображать религиозные переживания, церковные службы, в особенной любви к церковному звону, к посещению церковных служб и в особенности таких трогательных, как пасхальные. Где бы ни был Чехов, он обязательно обходил все церкви и слушал пасхальную службу, упивался пасхальным звоном.

Из заграницы он пишет брату Михаилу: „Был я вчера в воскресенье в здешней русской церкви... Великолепно пели Херувимскую № 7 Бортнянского и простое Отче наш“⁷⁸⁰.

Дяде пишет из Парижа: „Только что вернулся из посольской церкви, где слушал заутреню“⁷⁸¹. Сестре – оттуда же: „Заутреню слушал в посольской церкви“⁷⁸². Сестре

–533–

же пишет из Екатеринбурга (по дороге на Сахалин): „Колокола здесь звонят великолепно, бархатно“⁷⁸³.

Какие всё это характерные штрихи для его душевной жизни, его душевной настроенности, о которой он любил говорить только с самыми близкими людьми и тщательно скрывал от посторонних.

Не менее характерны и такие, например, указания его биографов: „Чехов до конца жизни любил читать про божественное“⁷⁸⁴. „Любимым предметом Чехова в гимназии был Закон Божий“. „Чехов ездил на Новый Афон, здесь познакомился с еп. Геннадием... купил здесь для матери образок“⁷⁸⁵... И много других подобного рода вскользь брошенных, но весьма характерных замечаний. Характерных, говорю, ибо в этих-то незаметных мелочах, да в чарующем лиризме поэтических описаний, которыми полны его художественные произведения, – описаний, – исполненных волшебной красоты и несравненных очарований, – и в тех порывах к вечному, небесному, которые осеняют его героев, а не в интеллигентских разговорах его и его персонажей и даже не в рассуждениях его писем нужно искать разгадку души Чехова,

его веры, его душевных переживаний. Чехов умер правоверным интеллигентом, потеряв, по-видимому, всё, что нужно и важно для жизни. В его душе в детстве был насажден духовный вишневый сад, но пришли Лопухины жизни и во имя временных, практических целей, во имя науки и культуры безжалостно срубили этот дивный, благоуханный сад, очистив место для аптек, больниц, конституции, рессор, бронзы и прочих благ культуры. И умер Чехов с философским равнодушием к ожидающей его загробной жизни, так казалось окружавшим его смертный одр.

Но кто мог заглянуть в глубину его души, в ее интимные уголки? Ведь Чехов так ревниво оберегал свое святое святых от назойливых глаз даже своих близких друзей.

—534—

Кто знает, не звал ли он в предсмертной тоске, как Раневская, свое детство, свою прежнюю душевную чистоту, свой белый чистый сад, свою детскую веру? Кто знает? Из противоречий соткана душа русской интеллигенции и глубоко трагична борьба этих противоречий, в особенности когда она касается таких основных вопросов бытия, как вера и неверие.

Священ. Н. Стойков

**Иоасаф [Шишковский], иером. Преп. Исидор
Пелусиот как толкователь Св. Писания //**
**Богословский вестник 1915. Т. 1. № 3. С. 535–561 (2-я
пагин.)**

I

Некоторые биографические сведения о преп. Исидоре Пелусиоте. Характеристика Александрийской и Антиохийской экзегетических школ. Отношение преп. Исидора к св. Иоанну Златоусту

Преп. Исидор Пелусиот принадлежит к великой семье писателей-аскетов, оставивших нам свои толковательные творения. Местом рождения св. Исидора была Александрия. Об этом свидетельствуют многие, как древние, так и новые писатели, из которых один – Ефрем Антиохийский прямо называет его „Александрийцем по рождению“ (*Ἰσίδωρος Ἀλεξανδρεὺς τὸ γένος ἦν*)⁷⁸⁶. По месту происхождения Исидор у писателей иногда называется „Египетским“⁷⁸⁷, „Нильским“⁷⁸⁸; название же „Пелусиот“ он получил от лежащего при одном из рукавов реки Нила города Пелузии, близ которого Исидор избрал одну горку для пустынного уединения и молитвенных подвигов и где, по свидетельству некоторых писателей, находился монастырь, настоятелем которого и был Исидор⁷⁸⁹. Время рождения преп. Исидора точно не установлено, известно только то,

–536–

он родился в половине IV века⁷⁹⁰. О происхождении Исидора известно, что он родился от богатых родителей, был из благородной и богатой фамилии и даже состоял в родстве с Александрийскими патриархами Феофилом и Кириллом⁷⁹¹. Как сын богатых родителей, преп. Исидор получил хорошее по тому времени образование, изучил греческих философов, основательно познакомился с классиками. Творения его говорят об этом. В них мы находим ссылки на языческих писателей, полководцев, правителей и философов. Сократ, Платон, Орфей, Гомер, Гезиод, Аполлоний Тианский, Демократ, Эпикур,

Ливаний, Плутарх, Горгий, Демосфен, Аристид, Ликург, Александр Македонский, Диоген, Кир, Лукиан, Эврипид, Фукидид, Эсхил, Аристотель, Солон и многие другие писатели сменяют в творениях Исидора один другого. Встречаются даже у него выдержки, заимствованные у иудейских писателей – Иосифа Флавия, „мужа знаменитого ученостью и словесным искусством“⁷⁹², и Филона, которого он называет учеником и истолкователем Платона⁷⁹³.

Но будучи человеком религиозным и глубоко сознавая превосходство мудрости христианской над мирской образованностью, Исидор решил посвятить себя Богу и заняться изучением истин христианства, которые он хотел усвоить не только холодным умом, но и чувством теплой веры. Еще в молодых летах он оставил шумную городскую жизнь и удалился в северные пределы нижнего Египта, где поселился на горе близ города Пелузии⁷⁹⁴.

–537–

Здесь он ревностно принялся за изучение Слова Божия и творений свв. отцов. Из древних христианских писателей у Исидора находим знакомство с Кириллом Александрийским, с которым он был в переписке⁷⁹⁵, Григорием, вероятно, Нисским, в письме к которому он говорит о необходимости крещения детей, т.е. затрагивает вопрос, которым интересовался Григорий Нисский⁷⁹⁶. Упоминаются также в творениях Исидора Афанасий Великий, Василий Великий и бл. Иероним. С творениями Афанасия Великого преп. Исидор был хорошо знаком, – в письме к Кириллу Александрийскому он делает ясный намек на это, касаясь учения о воплощении Сына Божия⁷⁹⁷. О знакомстве Исидора с творениями Василия Великого, которого он называет „богодухновенным“, узнаём из письма его к Зосиме⁷⁹⁸, а о „блаженном и доблестном“ Иерониме он упоминает в письме к Антиоху, в котором указывает на истинность того мнения Иеронима, что крестил каженника и огласил Симона не св. Филипп, но один из семи диаконов, избранных со Стефаном⁷⁹⁹.

Изучение, в тишине монастырской жизни, Священного Писания и чтение отцов дало Исидору то, к чему он стремился: он постиг истинную христианскую мудрость, а строгая

подвижническая жизнь доставила ему известность и славу опытного инокa. Люди разного возраста, звания и состояния стали обращаться к нему за решением недоуменных вопросов веры и нравственности⁸⁰⁰. В то же

–538–

время забота о чистоте церковных догматов заставляла его быть их защитником и вызывала по этому поводу рассуждения о догматах. В аскетических подвигах и работе на пользу Церкви и провел большую половину своей жизни св. Исидор⁸⁰¹.

По свидетельству Евагрия⁸⁰², Исидор писал много весьма полезного⁸⁰³. Но до нашего времени сохранились только его письма⁸⁰⁴, в которых он дает ответ вопрошавшим его. В своих письмах преп. Исидор касается вопросов

–539–

догматических, нравственных, аскетических. Нам же они особенно важны в том отношении, что в них преп. Исидор является, как толкователь Св. Писания.

* * *

Прежде чем перейти к характеристике Исидора, как экзегета, необходимо познакомиться с теми направлениями, с теми методами толкования Свящ. Писания, которые существовали во время Исидора. Таких главных направлений было два: аллегорическое и историко-грамматическое. Александрия и Антиохия были двумя резиденциями востока, в которых процветала и классическая мудрость и христианское знание. В обеих столицах стояли наряду с языческими школами и христианские, в которых кроме изучения светских наук изучалось и толковалось Св. Писание. Но как в светских науках, так и в истолковании Св. Писания ясно отпечатлеваются различные направления этих школ, их методы. В Александрии господствовало спекулятивное направление духа и идеализм Платона, в Антиохии же преобладало логически-рефлектирующее направление разума и реализм. Вследствие этого и изъяснение Св. Писания в Александрии было аллегорическое, а в Антиохии – историко-грамматическое.

В Александрии впервые был поднят вопрос о научном оправдании христианства, здесь же было положено начало

научному развитию богословия. Но для того, чтобы поставить христианство на научную почву, необходимо было примирить его с греческой философией. Для этой цели сыграло весьма важную роль господствовавшее тогда в философии направление, известное под именем *синкретизма*, которое соединяло искусственным образом даже противоположные системы. В этом-то синкретизме александрийские ученые видели фундамент и вершину истинного гносиса откровенных христианских истин. Они твердо держались высоты последнего, без вражды против внешней учености. Они приспособлялись главным образом к господствовавшему в Александрии направлению неоплатонизма и иудейско-филоновского гносиса. Таким образом, идеализм платоновской философии проник и в богословское знание. В нем вся сила, так сказать, самый центр тяжести был направлен на целое христианство, на его идею. Но так как развитие

—540—

и направление экзегеса определялось общим ходом и направлением всего богословского знания, то понятно, на какой почве должен был стоять экзегес. Он стал преимущественно субъективным выражением общехристианской идеи. Александрийские экзегеты рассматривали слово и предложение, как образ божественного возвышенного содержания, и вследствие этого часто заподозревали историческое содержание текста. Исторические условия происхождения отдельных писаний и основывающиеся на них особенности и различия, всё то, одним словом, что с их точки зрения было грубо само по себе, забывалось ими и только возвышенное, достойное Бога содержание священных книг подлежало их толкованию. Такое искусственное „очищение“ Свящ. Писания от всего внешнего, грубого, человеческого естественно должно было привести и привело к произвольному аллегоризму, который дает без труда полнейшую возможность обойти и устранить при самом толковании встречающиеся трудности, все кажущиеся противоречия. Признав Библию за абсолютно-божественную книгу, александрийские экзегеты всё подряд признавали в ней за божественное, повсюду искали в

ней тайн божественного откровения, не считая достаточным истинного понимания, которое сохраняется в верном исследовании содержания и смысла Св. Писания. Таким аллегоризмом отличаются преимущественно экзегетические труды Оригена, лучшего представителя Александрийской школы⁸⁰⁵.

Как реакция аллегоризму Александрийской школы, явилось историко-грамматическое толкование Св. Писания в школе Антиохийской. Антиохийская школа, как и Александрийская, выходила из того, что Божественное и человеческое не имеет ничего общего, но при этом она утверждала, что есть пункт, где обе стороны соприкасаются одна с другой. Но вместо того, чтобы впасть в докетизм и человечество во Христе признавать только покрывалом, она старалась строго отделить одно от другого, как два существующие самостоятельно момента. Если аллегорическое толкование, соединившись с преувеличенным понятием вдохновения, по которому не различалось существо и форма

–541–

в сообщении божественных вещей, и всё в Писании признавалось за произведение свыше, то Антиохийская школа, наоборот, допустила в Писании наряду с божественным фактором и человеческий. Она учила, что единство вдохновения есть результат действий Святого Духа, а различные особенности в Писании объясняла различием способностей воспринимавших вдохновение. Таким образом, здесь строго различалось существо и единство вдохновения и различные формы, в которых выразилось вдохновение. Отсюда можно уже видеть то, какое направление могла принять и приняла Антиохийская школа в области экзегеса. Она в противоположность александрийскому направлению развила путь к трезвому и разумному исследованию, стремление к критическому разделению и расчислению и уклонение от аллегорического толкования. Развиваясь и усовершенствуясь из внутренней жизни и стремления Церкви, из местных и временных отношений антиохийского общества и из противоречия аллегорическому методу Оригена, Антиохийская

школа выработала себе практическое направление, которое она укрепила в борьбе против фальшивого спиритуализма докетов и идеализма манихеев. Фантастическому толкованию откровенного учения и субъективному произволу гностиков антиохийцы противопоставили, соответственно своему характеру, трезвое и разумное понимание Св. Писания. В возвышении и утверждении историко-грамматического метода при истолковании Св. Писания не малое значение имела и Сирийская Церковь, отечественные экзегеты которой положили чуть ли не первое начало археологическому, географическому и историческому знанию в области экзегеса, при всём недостатке в предварительных экзегетических трудах и вспомогательных научных средствах. Эти последние были внесены в экзегес Лукианом и Дорофеем, при которых историко-грамматическое направление выразилось уже настолько определенно, что их по справедливости можно считать праотцами этой школы. В школах Низибии и Эдессы, благодаря сродству арамейского языка, на котором говорили жители Месопотамии и Сирии, с еврейским, историко-грамматический метод возвышен был еще более. Этим же школам, направление которых было родственно направлению школы Антиохийской, принадлежит честь вне-

–542–

сения в экзегес лингвистического элемента⁸⁰⁶. Пользуясь историко-грамматическим методом толкования Св. Писания, Антиохийцы скоро увидели всю неустойчивость аллегорического метода Александрийской школы. Они видели, что Александрийцы чрез отбрасывание многих мест, через широкое применение типов Ветхого Завета и приспособление их к Новому, через тожество обоих Заветов ослабляют уважение к Св. Писанию и делу веры приносят слишком мало пользы и больше вреда. Это обстоятельство заставило их не только уклониться от крайностей аллегоризма, но и выступить в сильный антагонизм против мистическо-аллегорического толкования Св. Писания. Но при этом они держались мудрой меры и с правом допускали подле мессианских и типических пророческих мест разумные и полезные к назиданию верующих аллегории. С таким умеренным характером мы видим экзегес у

Диодора Тарсийского, впервые приведшего историко-грамматический метод толкования в самую точную определенность и придавшего ему научный характер. Но самым видным представителем Антиохийской школы был Феодор Мопсуетский. Правда, его полемика с александрийским аллегоризмом и мистицизмом Оригена привела его к холодно-рассудочному направлению – рационализму, который ввел его в некоторые крайности, так, например, он видел в Ветхом Завете только одно историческое и не признавал почти никакого отношения его к Новому Завету. Но, несмотря на эти крайности в понимании Слова Божия, Феодор оказал не малые услуги историко-грамматическому методу толкования Св. Писания. При нем Антиохийская школа настолько возвысилась, что пригодность историко-грамматического метода начала сознаваться не только в греческой церкви, но и в латинской, и разумный экзегес начал с успехом пробиваться сквозь всеобщее почти увлечение аллегоризмом⁸⁰⁷.

Итак, мы отметили два главные направления в толковании Св. Писания, существовавшие во времена Исидора Пелусиота⁸⁰⁸. Эти два направления двух противоположных экзегетических школ по-видимому не могли одинаково повлиять на Исидора, предпочтение одному из них надо было дать. Вопреки ожиданиям, симпатии Исидора склонились на сторону Антиохийцев. Поворот в эту сторону, тогда как естественнее было, склониться к спиритуалистическо-мистическому методу Оригена, учение которого было в таком почете на родине Исидора, по мнению некоторых ученых, как древних, так и новейших, обусловливался решительным влиянием на последнего св. Иоанна Златоуста⁸⁰⁹. Так историк Никифор Каллист прямо называет Исидора учеником Златоуста: „*Ἰσίδωρος ὁ τοῦ Πηλουσίου Νίλος, – διδασκάλῳ τῷ μεγάλῳ Χρησάμενοι*“⁸¹⁰; и еще: „*ὅτε τοῦ Πηλουσίου Ἰσίδωρος, καὶ Μάρκος Ἰωάννη τῷ πάνυ μαθητεύθεντες*“⁸¹¹. С Никифором Каллистом согласны и другие ученые, каковы: Baronius, Natalis Alexander, Caveus, Fabricius и некоторые другие⁸¹². По сообщению Kihn'a, который разделяет Антиохийскую школу на три периода⁸¹³ и относит нашего экзегета ко второму периоду, преп. Исидор не

только не только знал Златоуста по его творениям, но был его личным слушателем в Константинополе⁸¹⁴. Кроме того из писем Исидора видно, что он был очевидцем несправедливого суда Феофила над Златоустом и знал всю его судьбу. В письме к Кириллу Александрийскому Исидор желает ему быть чуждым двух недостатков Феофила – пристрастия и ненависти и не произносить необдуманных приговоров, подобно тому, „как Феофил явно излил неистовство свое на богоносного и боголюбивого Иоанна“⁸¹⁵; а в письме к Симмаху на просьбу последнего сообщить ему печальную историю Златоуста, он отвечает: „затрудняюсь пересказать тебе это. Ход дела сего превышает ум“. Здесь ясно видны его симпатии к Златоусту, которого он всячески защищал. Египет, осудивший во главе с Феофилом св. Иоанна, поступил в этом так же незаконно, как и тогда, когда он „отверг Моисея и

–545–

принял фараона, наносил удары смиренным, притеснял трудящихся, строил города и лишал платы строителей“. Тут же он обличает Феофила Александрийского, этого „неистового любителя камней и поклонника золоту“, окруженного такими, какими является и он, отступниками, участниками в низвержении с кафедры великого „боголюбца и богослова“, и виновника его горестной кончины⁸¹⁶.

О писаниях св. Иоанна Златоуста преп. Исидор отзывается не иначе, как с восторгом. В письме к Ираклию, которого между прочим Исидор укоряет и обвиняет в невежестве и лени за то, что он не знал писаний всепремудрого Иоанна, слава которых „достигла и моря“, он говорит: „кто не восхищался его писаниями? Кто из рожденных после него не воздавал благодарения Божью Промыслу, что родился после него, и не отошел, не изведав божественной цевницы, усвоившей себе Орфеев склад, по превосходству изрекаемого справедливо делающийся невероятным“. Своими писаниями Златоуст „не зверей соделывал уловимыми божественною мусикиею, но укрощал зверонравных людей, смягчая их свирепость и приводя в кротость и согласие“. Действие Златоустовых писаний было таково, что „и волки и агнцы не видом, но нравом

примирившись между собою, совокупились во едино⁸¹⁷. Об языке писаний Златоуста Исидор говорит: „язык досточтимого Иоанна, красота его мыслей и изобилие доводов приводили в изумление“ самого Ливания, известного своим красноречием. В доказательство этого Исидор приводит письмо Ливания к Иоанну, в котором Ливаний слово Иоанна называет „многовещим и прекрасным“ и говорит о том изумлении и одобрении, какое вызвало чтение Иоаннова слова. Святой Иоанн, по мнению Исидора, в слове превзошел всех других знаменитостей, так как он один „усвоил себе аттическую речь и был учеником Златоуста и пользовался его сочинениями, но даже выписывал их в своих письмах⁸¹⁸. Кроме этих

—544—

внешних свидетельств, мы имеем не мало данных в писаниях самого Исидора, подтверждающих то положение, что последний был учеником Златоуста. В письме к Кассиану⁸¹⁹ Исидор напоминает ему, как они слушали Златоуста, а в письме к диакону Исидору рассказывает об одном святом муже, которого он встретил и слушал его речи, и описывает внешний вид его при произнесении проповеди и влияние на слушателей: лицо этого мужа, когда он поучал, было страшно и полно мудрости. Много было в его слове острот, а нависшие над очами брови выражали смысл поучений; и весь он, так сказать, дышал назидательностью, смотрящим на него внушая сильную любовь к божественной мудрости⁸²⁰. Нарисованный здесь Исидором портрет проповедника едва ли может быть отнесен к кому-либо другому, как не к св. Златоусту. По крайней мере не известно, слушал ли еще чьи проповеди св. Исидор, кроме проповедей Златоуста, а потому едва ли этот портрет мог быть списан с другого какого-нибудь оригинала. Есть известие, что Исидор говорил с такою ясностью, какая была ли у кого другого⁸²¹. Так же восторженно Исидор отзывается о книге Златоуста „О священстве“, знакомство с которой видно из письма к

—546—

Евстафию, где он говорит о священстве⁸²². „Послал я тебе книгу, — говорит Исидор, — которую просил ты, и жду от тебя

плода ее“. И дальше высказывает то впечатление, которое произвела на него эта книга Златоуста. „Нет, – замечает он, – такого сердца, на которое не подействовало бы чтение этой книги и не уязвило бы его божественною любовью... Так тонко и сжато сочинил ее мудрый истолкователь Божиих тайн, – это око византийской и всей на земли Церкви, что все и священствующие по Богу, и исправляющие обязанность священства нерадиво находят в ней и свои преспеяния, и свои преткновения“.

Толковательные творения св. Златоуста более других занимали Исидора, и о них он писал свои впечатления. Так о толковании св. Иоанна на послание апостола Павла к Римлянам Исидор говорит, что в нем „наипаче заключается сокровище мудрости премудрого Иоанна“..., так что, „если бы богомудрый Павел избрал аттический язык для объяснения самого себя, то не иначе бы протолковал, как и упомянутый выше достославный муж: так толкование его украшено и мыслями, и изяществом, и точностью выражений“⁸²³. А в письме к пресвитеру Дидиму Исидор характеризует св. Иоанна, как „сильного в дознании смысла в писаниях Евангелистов“⁸²⁴. Многие места толкований преп. Исидора Слова Божия весьма сходны, а другие прямо заимствованы почти целиком у св. Златоуста. Так толкование Исидора⁸²⁵ Мф.1:25 „и не знаяше ея, дондеже роди сына своего первенца“ – очень сходно с толкованием того же места у Златоуста⁸²⁶. Оба экзегета одинаково останавливаются на выяснении термина „дондеже“ и пользуются для этого одним и тем же методом, приводя почти одни и те же примеры из Писания. Такое же сходство в толковании Мф.2:9 – „и пришедши (звезда) ста вверху, идеже бе отроча“⁸²⁷. Сравнение иудеев с „рождениями ехидны“

–547–

(Мф.3:7), как по Исидору, так и по Златоусту взято из образа ехидны, убивающей при рождении свою мать.

Златоуст.

Исидор.

„Справедливо назвал Иоанн фарисеев, Иоанн назвал иудеев порождениями ехидны. Подобно тому, рожденьями как это животное убивает мать, его ехидновыми, ибо

рождающую, и является на свет, как говорят, что ехидна, говорят, разгрызая у ней чрево⁸²⁸. рождаясь, угрызает матернюю утробу⁸²⁹.

Так же одинаково объяснение у Исидора и у Златоуста слов Спасителя о хуле на Духа Святого (Мф.12:32)⁸³⁰, слов апостола Павла „вы есте тело Христово“ (1Кор.12:27)⁸³¹. Подобных примеров одинакового толкования Слова Божия у Исидора и Златоуста можно привести не мало. Лучшей иллюстрацией для такого заключения может послужить сличение греческого текста творений преп. Исидора и св. Златоуста. Приведем одно такое сравнение.

Златоуст.

В IV беседе на послание к Римлянам Златоуст говорит: „οὐ γὰρ ἀπὸ τῶν νοσοῦντων, ἀλλ’ ἀπὸ τῶν ὑγιαίνοντων δεῖ φέρειν τὰς ψήφους“.

Исидор.

В письме к схоластику Ниламмону Исидор говорит: „οὐ γὰρ ἀπὸ νοσοῦντων, ἀλλ’ ἀπὸ τῶν ὑγιαίνοντων χρή λαμβάνειν, τὰς περὶ τῶν πραγμάτων ψήφους“⁸³².

Те же слова в несколько иной перефразировке встречаются у Исидора а) в письме к пресвитеру Евдемону: „οὐ γὰρ τοῖς τῶν νοσοῦντων ἔπεθαι ψήφους, ἀλλ’ ἀπὸ τῆς τῶν ὑγιαίνοντων κρίσεως λαμβάνειν

—548—

τὰς ἀποδείξεις“⁸³³ и б) – в письме к трибуну Серину: „ἀλλὰ γὰρ τοῖς ἐχέφρονας, μὴ ἀπὸ τῶν ἀρρώστούντων, ἀλλ’ ἀπὸ τῶν ὑγιαίνοντων λαμβάνειν τὰς ψήφους“⁸³⁴.

Все приведенные примеры сходства в толковании Слова Божия у Исидора и Златоуста в достаточной степени говорят за то, что преп. Исидор высоко ценил святого Златоуста, как своего учителя, и пользовался его творениями, заимствуя из них не только отдельные мысли и выражения, но и целые фразы. Эта зависимость Исидора от Златоуста особенно сказалась в его толковательных творениях. Но прежде чем говорить о том, как толковал Исидор Священное Писание, какая его связь с Антиохийцами и в частности с св. Иоанном

Златоустом, как одним из лучших представителей направления Антиохийской школы, мы изложим его взгляд на Св. Писание вообще.

II

Взгляд преп. Исидора на Св. Писание и его происхождение. Богодухновенность, нравственный характер, цель и содержание Священного Писания. Его единство, единство Заветов и их различие. Общие исагогические воззрения св. Исидора

Причиной появления Священного Писания, по мнению преп. Исидора, было нравственное падение рода человеческого вообще и народа иудейского в частности. Оно появилось вследствие „коварства народа иудейского, его падения и нечестия, когда он стал неспособным без всякого посредника воспринимать волю Божию, как это было, например, у Ноя, Авраама, Иова. С этими праведниками и вообще с древними Бог без письмен непосредственно беседовал, ибо находил их ум чистым и достойным научения без посредника“⁸³⁵. Таким образом писанное Откровение развилось впоследствии, раньше же оно распространялось

—549—

путем устного предания. Нужда в писанном сказалась со всею очевидностью и в Новом Завете. Правда, богомудрым апостолам, вместо письмен, была обетована Господом благодать Святого Духа, которая должна была „вспомнить все“ (Ин.14:26), но так как „время бежит подобно быстротечному коню“ и многие в Новом Завете сошли с верного пути, то опять необходимо было возобновить письмена, посредством которых люди шли бы к добродетели. Иметь нужду в письменном большая вина со стороны христианина, но она усугубляется еще тем, что христианин очень часто нерадиво относится к писанному, чем увеличивается и вина его, и наказание⁸³⁶. В этих замечательных словах преп. Исидор рассуждает, как истинный подвижник-аскет, стремящийся основать всю свою жизнь на словах св. Писания. Нерадивость и беспечность к Слову Божию им строго осуждается. Нужно также заметить, что эти рассуждения преп. Исидора о происхождении и необходимости Священного Писания почти до буквальности сходны с такими же

рассуждениями Златоуста, которыми он начинает свои беседы на Евангелие Матфея⁸³⁷. Ясно, поэтому, что преп. Исидор, говоря диакону Исидору о происхождении и цели Св. Писания, имел под руками означенный труд Златоуста и им пользовался.

Из приведенных рассуждений св. Исидора о происхождении Священного Писания со всею очевидностью вытекают два его учения: а) учение о богодухновенности Св. Писания и б) – об его назначении, или цели.

Священное Писание богодухновенно. На Св. Писание преп. Исидор смотрит, как на продукт Божественного воздействия на человека, как на произведение Святого Духа, „божественного и чистого ума“. Авторы божественных книг писали под непосредственным водительством Духа Божия⁸³⁸. Так, о словах евангелиста Иоанна – „в начале

–550–

бе слово“ (Ин.1:1) Исидор говорит, что они были предвозвещены „богословом и боголюбцем“ под прямым и непосредственным воздействием Святого Духа⁸³⁹. Павел беседовал с Господом, Который преподавал ему сверхъестественные уроки, „показывая, что небесна та проповедь, которая будет поручена ему“⁸⁴⁰. То же Исидор говорит и о ветхозаветных писателях священных книг. Разумнейший Соломон был умудрен Богом, ведение Которого бездна⁸⁴¹. Вдохновенный Богом Моисей изрек по избрании Иисуса Навина: „пророка вам воздвигнет Господь“⁸⁴². Божественным происхождением Священного Писания объясняется у Исидора чудесный факт распространения по всему миру учения, содержащегося в священных книгах, а также превосходство их над произведениями языческих писателей, поэтов и философов⁸⁴³. Книги язычников, рассуждающих о религии, содержат басни, достойные презрения. Между тем Священное Писание, как божественное произведение, исполнено истин высоких, внушающих высокое уважение. О богорождениях, напр., учат во многих книгах и разном духе Орфей, Гомер, Гезиод и др. Христианская же религия изложена в двух книгах, из которых одна носит название Ветхого Завета, а другая – Нового. Но что последние две книги более истинны,

чем первая – это очевидно для каждого прочитавшего их⁸⁴⁴. Богодухновенность и божественность Священного Писания видна у Исидора и там, где он говорит, что Св. Писание есть божественный закон, принесенный людям с неба⁸⁴⁵, что оно включает в себе небесные догматы⁸⁴⁶, а также и там, где Исидор священным писателям усваивает разные эпитеты. Так апостола Павла он называет „точнее всякого ведущим небесное“⁸⁴⁷, „сокровищницей божествен-

–551–

ных тайн“⁸⁴⁸, „богомудрым сосудом избрания“⁸⁴⁹; Моисея – „священнотайником“⁸⁵⁰, „боголюбивым“⁸⁵¹; Давида – „божественнейшим“⁸⁵² и т.п. Итак, Священное Писание – божественно, но оно написано для людей великими мужами и поэтому не исключает из себя человеческого. Но, по Исидору, если и приносится в Священное Писание человеческий элемент, то его тем не менее нужно относить к божественной первопричине⁸⁵³.

Как богодухновенное и божественное, Священное Писание имеет свою цель утвердить человека в добродетели и дать ему спасение. Священное Писание есть путь ко спасению и всё, написанное в нем, написано для нашего исправления⁸⁵⁴. Учение, которое Иисус Христос передал людям и которое апостолы словом и письмами сообщили многим, есть лестница, возводящая нас к Богу⁸⁵⁵. Св. Писание есть духовное зеркало, которое не только не показывает наше нравственное безобразие, но, если мы пожелаем, изменяет его в красоту⁸⁵⁶. Священное Писание есть правило истины. Оно внушает прямую, твердую, непоколебимую, непреклонную веру в Бога⁸⁵⁷. Оно полагает, что во всех людях должна быть вложена ясная, твердая, непоколебимая вера в Бога и поэтому оно говорит о надежде тех, которые в опасности, сообщает доброе настроение ведущим дела свои успешно, утешает несчастных и усиливает страх в грешниках, „чтобы не по имени только уразумели Бога, но уразумев, что Бог – Творец, Царь, Правитель, Промыслитель, Попечитель, избегали худого и возлюбили добродетель“⁸⁵⁸.

Будучи божественным, Священное Писание отличается глубиной своего содержания, неисчерпаемым богатством

–552–

мыслей, особенной красотой и чистотой. Слово Божие Исидор уподобляет цветущим лугам, покрытым чудными, чистыми цветами, впоенным небесным нектаром. Достаточно, – говорит он, – одного только произнесения богодухновенных Писаний, чтобы приводить в изумление и удивлять людей высотой прочитанного⁸⁵⁹. Правда, не для всякого человека Священное Писание является ясным и кажется божественным. Для людей, не любящих прекрасного, священные письма кажутся простыми письмами⁸⁶⁰. Устами богодухновенных писателей возведено человечеству высшее учение о нравственности. Св. Писание есть чаша словес, которую Премудрость Божия растворила не медом, не млеком, не вином, но назиданием и любомудрием; которая во вкушающих из нее возбуждает стремление к добродетели и благочестию, которая содержит в себе не ухищрения, не лжеумствования, но деяния мужей славных и именитых, уподобляясь которым в делах и словах, можно приобрести лепоту добродетели⁸⁶¹. Священное Писание есть источник исцелений от разных душевных болезней и ран. Священные письма суть врачество против разного рода грехов⁸⁶², с помощью их можно узнать и все болезни и все средства избавления от них⁸⁶³. Божественная мудрость, – говорит Исидор, – прогоняет порок и незнание и влагает разумение и знание⁸⁶⁴.

Если Священное Писание есть путь ко спасению, то для того, чтобы узнать этот путь, нужно читать его. Чтение Св. Писания, – говорит Исидор, – есть путь ко спасению⁸⁶⁵. Читать слово Божие нужно как можно усерднее и чаще, невзирая на хитрость и козни диавола, непозволяющего человеку увидеть

–553–

сокровище, чтобы приобрести богатство⁸⁶⁶. Богомудрый Павел, – пишет Исидор, – и сам занимался чтением и своего ученика побуждал к тому же, сказав ему: „внемли чтению“ (1Тим.4:13)⁸⁶⁷. В письме к грамматiku Офелию Исидор советует ему делать увещание приходящим детям и читать им Писание о

добродетели и целомудрии, чтобы их занимала не только одна забота об образовании, но и украшение себя добрыми нравами⁸⁶⁸. Следовательно, Слово Божие, по взгляду Исидора, должно иметь своею целью нравственное исправление людей. Читающий Писание, – говорит Исидор, – должен не только исполняться любовью к божественной мудрости, но и на деле осуществлять ее, тем начавши „приличный образ жизни“⁸⁶⁹. Такое отношение к Слову Божию тем более необходимо, что оно может избавить от заблуждений; и наоборот, невнимание к Писанию является источником заблуждений⁸⁷⁰.

Божественным происхождением Священного Писания обуславливается внутреннее единство, гармония Библии и гармоническое сочетание двух Заветов – Ветхого и Нового. Учение преп. Исидора об отношении Заветов, таким образом, начинается с того, что он прежде всего выставляет на вид согласие их. Между Заветами существует полное согласие прежде всего в содержании их. Всякий внимательно прочитавший Библию найдет, что в Ветхом Завете предсказано всё то, что содержится в Новом... Сын Божий к Закону и Пророкам не привнес никакой новизны догматов, но привел только в исполнение предсказанное о нем древле⁸⁷¹. Поэтому-то все сторонники Закона и противники Евангелия, считающие его чем-то новым по сравнению с Законом, могут на основании изречений Закона вынести заключение об истинности догматов благодати и внутреннем согласии Заветов⁸⁷². Сомневающимся в согласии Заветов Исидор советует

–554–

обратить особенное внимание на тот факт, что Спаситель очень часто приводит свидетельства из Ветхого Завета и истину догматов благодати Он подтверждает изречениями из самого Закона и тем свидетельствует о полном согласии между собою Заветов⁸⁷³. Известен ответ, рассуждает Исидор, Спасителя вопрошавшим его иудеям о том, почему Моисей дозволил давать женам книгу распутную (Втор.24:1). Христос, – говорит он, – отвечая на этот вопрос, „не только не укорил Моисея, но защитил его, обратив вину на иудеев, ради которых и Моисей принужден был взирать на то, что прилично естеству, и

дозволить отпускать от себя супругу, ибо изрек: „*Μοιсей по жестокосердию вашему*“, т.е. по вашей непокорности и по вашему своевольству „*повеле вам пустить жены ваша; изначала же, – говорит Христос, – не бысть тако*“. (Мф.19:8)⁸⁷⁴.

Есть указание в творениях преп. Исидора на то, что учение об единстве и согласии Заветов он дает, полемизируя с еретиками маркионитами („маркионова хула“), отвергавшими это согласие и пытавшимися привести во вражду два Завета, выдумывая, будто бы „Христос чужд закону“. В письме к Пансофию св. Исидор указывает на то, каким образом эти еретики выводят свое учение о противоположности и враждебности Заветов. К такому учению еретики, по мнению Исидора, приходят потому, что отсекают самое родословие, от Давида и от Авраама приводящее ко Христу, и через изменение слов Господа: „*не приидох разорити закон, или пророки*“ – (Мф.5:17) в такое Сочетание: „приидох разорити, но не исполнити“⁸⁷⁵. В другом месте⁸⁷⁶ Исидор полемизирует с еретиками манихеями, „осуждавшими Ветхий Завет“. Против них он замечает, что так как Законоположник обоих Заветов – и Ветхого и Нового один и тот же (*παλαιᾶς καὶ καινῆς διαθήκης εἰς νομοθήκης*), то оба они равны и согласны. Далее, единство Заветов Исидор видит в едином

–555–

их Законодателе. Исидор говорит, что Сам Господь для того, чтобы показать согласие Заветов и что Он есть их Законодатель, повелел исцеленному прокаженному идти в храм и принести предписанный законом дар⁸⁷⁷. Для показания происхождения Заветов от одного Законодателя, Исидор приводит следующие сравнения. Как в период законный, рассуждает Исидор, Бог говорил из среды огня, так и после воскресения Господа Дух Святой дан был апостолам в огне для того, чтобы в обоих Заветах был познаваем один Бог⁸⁷⁸. Как луна и солнце, – говорит он, – имеют одного Создателя, так точно один Законоположник Ветхого и Нового Завета, указавший всё премудро, полезно и соответственно времени⁸⁷⁹. И Ветхий и Новый Завет установлены Христом⁸⁸⁰.

Но при всей гармонии и согласии Заветов Исидор удерживает и различие между ними, отдавая Новому Завету превосходство над Ветхим. Превосходство Нового Завета перед Ветхим преп. Исидор, во-первых, усматривает в том, что последний имел по отношению к первому предваряющее, подготовительное значение. Ветхий Завет предварил Новый, как утренняя заря предваряет восход солнца. И как с восходом солнца меркнет сонм звезд и исчезают тени на востоке, так и когда воссияла евангельская премудрость, окончилось детоводительство закона⁸⁸¹. „Учение закона и пророков суть предуготовительные уроки нового и евангельского любомудрия“; это „новое любомудрие значительно возвышеннее древнего совета, как данного младенцам“⁸⁸². Так, например, в Ветхом Завете „естество Божие не было именуемо“: когда Иаков боролся с Богом и спросил Его имя, то услышал ответ: *вскую вопрошавши имене Моего?* (Быт.32:29), потому что „не закону и не до закона живущим возможно дознать это“, то есть Имя Божие⁸⁸³. Ветхозаветные учения дают законы

–556–

руке, а Евангелие – душе. Они исправляют и направляют деятельность, а Евангелие – сердце. Они подобны учителю грамматику, а Евангелие – высокому философу⁸⁸⁴. Ветхий Завет носил тень Нового, имел по отношению к нему прообразовательное значение; Завет же Новый просиял истиною вещей и догматов⁸⁸⁵. Догматы, которые в законе Моисеевом и у пророков были прикровенны в типах (*ἢ μὲν γὰρ τυπικοῖς ἐκρῆτο προστάγμασιν, ἡ δὲ τοῖς ἀληθέσιν ἔλαμψε πράγμασι τὰ καὶ δόγμασι*) и символах (*μάθε παρ’ αὐτοῦ νομοθετήσωντος Μώσεως φημί, τοῦ διὰ σκιῶν καὶ συμβόλων τὴν ἀλήθειαν ὑπογράψαντος*)⁸⁸⁶, в Евангелии раскрыты полно и совершенно; в нем открыта истина, сокровенная в законе⁸⁸⁷.

Во-вторых, превосходство Нового Завета пред Ветхим Исидор видит в его абсолютном нравственном законе. Уже тот факт, что ветхозаветный закон был дан людям младенчеству, несовершенным, говорит за то, что он ниже евангельского закона, который был дан тогда, когда совершилась „полнота лет“. Словами „ὅτε ἤμην μήπιος,...

ἐφρόνουν ὡς νήπιος“ (1Кор.13:11) апостол Павел, по мнению Исидора, именно указывает на свое младенчество, на свою жизнь под законом, вдали от Евангелия и благодати⁸⁸⁸. Ап. Павел, несмотря на свое тщательное исполнение закона до своего обращения ко Христу, всё-таки был таким лицом, в котором „ведение обучения Божия было младенческое, как бы прикровенное сению и неясно усматриваемое“⁸⁸⁹. Преп. Исидора спрашивали: „если закон, как данный младенцам, есть нечто младенческое, то почему же и первоначальное учение о Христе опять есть младенчество, по слову Апостола: *„млеко вы напоих, а не брашном: ибо не уможасте“*. На это Исидор отвечает: „евангельское слово, прирав от закона младенцев и не имея возможности преподавать им чистое и всесовершенное ведение, во всей полноте показать

–557–

им открываемую в нем истину превосходящих ум тайн, снова пользуется законом для утверждения и убеждения обучаемых им, из закона представляя свидетельства о совершенных догматах. Так Павел, заключает Исидор, напоевает млеко новорожденных людей Господних, премудро обучая их совершенству младенчеством закона“⁸⁹⁰. „Закон (т.е. ветхозаветное законодательство), – говорит Исидор, – ограничивает человеколюбие одними единоплеменниками, а Евангелие распространяет и на иноплеменников. Закон повелевает любить друзей, а Евангелие обязывает любить и врагов. Закон, как детям, предписывает правила, а Евангелие, как любомудрым, предлагает сверхъестественные учения“⁸⁹¹. „Закон наказывал за совершение и последствия греха, а Евангелие запретило даже начало зла – пожелание, как готовность к совершению греха“⁸⁹². Закон осуждает только за дело, а Евангелие даже „за одно преднамерение, строгость суда, таким образом, простирая на все, даже и на глубину мыслей“⁸⁹³. Моисей дал правила для действий, а Христос – для мысли. Посему закон Моисеев называется плотским (*σαρκικός νόμος*), внешним законом, а закон Иисуса Христа – внутренним, законом духа (*νόμος τοῦ πνεύματος*)⁸⁹⁴. Поэтому-то Христос, изгоняя торгующих из храма, и сказал: *„ἄρατε ταῦτα ἐντεῦθεν“*

(Ин.2:16), т.е. „не нужно более кровей; бескровное дарую отпущение грехопадений; с этого времени хочу, чтобы умиловляем был единый Дух, закон плотский исполнен, да возобладает закон Духа, да будет положено начало спасения“⁸⁹⁵. Наконец, различие обоих Заветов и превосходство Нового пред Ветхим, по Исидору, заключается в универсальности первого. Закон Моисеев был дан одним Иудеям, а учение Христа – всему миру⁸⁹⁶. Таков взгляд преп. Исидора на Новый и Ветхий Заветы, их единство и различие.

–558–

Преп. Исидор был знаток Священного Писания. Он прекрасно знал текст священных книг, их содержание, исагогику каждой книги Библии. Мало того, он знал Писание во множестве списков и мог сличать разные переводы и рукописи⁸⁹⁷. О книге Бытия, ее цели и содержании он говорит: священнотаинник Моисей хотел предложить в своем писании не интересную только для чтения историю, но, так как он готовился быть законодателем, то прежде указывает Творца и Судию вселенной, чтобы не частям мира люди воздавали божеские почести. „Потом, сказав о наградах праведным и о наказаниях грешникам, приступил, наконец, к законоположению, чтобы совершившимся уверив и в будущем, послушных ему призвать к благочестию и справедливости“.⁸⁹⁸ Интересно рассуждение Исидора о книге „Псалтирь“ – частнее о происхождении различия в надписании псалмов. „Когда песнотворец, пишет Исидор, сам пел, тогда псалом надписывался „песнь Давиду“ (*ὡδὴ τῷ Δαβίδ*). Когда же пел он сам, а песнь сложил другой, или же другим пета была песнь о нем самом и, прославляем был в песни от него происшедший по плоти Христос, тогда надписывалось „псалом Давиду“ (*ψαλμὸς τῷ Δαβίδ*).⁸⁹⁹ Ибо не все песнописцы пели, и не все поющие слагали песнопения: но они делали одно, другие – другое, а иные – то и другое, как Божественный Дух уделял на пользу каждому“.⁹⁰⁰ Порядок расположения в Библии трех книг Соломоновых – Притчей, Екклезиаста и Песни Песней, по Исидору, обуславливается их внутренним содержанием. Первая учит нравственной добродетели, вторая показывает „суетность труда

увлекающихся житейским“, а третья излагает „любовь к божественному в душе, обученной сказанному выше“. Поэтому должно читать сначала книгу Притчей, затем Екклесиаст и, наконец, Песнь Песней. Чтение этих трех книг в означенном порядке должно соответствовать духовному росту читающего. „Кто,

—559—

став учеником приточника, пишет Исидор, преуспел в нравственности, тот, приступая к Песни Песней, не поползнется уже в любовь плотскую и обычную, но воспарит к Пречистому и Божественному Жениху, Который соделывает блаженными уязвленных к нему любовью⁹⁰¹. — Из других ветхозаветных книг Исидор упоминает о книге Иова⁹⁰² Юдифь⁹⁰³, толкует также историю Сусанны⁹⁰⁴, видение четырех зверей (Дан.7)⁹⁰⁵. В своих творениях он пользуется всеми новозаветными книгами, за исключением соборных посланий ап. Иоанна и послания ап. Павла к Филимону. Из ветхозаветных книг у него не упоминается книга Руфь, пророка Наума и пр. Софонии.

Преп. Исидор интересовался текстом священных книг, его чистотой и неповрежденностью. Но он допускал некоторую поврежденность священного текста. Напр., в словах 1Тим.4:3 — *„возбраняющих жениться, удаляться от брашен“* — по его мнению, могла произойти ошибка „в одной букве или черте“, именно в глаголе *„ἀντέχεσθαι“*, вместо которого могли писать *„ἔχεσθαι“* или *„ἀπέχεσθαι“* и тогда данное место нужно читать так: *„возбраняющих жениться держатися брашен“*⁹⁰⁶. В другом месте Исидор пытается объяснить причину порчи св. текста. По его мнению, порча св. текста могла быть совершена по невежеству; напр., в словах апостола: *„завет бо в мертвых известен есть: понеже ничесоже (μή ποτέ) может“* — по взгляду Исидора слово „ничесоже“ (μή ποτέ) через прибавление некоторыми, может быть по невежеству, одной черты к одной букве сделано из слова „не тогда“ (μη τότε). Такое чтение нашел Исидор, как сам говорит, в древних списках⁹⁰⁷. Иногда, рассуждая о поврежденности или целостности св. текста, Исидор бывает очень осторожен, сам не высказывая определенного мнения, а предоставляя его решению других. Так, в письме

к диакону Феологию, отвечая тем, которые утверждали, что в словах апостола *„не точию сами сия творят, но и соизволяют творящим“* (Рим.1:32) видели поврежденность текста, Исидор говорит: „а я не утверждая, что апостольские книги повреждены в этом месте, и не нападая на невыразумевших, но сказав, что думаю, предоставляю приговор будущим читателям“⁹⁰⁸. В то же время в письмах Исидора встречаются и такие места, которые говорят и о непогрешимости Св. Писания, в которых святой отец отрицает присутствие в Слове Божиим каких-либо противоречий; (впрочем, в таких местах Исидор трактует больше об единстве Св. Писания и отсутствии в нем противоречий скорее внутреннего – идеального свойства, чем внешнего – текстуального). Так, напр., Исидор устраняет видимое противоречие между евангельскими изречениями – „горе вам, книжницы и фарисее лицемери“ (Мф.23:13) и „аще не избудет правда ваша паче книжник и фарисей“ (Мф.5:20)⁹⁰⁹, также – между словами Спасителя; „не пецытеся, како или что возглаголете“ (Мф.10:19) и советом апостола Петра – „готови присно к ответу“ (1Пет.3:15)⁹¹⁰.

Преп. Исидор не берет на себя труда решать вопрос о каноническом достоинстве той или иной книги Священного Писания. Вообще он не считал нужным доказывать научным путем богодухновенность Священного Писания, ибо это казалось ему ясным и без доказательств. Истинным критерием для определения канонического достоинства той или другой книги Св. Писания Исидор считает ее церковное употребление. Только то Писание, которое находится в Церкви, он считает каноническим, ибо только в Церкви может быть Священное Писание. Он говорит: „предлагаемые в церкви Божией и переплавляемые Божественным Духом истины принимай, как чистое золото. А что вне церковного употребления, то, хотя бы и заключало в себе нечто внушающее уважение, предоставь отыскивать и блюсти непричастным твоих подви-

гов⁹¹¹... Впрочем, Исидор признаёт „прекрасным и достойным одобрения и похвалы всякое писание, имеющее в виду благочестие“⁹¹². Естественно, поэтому, думать, что он не чуждался и апокрифических „благочестивых“ писаний и даже верил им; так, например, дочь Иеффая он называет Сусанной, между тем как из Библии ее имя неизвестно⁹¹³. Священное Писание он называет „Божественным глаголом“, „Священным Писанием“, „Божественным Писанием“, или просто „Писанием“. „Ветхим и Новым Заветом“, „Законом“ – применительно к Ветхому Завету, „Евангелием“ – применительно к Завету Новому.

Иеромонах Иоасаф
(Окончание следует)

Виноградов В.П. Жития древнерусских святых как источник по истории древнерусской школы и просвещения: (Из заметок и наблюдений в области древнерусской агиологической литературы) // Богословский вестник 1915. Т. 1. № 3. С. 562–590 (2-я пагин.). (Начало.)

–562–

История русской школы и просвещения – мало разработанная область нашей исторической науки. В этой области очень мало установлено твердых научных положений. Исторические исследования дают здесь вместо фактов больше субъективные предположения, продиктованные предвзятыми тенденциями. Обстоятельных научных исследований, которые бы представляли общую историю русской школы⁹¹⁴ и просвещения, можно сказать, нет. Мы имеем только или общие характеристики школьного и просветительного дела на Руси или же частные характеристики отдельных представителей русского просвещения, отдельных периодов из истории русской школы⁹¹⁵. Особенно печально обстоит дело в отношении *древнерусской школы*

–563–

просвещения. Скудость показаний, которые даются на этот счет историческими памятниками, лишают историка возможности дать цельную и объективно-точную картину хода школьного и просветительного дела в древней Руси.

Характерную иллюстрацию того, как мало определенного и прочного дают для цельной истории русской школы и просвещения наши научно-исторические монографии, представляет вышедшая в 1900 году книга В.В. Григорьева „Исторический очерк русской школы“. Автор этой компилятивной книги использовал все важнейшие труды, относящиеся к его теме, и всё же его построения по истории древнерусской школы и просвещения обосновываются от начала до конца главным образом на „теории вероятностей“.

Характеризуя состояние русской школы и просвещения в домонгольский период, автор на первой же странице утверждает: „так как в это время (княжение Владимира Святого) для распространения и утверждения христианства была существенная потребность в священниках, то в школах обучались главным образом те из народа, которые подготовляли себя к священству. Обучившиеся книжному знанию священники в свою очередь должны были открывать школы при своих домах и обучать детей грамоте и этим содействовать распространению грамоты“⁹¹⁶. Всё это утверждение не имеет за собою ни одного прямого исторического свидетельства и есть простое предположение⁹¹⁷.

Сообщения автора о князях: Всеволоде Ярославиче, Романе Ростиславиче, Ярославе Владимировиче, княжне Янке, дочери Всеволода Ярославича⁹¹⁸, что они заботились об училищах и давали на них подаяния, основаны на показаниях Татищевской летописи, а те, по авторитетному мнению Е.Е. Голубинского, суть плод досужего вымысла самого Татищева⁹¹⁹. Поэтому решительное утверждение, что „русские князья вместе с своими приближенными из лиц высшего сословия, следуя примеру великого

–564–

князя Владимира Святого, ревностно заботятся о распространении грамотности, как в своих семьях, так и своем государстве, являются первыми водворителями образования на Руси и его главными двигателями: они повелевают открывать школы“... висит в воздухе, имея своей фактической основой только один пример Ярослава Мудрого. Еще беспочвеннее раскрытие роли духовенства в деле школьного образования. Уже с первого водворения образования на Руси, православное духовенство, говорит автор, является тем сословием, на которое падают по преимуществу все заботы о народном воспитании и обучении. Лица высшей духовной иерархии *дают наставления* учителям, содействуют открытию училищ... Главными же проводниками образования в народную массу являются православные священники, которые, обучившись книжному знанию, по приказанию великих князей, должны были

открывать при церквях школы и знакомить детей с учением книжным. Таким образом, кроме своих непосредственных обязанностей, как пастырей церкви, русскому духовенству, с первого его возникновения, поручается учреждение школ и учительство в них: приготовляя в своих школах будущих служителей церкви, обучая также всех желающих из народа грамотности и слову Божию, священно и церковнослужители являются первыми русскими народными учителями...⁹²⁰. Конечно, в этих словах очень хорошая, радующая благочестивое сердце русского читателя картина, но вот беда: откуда знает всё это автор?! Ни древнерусская летопись, ни другие памятники древнерусской письменности не говорят ничего такого. Всё это лишь предположения, которые выдаются за факты⁹²¹. Указывая значение монастырей, как главных рассадников книжного образования и письменности, автор утверждает: упражняясь в делах благочестия, иноки наставляли и всех приходящих в истинах веры и в христианской добродетели; для этой цели, между прочими средствами, они сами занимались книжным делом⁹²². Что

—565—

иноки занимались религиозно-нравственным учительством — это несомненный факт, но чтобы они *именно для этой цели* сами учились книгам — это неправда: они учились ради удовлетворения собственных духовных запросов, а выступление на дело учительства обуславливалось обстоятельствами, от них не зависевшими. Утверждая образовательное значение женских монастырей, автор ссылается только на мнимый факт, что св. Евфросиния Полоцкая († 1173), наученная книжному писанию, устроив монастырь, „сделала обучение грамоте одною из главных обязанностей инокинь“⁹²³. На самом же деле, из исторических источников мы знаем только, что Евфросиния бралась учить грамоте свою родную сестру, которую тут же и постригла в монахини⁹²⁴.

Перечисляя предметы школьного обучения, Григорьев наряду со чтением и письмом указывает и на церковное пение; но что он говорит по поводу этого последнего, не имеет ни

малейшего отношения к школьному обучению⁹²⁵. Демественники, о которых сообщает летопись, не имели никакого отношения к русской школе грамоты. По вопросу о дисциплинарных средствах автор черпает из сомнительных показаний Татищевской летописи о деятельности первосвященника Михаила, самое существование которого сомнительно⁹²⁶. По характеру своему, школы до монгольского периода автором определяются как частные „учебно-воспитательные заведения“⁹²⁷, но в подтверждение такой характеристики делается ссылка лишь на неопределенное показание летописи об устройении училища при Владимире. Столь же проблематичны и замечания Григорьева о книжном деле: „чтение книг и перевод их были любимыми занятиями великих князей, их семьи, лиц приближенных к ним и народа... изучение книг

—566—

божественных и составление с них списков – было главным занятием грамотных монахов“⁹²⁸. Изображая состояние школы и просвещения в после-монгольский период, автор присоединяется к воззрению митр. Макария и Е.Е. Голубинского что монгольское нашествие не имело рокового значения в судьбе русской школы и просвещения, но что то и другое оставались „всё на той же степени, правда не высокой, на какой были и до монголов“⁹²⁹. В характеристике образованности Московской Руси XV–XVII в. он принужден опираться только на авторитет проф. А.И. Соболевского⁹³⁰. Но утверждения А.И. Соболевского о широкой распространенности грамотности среди духовенства⁹³¹ высшего и низшего основываются по необходимости главным образом на аргументе *e silentio*: „мы не имеем вовсе указаний на существование неграмотных...“; а такого рода аргумент не является вполне твердым и решительным. Весьма проблематично общее утверждение относительно распространенности грамотности на Руси в XV–XVII веках: „то количество грамотных, какое было в Московском государстве в XV–XVII веках, казалось людям того времени вполне достаточным, и мы совсем не слышим ни от правительства, ни от частных лиц жалоб на недостаток в них;

равным образом мы не слышим ни от кого ни кому никаких похвал за простую грамотность, не замечаем, чтобы простая грамотность сколько-нибудь высоко ценилась⁹³². Все основания, приводимые в пользу этих положений, по необходимости, не имеют решительного характера. Отмечается „ряд указаний, что одно умение читать и писать в XVI и XVII веках многих не удовлетворяло“. Но один тот факт, что находились люди, которых простая грамотность не удовлетворяла, не может с решительностью доказывать, что вообще „простая грамотность не высоко ценилась“. Затем ссылаются на известные слова Геннадия, который идеалом

–567–

духовного лица ставит знание „силы божественных писаний и церковного порядка“, но не должно упускать из внимания, что Геннадий скорбит собственно не о том, что во время *не было таких идеальных духовных лиц*, а о том, что он *не мог найти* достаточно людей, которые были бы, по крайней мере, „грамоте горазды“; он жалуется, что вместо последних ему представляли для поставления „мужиков невежд“. Наконец, ссылаются на свидетельство жития св. Максима Грека. Но тот факт, что „Максим Грек был хвалим за то, что был „словесного любомудрия зело преисполнен, священные же философии до конца навывкл“, не в состоянии вполне обосновать заключение, будто „значение придавалось тогда *лишь* людям, вполне изучившим священное писание и святоотеческие творения и проникшим в их смысл, а сверх того, свободно владевшим церковно-славянским языком“. Из свидетельства жития Максима следует лишь то, что тогда *ценили* таких начитанных людей, но, чтобы тогда мало или вовсе не ценились менее начитанные люди, этого житие прямо не говорит. Наконец, что касается предположения, будто бы Московская Русь XV–XVII веков имела еще особые училища, специальные для тех подростков, которые предназначались в священники и в диаконы, то ни слова Геннадия и Стоглава, ни свидетельства жития Александра Ошевенского и грамматики Мелетия Смотрицкого не дают что-либо решительное в его пользу. Изучения „силы писаний и церковного порядка“ Геннадий и

Стоглавый собор могли требовать и от обычных школ, к типу которой несомненно принадлежала и школа дьяка „наказавшего добре божественным писанием“⁹³³ и преданием св. отец⁹³⁴ преп. Александра Ошевенского; Мелетий Смотрицкий знал и имел в виду древние обычаи, наверное не Московской Руси, а Литовской.

Необходимость новых изысканий в области первоисточников истории древнерусской школы и просвещения, таким образом, очевидна. Из этих первоисточников к числу наименее обследованных принадлежат *древнерусские*

—568—

жития святых. Литературных работ, специально посвященных обследованию древнерусских житий, как источника истории русской школы и просвещения, до сих пор русская ученая литература не имеет, хотя общее изучение памятников древнерусско-житийной литературы сделало уже серьезные успехи⁹³⁵.

Правда, ученые исследования по литературе древнерусских житий святых установили очень низкий взгляд на них, как на исторический источник. Три особенности житий обуславливают такой взгляд. Во-первых — сочинительство фактов, в смысле перенесения событий не только отечественной, но и древней церкви в жизнь другого лица⁹³⁶. Во-вторых, при истинности факта — одностороннее к нему отношение. „Дорожа лишь той стороной явлений, которая обращена к идеалу, биограф забывал о подробностях обстановки, места и времени, без чего для историка не существует исторического факта“⁹³⁷. „Часто кажется, что в рассказе жития таится меткое наблюдение, живая черта действительности; но при анализе остается одно общее место“⁹³⁸. Наконец, в-третьих, — преобладание формы над фактическим содержанием. „С житием в настоящем смысле слова считали неразлучной ту искусственную форму, которая установилась и господствовала в древнерусской литературе с XV века“. Отсюда, „в типическом образе святого, как он рисуется в житиях рядом с чертами индивидуальными, имею-

—569—

щими значение действительных фактов, легко заметить черты общие, однообразно повторяющиеся едва ли не в каждом житии⁹³⁹. Уже эти общие положения науки об исторической ценности житийного материала не оставляют места для особенно радужных надежд на извлечение из житийной литературы каких-либо ценных сведений о русских школах и просвещении. Но есть и еще более частные выводы, которые сводят всякие подобного рода надежды до ничтожного минимума. Оказывается, что именно тот период жизни святых, который наиболее важен для истории русской школы и просвещения, именно период детства и юношества наиболее страдал от неблагоприятных условий житийного творчества. Обзор источников житий дает заметить, что биограф очень редко имел одинаково полные сведения о всех периодах описываемой жизни. В житиях основателей монастырей такие сведения ограничивались большею частью временем жизни святого в монастыре. Вот почему рассказ о судьбе святого до этого периода в житиях особенно обилен общими местами и дает мало годного исторического материала⁹⁴⁰. Выводы исторической науки приводят здесь исследователя истории русской школы и просвещения буквально в отчаяние. „Редкий биограф, утверждает она, не начинал своего рассказа известием, что святой родился от благочестивых родителей и в известный срок духовно возродился крещением, и это известие нисколько не зависело от того, знал или не знал биограф что-нибудь о родителях святого. Таковы же описания юности святого и его первых опытов в иночестве, очень пространно и однообразно излагаемые в житиях: это – отвлеченные характеристики благонравной юности и строгого иночества вообще, а не черты из жизни Антония Сийского или Арсения Комельского; их содержание есть лишь развитие заглавия биографии, ибо без этих черт описываемая жизнь не могла бы стать предметом жития⁹⁴¹. Сюда принадлежат известия, „что святой, родившийся в глуши древнерусской деревни именно на седьмом году,

–570–

выучивается грамоте и 12 лет уходит в монастырь, внезапно увлеченный евангельскими словами о тех, кто оставляет родителей ради имени Христа, и биограф заносит это в рассказ, хотя бы ничего не знал о детстве святого⁹⁴². Несмотря на то, всё же задача рассмотрения житий святых в качестве источника для истории русской школы и просвещения не должна быть оставлена вовсе без внимания. Положим, что жития святых дают мало годного исторического материала, но в такой скудной материалом научной области, как история русской школы и просвещения, чрезвычайно важно всякое сведение, вносящее сколько-нибудь света в изучаемую сторону древнерусской жизни. Во-вторых, понятие „просвещения“ в применении к истории древней Руси не должно быть понимаемо только в узком смысле общего интеллектуального развития, знакомства с общеобразовательными науками и искусствами. Кроме такого просвещения, существует просвещение религиозно-нравственное, состоящее в усвоении правильных понятий христианской веры и жизни. Если по незнакомству агиографа с детским и юношеским периодом жизни святого, он не может дать сведений о школьной жизни последнего, то это нисколько не мешает вместо того при описании монашеского периода жизни святого обрисовать степень его просвещенности в первом смысле этого слова и значение в истории русского просвещения, понимаемого во втором смысле. Сведения последнего рода не могут быть вовсе опущены в содержании житий: ведь, святые подвижники, как руководители религиозно-нравственной жизни монахов ли, мирян ли, тем самым необходимо являются распространителями религиозно-нравственного просвещения. Отсюда, жития могут быть рассматриваемы в качестве источника истории религиозно-нравственного учительства преимущественно русского монашества. Особенно это должно сказать о том отделе каждого житийного повествования, который содержит „чудеса святого“, и который историческая наука признаёт наиболее ценным в историческом отношении⁹⁴³. Наконец, пусть многие сообщения имеют шаблонный характер, будучи

–571–

тождественны многим житиям, пусть некоторые сведения просто сочинены автором жития, но, ведь, и шаблон только тогда может удержаться, если он не идет вполне в разрез с наличной автору действительностью: но, ведь, и сочинять автор мог только путем такого или иного перенесения наличной действительности в область прошедшего. А если так, то жития, не выражая тех бытовых условий, при которых жило описываемое в них лицо, могут выражать те условия, при которых жил сам автор жития.

Все эти соображения и побудили нас при ознакомлении с древнерусскими житиями в качестве элементов Уставных Чтений⁹⁴⁴ собрать и документально выяснить характер тех замечаний, какие даются здесь по истории древнерусской школы и просвещения.

I.

Первый и основной вопрос, предъявляемый ко всякой школе, есть вопрос об ее типе. Ученые исследователи, предъявляя этот вопрос к древнерусской школе, дают неодинаковый ответ относительно двух периодов древнерусской истории: до-монгольского и после-монгольского. Относительно первого ученые мнения, как известно, расходятся. Одни ученые, во главе с Карамзиным, утверждают, что русская школа была во весь этот период общеобразовательной школой, дававшей научное просвещение. Другие склонны утверждать, что такого просвещения русская школа никогда не давала. Среднее место занимает между ними знаменитый историк русской церкви. Е.Е. Голубинский, утверждающий, что русская школа, хотя и давала научное просвещение, но лишь короткое время, в самом начале истории христианской Руси – при св. Владимире и его сыне Ярославе. Из литературы древнерусских житий к указанному спору имеют отношение три памятника: Киево-печерский Патерик, жития Евфросинии, княжны Полоцкой, и Евфросинии, княжны Черниговской.

–572–

В Киево-печерском патерике в житии Феодосия есть примечательное место: „и датися веля на учение божественных

книг единому от учитель, якоже и сотворив, скорее извыче вся грамматикия всем чюдится о премудрости и разума детища, и о скором его учении⁹⁴⁵. Это место приводится Е.Е. Голубинским в качестве возможного подтверждения его утверждения о неудавшейся попытке св. Владимира ввести на Руси истинное школьное образование⁹⁴⁶. Есть однако основания думать, что указанное место совершенно не может служить к подтверждению мнения проф. Голубинского. Дело, во-первых, в том, что выражение „грамматикия“, под которым Е.Е. Голубинский понимает „все науки“ возможно, не принадлежит автору жития, а есть позднейшая случайная поправка слова „грамоты“. По крайней мере, в древнейшем списке жития Феодосия, принадлежащем XII веку, вместо выражения „вся грамматикия“, стоит „вся грамоты“⁹⁴⁷. Одна из отрицательных инстанций признавала самим проф. Голубинским. Это именно то обстоятельство, что нельзя положительно сказать, что понимается в житии под словом „грамматикия“. Утверждение, что здесь должно разуместь весь круг наук, есть утверждение в сущности произвольное. Ссылка на греческое словоупотребление⁹⁴⁸ дает право на понимание слова „грамматикия“ лишь в смысле грамотности и умения с пониманием чи-

—573—

тать всякое письменное произведение. Что гораздо ближе к истине понимание слова „грамматикия“ в смысле наиболее близком к греческому, подтверждение этому мы имеем в житии св. Евросинии Суздальской. Здесь мы имеем такое место: „аще и не во Афинех учися блаженная, но афинеийския премудрости изучи, философию же и риторию, и всю грамматикию, числа и кругом обхождения и вся премудрости“⁹⁴⁹. Всё это перечисление наук несомненно списанное из каких-либо греческих характеристик, показывает, что греческое употребление слова „грамматикия“ было достаточно известно нашим предкам. Отсюда же становится возможным иное объяснение литературного факта – появления слова „грамматикия“, в характеристике образованности Феодосия: это – не следствие некоторой памяти о существовавшем у нас первоначально

настоящем просвещении⁹⁵⁰, а следы влияния греческой письменности на образ представлений и выражений русских книжников. Таким образом, „Патерик Печерский“ не дает ничего для решения спора, и в частности, в пользу мнения Голубинского. Немного дают и два других жития святых, живших в домонгольский период, – Евфросинии Полоцкой и Евфросинии Суздальской. Оба жития принадлежат периоду уже поселемонгольскому – XV–XVI вв.⁹⁵¹ Первое из них „живостью и объемом биографических черт заставляет предполагать у биографа какой-нибудь более древний источник“⁹⁵², однако же о школьном образовании святой ничего не находим здесь, кроме фразы: „бысть любящи учение, якоже чудится отцу ея о толице любви учения ея“⁹⁵³, да еще фразы, позволяющей думать, что образование продолжалось не более 12 лет возраста⁹⁵⁴. Вместо того, в

–574–

житийном рассказе находится одно случайное замечание, важное для характеристики русского школьного образования того времени. Поселившись при церкви св. Спаса, Евфросиния посылает ко отцу своему, князю Полоцкому, сказать: „пусти ко мне сестру мою Гордиславу; да научится, рече, грамоте. Он же пусти ю к ней. И по малех днех, – продолжает биограф, – присла отец к ней, глаголя: пусти уже сестру свою ко мне. Она же отвеща: еще не извыче всей грамоте“. В связи с указанным ранним окончанием учения, приведенное место, как будто, свидетельствует, что даже для княжеского семейства XII века считалось достаточным школьное образование, ограничивавшееся одним научением грамотности. Но в сущности по отношению к таким лицам, как члены княжеского семейства, и не может идти речи о школьном образовании в собственном смысле, понимая школу в смысле общественного института. Члены княжеского дома обучались, конечно, отдельно от всех других, у своих домашних учителей, как и показывает пример Гордиславы. Именно, в виду этого-то обстоятельства нельзя сделать никаких обобщений из тех интересных данных, которые мы имеем в житии другой русской женщины, принадлежащей концу монгольского периода –

Евфросинии Суздальской. Выше было уже приведено наиболее интересное место из этого жития. Так как, наверное, перечисление наук, которым обучалась, будто бы, Евфросиния, списано с какой-либо греческой характеристики, то несомненно исторический факт, кроющийся под этим описанием состоит, надо полагать, в том, что Евфросиния получила выдающееся образование по иностранной греческой системе, которая для автора жития представлялась как нечто мало достижимое, как „вся премудрости“. Но такое образование Евфросиния получила не от школьного какого-либо учителя, а исключительным образом. При дворе отца ее был боярин Феодор. По утверждению биографа, он был „мудр зело“, потому что получил образование, „учибоя от философов“. Что это за философы? Так как о существовании своих философов, т.е. ученых людей мы не имеем сведений, то значит, это были люди иностранного происхождения. Очевидно, боярин Федор был одной из тех

–575–

личностей, которые пользовались для целей своего образования помощью случайных ученых выходцев из греков, время от времени появлявшихся при княжеских домах. Сам усвоив греческую образованность, он сделался домашним учителем дочери своего великого князя, при чем дело обстояло так, что он преподавал ей лишь то, чего не мог преподавать ее отец. Последний обучал ее „книгам“, и прочим премудростям, т.е. зачаткам еллинской науки, которую по-видимому сам усвоил у Феодора⁹⁵⁵, а тот „недостаточная поучаше ей“⁹⁵⁶, т.е. сообщал Евфросинии, тогда Феодуле, более высшие элементы науки, которых не мог, или не имел времени сообщить сам отец. Домашнее обучение Евфросинии продолжалось около 6–7 лет, между 8–15 годами ее жизни. При выдающихся способностях и любви к образованию, которыми, по словам биографа, отличалась Феодула и которые обуславливали ее быстрые успехи, домашнее образование древнерусской княжны несомненно должно было быть очень высоко. К сожалению, биограф больше ничего не говорит об этом образовании, да и при сообщении вышеприведенных сведений буквально

списывает с жития Евфросинии Полоцкой, давая тем повод заподозреть их историческую ценность⁹⁵⁷.

—576—

Во всяком случае, житие Евфросинии Суздальской вносит некоторое дополнение в гипотезу Голубинского. Ведь, если при дворе черниговского великого князя были ученые греки, под специальным именем „философов“, то для чего они были, как не для обучения русских людей, по крайней мере, придворного общества? А если так, то почему бы им не быть и при других великокняжеских домах? Правда, как показывает житие Евфросинии Полоцкой, их, наверное, не было при захолустных удельных княжеских домах и там не помышляли ни о чем большем кроме грамотности, но в великих княжениях, находившихся в более или менее близких отношениях с Византией, дело могло обстоять совершенно иначе. Отсюда, может напрашиваться такое положение относительно школьной программы домонгольского периода: после Владимира Святого на Руси господствует тип школ грамоты, и только в самом верху древнерусского общества, среди боярской аристократии великокняжеских столиц всё еще время от времени появляются настоящие ученые люди греческого происхождения, которые поддерживают струю более или менее научного образования.

В период *после-монгольский* тип школы грамотности, по единогласному утверждению историков, становится безусловно господствующим, единственным типом русской школы. Научение грамоте при помощи священных книг и для их понимания – такова задача и цель древнерусской школы до Петра Великого. Древнерусские жития святых дают многочисленные подтверждения этого положения.

Памятник 13 века – житие св. Авраамия Смоленского, ограничивается лишь одной фразой об образовании этого святого. Автор этого жития хотя „по близости к святому не мог не знать подробностей о его юности“, но „скрыл их под теми неопределенными чертами, которыми позд-

—577—

нейшие слагатели житий прикрывали недостаток сведений о молодости святых“⁹⁵⁸. Довольно неопределенно говорит он и об

школьном учении святого: „егда же бе отрочатем, в возраст смысла пришедшу, родителя его даста книгам учить“⁹⁵⁹.

В другом памятнике того же века – житии Варлаама Хутынского, точнее определяется, каким книгам отдавали тогда учиться. „По времени вдан бысть учитися божественным книгам, тем же вскоре некако, но ясно извыче божественныя писания, елико мощи и толкованием глаголати, яко и многолетним разуму его дивитися и похвалити“⁹⁶⁰.

В начале XIV века Прохор, еп. Ростовский, не имея сведений о жизни св. митрополита Петра на юге, не будучи в состоянии „назвать ни матери его, ни места рождения святого, ни монастыря, где он постригся“⁹⁶¹, очерчивает его школьное образование общою фразою: „нача учитися грамоте и вскоре навиче всей книжной премудрости“⁹⁶². На грани XIV и XV веков⁹⁶³ митроп. Киприан, взявшись переработать сочинение Прохора, заменил первую половину фразы последнего о школьном образовании более краткой: „вдан бывает отрок родителема своими книгам учитися“. А что значит это „книгам учитися“, он объясняет дальше, поправляя вторую половину фразы: здесь обучение книгам сводится к тому же обучению грамоте, о котором говорит Прохор⁹⁶⁴.

–578–

В первом или во втором десятилетии XV века⁹⁶⁵ инок Епифаний рассказывает о св. Стефане, просветителе Перми: „и еще детищем сый, измлада вдан бысть грамоте оучитию же вскоре извыче всю грамоту, яко до года, и конархайтнему чтец бысть в сборней церкви; бе оубо превзыде паче многих сверстников в роде своем... и бысть отрок... и грамоте прилежаще и книгам всяким вычению издався. Ти тако Божиим дарованием вмале много извыкнувшоу ему, естественною остротою ума своего, научи же вся в граде Устюзе всей грамотничней хитрости и книжной силе“⁹⁶⁶.

Вторая половина сообщения относится, очевидно, не к школьному образованию Стефана, а к его самообразованию, когда он стал отроком и чтецом великой церкви, и потому не может характеризовать русской школы. Зато первая половина тою тесною связью, которою соединяется замечание об учении

грамоте с известием о чтении в церкви, дает понять, что обучение грамоте шло по богослужебным книгам. Этот намек в середине жития переходит в прямое сообщение. Стефан Пермский, обучая грамоте пермяков, конечно, должен был следовать приемам, практиковавшимся на своей родине, равно и биограф его Епифаний, если бы не передавал здесь истины, то во всяком случае сочинял бы не иначе, как перенося в Пермь порядки русские. И вот что читаем мы о деятельности Стефана по части умственного просвещения пермяков в житии. „И так тех (пермяков) научив православной вере христианской и с женами их и с детьми, и крести я... и научи их грамоте их Пермьстей и всем им новокрещенным мужем и оуношам и отроком младым и малым детищем заповеда учити грамоту: Часословец яве и Осмогласник и песницу Давидову, но и вся прочая книги. Учащихся же ся грамоте, елицы от них

–579–

извыкоша святым книгам, и в тех разбираше: овых в поп поставляше, овых же в диаконы, другия же в подъяконы, чтецы же и певцы, пение им перепевая и перелагая и писати научая их Пермьския книги“⁹⁶⁷. Таким образом, св. Стефан в виду особых задач своей школы обучал и церковному пению.

В творении того же инока Епифания – житии преп. Сергия Радонежского, написанном несколькими годами позже, находится подтверждение того же положения, что обучение в древнерусской школе ограничивалось научением читать, возможно бегло, богослужебные и вообще священные книги. Когда по исполнении семилетнего возраста, родители, рассказывается в житии Сергия, „вдаша его грамоте учити“ вместе с братьями Стефаном и Петром, то оказалось, что „Стефану и Петру спешно изучившу грамоту, сему ж отроку не скоро выкнуша Писания, но медленно некако и не прилежно“⁹⁶⁸. По смыслу этого противоположения выходит, что для биографа изучить грамоту или, как в иных списках, „извыкнуть“⁹⁶⁹ грамоте“ и „навыкнуть писанию“ было понятиями тождественными. Синодальный список определенно указывает, какому именно писанию учился Сергей, когда, передавая разговор отрока Сергия со встречным иноком, в фразе: „возлюби душа моя

въжелети паче всего учити грамоту сию, еже и вдан бых учитися“ – заменяет выражение „грамоту сию“ выражением „Божественное писание“⁹⁷⁰. При передаче же той же беседы этот список отождествляет понятие грамоты с понятием „учения книжного“⁹⁷¹, и книжного разумения⁹⁷²; умение грамоте – с книжным разумением⁹⁷³, книжным разумом⁹⁷⁴. При-

–760–

мечателен рассказ о том, чем окончилась беседа со старцем. По приглашению Сергия, тот вошел в дом родителей отрока, но прежде чем возсесть за предложенную трапезу, „вниде в храм молитвенный, еже есть в часовницу, поим с собою освященного во утробе отрока, и начат часы пети, повеле же сему отроку псалом глаголати; отрок же рече: аз не умею того отче. Старец же рече: рех, яко от сего дне дарует ти Господь уметь грамоту; тыж глаголи слово Божие без сумнения. Тогда бысть сице во удивление: отрок, приим благословение от старца, начат стихословити зело добре и стройне, и от того часа горазд бысть зело грамоте (по синод. сп. „книжному писанию“)“⁹⁷⁵. Итак уметь „псалом глаголати“, это уже значило „уметь грамоте“: если человек мог „стихословити зело добре и стройне, то это уже значило, что он „горазд бысть зело грамоте“. Уходя, старец обещает, что отрок будет уметь „всю грамоту“; толкуя свое обещание в том смысле, что тот будет разумеать „вся прочая“, помимо часослова, „святыя книги“, или, как отождествляет синодальный список жития, „вся божественныя писания“⁹⁷⁶. И действительно, рассказывается далее, „по отшествии же того старца обретесе отрок внезапно оттуду добре умеа, применися странным образом, и куюждо разгнет книгу, ту абие добре чтый да разумеет“⁹⁷⁷. Итак, уметь правильно и без запинок „добре“ прочесть из любой книги, „куюждо разгнет“, с разумением смысла прочитанного – вот идеальная ступень грамотности древнерусского юноши, по представлению инок Епифания, блестящего русского писателя начала XV в., представителя книжного образования своего времени⁹⁷⁸, за свою образованность получившего имя „премудрого“⁹⁷⁹.

–581–

Другой знаменитый и самый плодовитый составитель житий, серб *Пахомий* естественно ничего не дает нового для характеристики программы древнерусской школы. В житии митрополита Алексия, составленном около 1450 г.⁹⁸⁰, он ограничивается стереотипной фразой – „также времени приспевшу и книжному учению вдан бывает“⁹⁸¹.

К подобного же рода стереотипным фразам прибегает Пахомий в двух житиях новгородских архиепископов Евфимия и Моисея – второй четверти XV века, и в житии Кирилла Белоозерского третьей четверти того же века: „и времени пришедшу, вдан бывает учиться божественным книгам; тем же тому спешне писания извыкшу“⁹⁸²... извыче священнаго Писания⁹⁸³... и „божественному писанию извыкшу“⁹⁸⁴. К тому же XV веку относятся: сказание (во второй редакции) о Михаиле Ярославиче Тверском и другое сказание о Михаиле Александровиче Тверском же. Первый, по словам сказания, был научен в детстве „святым книгам и всякой премудрости“⁹⁸⁵, второй „вдан бысть честною его матерью Настасией к митрополиту Киевскому Феогносту на учение святым книгам, и добры извыче святых книги и писание“⁹⁸⁶. В житиях того же века – Арсения еп. Тверского и Ионы архиеп. Новгородского встречаем совершенно сходные заметки, что святой вдан был „наказатися священным книгам“⁹⁸⁷, или „в науче-

–582–

ние книжное“⁹⁸⁸. Житие Димитрия Прилуцкого выражается образно, что святой от своих родителей „воспитан бысть... незыблущим вкупе млеко от божественнаго писания... измлада поучаяся священным книгам“⁹⁸⁹.

В самом конце XV или начале XVI века автор жития св. Григория Пелтемского, говоря об детских годах святого, буквально выписывает из жития св. Димитрия Прилуцкого⁹⁹⁰. В то же время автор жития св. Зосимы и Савватия пишет о Зосиме риторически напыщенно: „преспевающу же отроку возрастом, учим бывает священным книгам, приобретает отсюду великая юный, погружаяся в любовь писания, исходя во глубину мыслей божественных, обретает бисер разума“⁹⁹¹.

Ряд житийных памятников XV века⁹⁹², заключающих известия о русской школе, заканчивается житием Пафнутия Боровского с его чрезвычайно краткой заметкой о святом, что он в определенный возраст навьщает божественное писание⁹⁹³.

Новый ряд житий – Макарьевского периода⁹⁹⁴, начинается оригинальным сообщением писателя жития Евфросина Псковского. Повторяя дословно заметку автора жития Варлаама Хутынского об этом новгородском святом: „и по времени вдан бывает родителями своими учиться божественным книгам, вскоре некак ясно извыче божественныя писания, елико мощи ему и толкованием глаголати.... яко и многолетным разуму его дивитися и похвалити“, писатель жития Евфросина вставляет от себя после фразы

–583–

„и толкованием глаголати“ следующие выражения: „и инеми писаньми, и философскую мудрость извыче“⁹⁹⁵. Но было бы преждевременно заключать отсюда о каком-либо научном образовании Евфросина. Как видно из последующей характеристики инок Иова Стояна⁹⁹⁶, под понятием философской „мудрости“ биограф Евфросина мыслил ни что другое, как „протолкование всякого писания, ветхого и нового завета“, способность „много повествовати от писания и много протолковывать силу книжную“⁹⁹⁷. За исключением этой оригинальной прибавки, приведенная характеристика повторяется почти буквально и в житии Нифонта еп. Новгородского: „и вдан бывает родителями своими учиться божественным книгам. И абие вскоре некак извыкшу книжное учение“...⁹⁹⁸. По памятнику половины XVI века⁹⁹⁹, Александр Свирский отдается родителями в научение божественного Писания¹⁰⁰⁰, а по другому списку „в научение грамоте святым книгам“¹⁰⁰¹. Не успевая в ученьи, отрок, будущий подвижник, молится Богу, так определяя высшую задачу своего школьного учения: „да просветит (Господь) мне ум и очи сердечнии светом Божества своего, разумети учение Божественнаго писания, еже учитель ми сказует“¹⁰⁰². Результатом молитвы является то, что он, „вскоре без труда изучися божественнаго писания и превзыде всех сверстников своих“¹⁰⁰³. Около того же времени

второй редактор жития Авраамия Ростовского вставляет скудную фразу: „бе бо... и... книжному учению наказан бысть“¹⁰⁰⁴. В

—584—

житии Евфимия Суздальского читается пометка: „и вдаста его на учение святых и Божиих душеполезных писаний. Блаженный же отрок, с сердечною радостью послушав родителей своих, с великим прилежанием уча божественная писания с сверстники своими“¹⁰⁰⁵. В житии Макария Калязинского в том же роде: „вдаху его родителя в научение грамоте, отрок же добрее навыче от божественных писаний“¹⁰⁰⁶.

В общем скудный интересующими нас сейчас сведениями ряд житий Макарьевского периода заканчивается важным сообщением жития св. Иосифа Волоколамского. Здесь определенно указывается, в каком порядке шло учение „божественным книгам“. Отданный на учение грамоте, Иосиф „ушася разумно и всех сверстников превзыде; едином годом изъучи псалмы Давидовы, на другой год вся божественная писания навыче: и в святой церкви чтец бысть и певец“¹⁰⁰⁷. Таким образом, в школе времени автора жития Иосифова сначала учили грамоте или искусству читать по псалтири. Искусство это давалось не скоро: по крайней мере даже для людей с выдающимися талантами требовалось год времени, для остальных такая быстрота была недостижима. Научившийся читать по псалтири приучался к чтению других книг „божественных“. Счастливое сочетание термина „извыче вся божественная писания“ с указанием времени, которое требовалось для этой цели, раскрывает самый смысл этого термина. Школьник, только что в первый год научившийся бойко читать по псалтири, конечно ничего большего не мог достигнуть в такой короткий промежуток времени, как год, никак иначе не мог „извыкнуть вся божественная писания“, как в смысле бойкого чтения всякой книги.

Во второй половине XVI в. монах Сийского монастыря Иона, характеризуя школьное образование Антония Сийского словами¹⁰⁰⁸: „по времени же вдан бывает в научение

—585—

книгам, яко же обычай имать детем, и благодатию Христовою навиче скоро и превзыде всех сверстник своих“, в другом своем житии – Варлаама Вожеского¹⁰⁰⁹ совершенно уклоняется от каких-либо сообщений в указанном роде.

В рукописях XV–XVI вв. сохранилось житие св. Антония Римлянина. Так как автор жития не был очевидцем или даже только современником святого, то заметка об образовании святого, которое тот, будто бы получил в Италии, может выражать лишь взгляд самого автора на образование. Здесь к тому же мы читаем об школьном образовании всё ту же стереотипную фразу: „преподобный навиче грамоте“¹⁰¹⁰.

На грани XVI и XVII столетий в житии митр. Филиппа автор ничего иного не может сказать об его школьном образовании кроме витиеватого замечания: „по времени же родители его своим изрядным предстательством повелевают его вруčiti художной хитрости, еже божественному писанию, в том же он со всякою своею сердечною правостию повседневно во благом том училищи... ясно вразумляется книжному учению“¹⁰¹¹.

В житии Паисия Углицкого 1610 г.¹⁰¹² встречаем заметку: „воспитан же быв в добром наказании и Божественным книгам научен“¹⁰¹³. О Макарии Желтоводском житие утверждает: „егда же устрабившу отроку и родителя его вдаста на учение грамоте, Богу же помогающе ему, и бысть стройно учение книжное отрока и не токмо книжному учению прилежа отрок, наипаче заповеди Божия“¹⁰¹⁴.

Никодим Кожеезерский, по житию, научился грамоте, уже поступив в монастырь: „таже архимандрит Пафнутий научи его и божественному писанию“¹⁰¹⁵.

–586–

Княгиня Анна Кашинская, по житию, „научена“ была „божественному писанию“¹⁰¹⁶.

Интересное показание дает житие Мартирия Зеленецкого¹⁰¹⁷. „Достигшу ему, – читаем здесь, – осмого лета возраста своего, вдаша родители его в научение грамоте. Сему же книжное учение бе неспешно. Егда же изучися псалмом, тогда родители его от жития сего преставистася к Богу“¹⁰¹⁸. Здесь снова выступает пред нами Псалтирь, как начальная

учебная книга русской школы. В житии Елеазара Анзерского снова стереотипная заметка: „вдан бысть в научение божественных писм и добре навиче благодатию Божией“¹⁰¹⁹. То же читаем в житии Феодора Ростовского около половины XVII в.¹⁰²⁰: „вдан бысть родителями в научение грамоте, оному же вскоре извыкшу“¹⁰²¹. Последнее из ряда житий, сообщающих о русской школе, – житие Дионисия архимандрита Троицкого писано со слов иноков, обучавших его грамоте – „от них же и грамоте научен бысть“¹⁰²². Сам автор жития Симон Азарин показывает, что имеет представление о том, каков должен быть наиболее совершенный способ образования, когда просит: „простоте писанных словес не дивися, яко во училищах философских не бех, ниже грамматическия хитрости навых“¹⁰²³ и однако об образовании Дионисия Симон говорит только, что он „грамоте изучился“¹⁰²⁴.

Второй важнейший вопрос, который должен поставить изучающий историю русской школы и просвещения после вопроса об ее типе, это – вопрос о распространенности школ в разных концах Руси. Житийная литература не может здесь дать полного и с точным разграничением по периодам перечня местечек, где имелись школы, но

–587–

Она может всё-таки указать целый ряд городов и селений, где *в разные периоды* русской истории находились школы.

О существовании школ в Киеве не может быть сомнения. Житийная литература с своей стороны иллюстрирует это положение несколькими фактами.

В житии Бориса и Глеба сообщает, что они „были грамоте научены“¹⁰²⁵, но это могло произойти, наверное, только в Киеве. Во второй половине XI века близ Киева или, быть может, в самом Киеве учился Нифонт Новгородский¹⁰²⁶.

В первой половине XII века в Киеве учился пр. Варлаам Хутынский¹⁰²⁷ († 1193), а в XIV веке Стефан Махрицкий¹⁰²⁸. В области Великого Новгорода, по показанию житий, имелись школы в последней четверти XIII-го столетия, когда был отроком архиепископ Моисей¹⁰²⁹. В половине XIV века здесь учился юродивый Феодор¹⁰³⁰. Житие Архиеп. Евфимия, избранного на

кафедру в 1430 году¹⁰³¹ свидетельствует о существовании школы в Нов Городской области в последней четверти XIV века. В самом конце XIV или в начале XV века учился в Новгороде архиеп. Иона¹⁰³². В половине XV века в Новгородских пределах, в родной деревне в Обонежве учился Александр Свирский¹⁰³³. В области знаменитого пригорода Новгорода – Пскова в самом конце XIV или начале XV учился преп. Евфросин¹⁰³⁴. Житие Мартирия Зеленецкого

–588–

свидетельствует о существовании школы в Великих Луках. В древнем Смоленске в XII–XIII веках учился преп. Авраамий¹⁰³⁵.

Во Владимире в начале XIV-го века учился Пахомий Нерехтский¹⁰³⁶.

В Москве в начале того же XIV века учился отрок Елевферий Плещеев, после митрополит Алексей¹⁰³⁷; в конце XV века, – наверное, Корнилий Комельский¹⁰³⁸, а в начале XVI века – Феодор Колычев, после митроп. Филипп; однако нельзя с твердостью сказать, чтобы Алексей и Филипп учились в училище, т.е. у одного со многими другими детьми учителя, а не дома усвоих домашних учителей. В близ лежавшем от Москвы Радонеже были училища в 20 годах XIV столетия и в начале XVI столетия, когда там учились преп. Сергей¹⁰³⁹ и Гурий, архиепископ Казанский¹⁰⁴⁰. В селе Пехорка в двадцати поприщах от Москвы учился Серапион, архиеп. Новгородский¹⁰⁴¹. Около Москвы же, хотя неизвестно в каком крестьянском поселке, в 40 годах XV столетия учился Кирилл Белозерский¹⁰⁴². Приблизительно в тех же годах велось обучение детей в Волоколамском Воздвиженском монастыре¹⁰⁴³. Город Старица в одном из своих училищ во второй половине 16 века имел отрока Давида, после архимандрита Троицкой Лавры Дионисия¹⁰⁴⁴. В Переяславле Залесском было училище в первой четверти XIV века, в котором учился Димитрий Прилуцкий¹⁰⁴⁵.

В начале XV века в одной из школ города Боровска

–589–

учился Пафнутий Боровский¹⁰⁴⁶. В начале следующего века в городе Галиче учился Григорий, игумен Пельшемский¹⁰⁴⁷. По житию Авраамия Ростовского выходит, что еще в начале XI века была школа в Чухломе Галицкой области¹⁰⁴⁸. Близ же Галича в поместьи своего отца учился в начале XVI века Иона митроп. Московский, хотя наверное не в училище, а у домашнего учителя¹⁰⁴⁹. Близ Кириллова Белозерского монастыря в XV веке было училище, где учился Мартиниан Белозерский¹⁰⁵⁰. Около половины XV века¹⁰⁵¹ в области вологодской, неизвестно точно, в каком месте, учился Стефан Комельский.

Житие преп. Паисия Углицкого свидетельствует о существовании школы, если не в таком глухом местечке, как село Богородское Нерехитского стана, то, во всяком случае, в Угличе¹⁰⁵². В 60-х годах XIV столетия, по свидетельству жития Евфимия Суздальского, была школа в Нижнем Новгороде¹⁰⁵³. В том же городе школа существовала и в 50–60 годах того же века, как об этом свидетельствует житие Макария Желтоводского¹⁰⁵⁴.

В начале XV века была школа в городе Кашине Тверской области, или же в близ лежавшем с. Грибкове, где учился Макарий Калязинский¹⁰⁵⁵.

–590–

Наконец, житийная литература сообщает о ряде школ на окраинах Руси. На севере, в Великом Устюге в первой половине XVI века учился св. Стефан Пермский¹⁰⁵⁶, в селе Толвуй на берегу Онежского озера в начале XV века Зосима Соловецкий¹⁰⁵⁷, в Керецкой области, во второй половине XVI века – Варлаам Керецкий¹⁰⁵⁸, в неизвестном селе близ того же Белого моря – Антоний Сийский¹⁰⁵⁹, близ того же моря в неизвестной деревне Александр Ошевенский¹⁰⁶⁰. На юге, в городе Козельске в конце XVI и начале XVII в. учился Елеазар Анзерский¹⁰⁶¹, в Курске в первой четверти XI века – Феодосий Печерский, и, если не в то же время, то во второй половине XI века здесь было несколько учителей и школ¹⁰⁶², на Волыни во второй половине XIII в. учился – Петр, митрополит Московский¹⁰⁶³.

Таким образом, житийная литература раскрывает пред
взором историка значительную сеть начальных школ,
охватывавшую Русь с одного конца до другого.

В. Виноградов

(Продолжение следует)

**Кагаров Е.Г. Прошлое и настоящее египтологии. IV.
Эрман и берлинская школа. // Богословский вестник
1915. Т. 1. № 3. С. 591–610 (2-я пагин.).
(Продолжение.)**

–591–

В настоящее время (осень 1913 г.) господствующее положение в германской египтологии занимает так называемая берлинская школа, основание которой положил нынешний представитель этой науки в Берлинском университете А. Эрман. Его многочисленных учеников мы встречаем во всех странах Европы и Америки.

Адольф Эрман родился в Берлине 31-го октября 1854 года в семье известного немецкого физика Георга Адольфа Эрмана. По окончании гимназического курса, он изучал в Лейпцигском и Берлинском университетах классическую филологию и востоковедение, потом, по защите диссертации, работал в берлинском королевском музее и читал лекции в университете в качестве приват-доцента по кафедре египтологии. После смерти Рих. Лепсиуса был назначен директором Египетского отделения королевского музея в Берлине и получил экстраординатуру, а в 1892 г. ординатуру в Берлинском университете. В 1895 г. избран в ординарные члены Прусской Академии Наук.

В истории египтологии Эрману принадлежит одно из наиболее видных мест: он является создателем нового научного течения, нашедшего себе многочисленных последователей. Эрман выдвигает на первый план изучение языка и литературы древнего Египта. Заслуги его в этой области чрезвычайно велики. В то время, когда он

–592–

начинал свою ученую деятельность, методы исследования языка были едва лишь намечены; между тем накопился огромный материал, который предстояло связать в единое стройное целое, установив основные законы языка и наметив главные стадии его развития. И вот, Эрман приложил к решению этой задачи все силы своего недюжинного ума и своей

поразительной эрудиции. Опираясь на необыкновенное знание древнеегипетских текстов, он объединил всю массу накопившегося грамматического материала, связал все явления, остававшиеся дотоле разрозненными, определил основные слои и периоды в истории языка и объяснил весь сложный и запутанный механизм письма и языка египтян. Этим он дал небывалый толчок развитию египтологии и создал целую школу, представители которой во всех концах цивилизованного мира насаждают заветы своего учителя.

Наиболее выдающимися трудами Эрмана в области грамматики являются следующие работы: *Die Pluralbildung des Aegyptischen* (1878); *Neuägyptische Grammatik* (1880); *Die Sprache des Papyrus Westcar* (1889); *Das Verhältniss des Aegyptischen zu den semitischen Sprachen* (в журнале *Zeitschrift der Deutsch. Morgenländ. Gesellsch.* XLVI 1892); *Die Flexion des ägyptischen Verbums* (1900); *Aegyptische Grammatik* (1911 – третье издание; первое появилось в 1894 и сделало эпоху; второе вышло в 1902 г.)¹⁰⁶⁴. Кроме того, он поместил целый ряд ценных статей по грамматике в *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, как, напр.: *Die tonlosen Formen* (1883); *Spuren eines alten Subjunktivs* (1884); *Eine neue Art der ägyptischen Konjugation* (1889) и мн. друг.

Отличительными чертами грамматических исследований Эрмана являются тонкое чутье языка, способность уловить всё разнообразие оттенков, какое имеют морфологические и синтаксические формы, глубокое знание семитических языков, точность приемов и наблюдений и трезвая осторожность в выводах. – Эрман впервые установил научным путем родство египетского языка с семитическими.

–593–

Правда, уже *Бенфей* (Th. Benfey) в своем сочинении: *Ueber das Verhältniss der ägyptischen Sprachen zum semitischen Sprachstamme*, Lpz. 1844, высказал мысль о близости египетского языка к семитической семье языков, а *Г. Бругш* (в Предисловии к 1-му тому своего Иероглифико-демотического Словаря 1867, стр. IX), *Л. Штерн* (*Kopt. Gramm.* 1880, стр. 4) и друг. исследователи принимали эту мысль за неоспоримую

истину, однако лишь Эрману удалось точно формулировать черты сходства и различия между этими двумя языковыми группами. Другая крупная заслуга Эрмана заключается в том, что он первый строго-научно обосновал деление истории египетского языка на периоды и провел точные диалектические границы¹⁰⁶⁵.

В основе грамматических исследований Эрмана и его учеников лежит предположение о согласном характере иероглифов, изображающих тростниковый лист, орла, руку и перепела. Эта особенность египетского языка, на которую впервые обратил внимание Г. Бругш в 1857 г., роднит его с семитическими, которые, как известно, также характеризуются игнорированием гласных в письме. Против предположения о согласной природе упомянутых знаков резко высказываются некоторые египтологи. Но их ссылка на иероглифические начертания имен эллинистических монархов и римских императоров в доказательство того, что приведенные иероглифы искони означали гласные звуки, совершенно неосновательна. Если бы дешифровка иероглифов началась не с имен Птолемеев и императоров, а с таких слов, как *db^c* = *ꜥꜣꜥꜥ* (палец), *mwt* = *ꜣꜣ* (умирать) и т. под., то никто из знающих семитические языки не стал бы сомневаться в том, что эти четыре египетские буквы первоначально означали согласные звуки и лишь впоследствии, в эпоху упадка египетской культуры, стали употребляться для передачи гласных иностранных языков, совершенно так же, как нынешние евреи пользуются соответствующими буквами еврейского алфавита для начертания гласных немецких

–594–

слов жаргона или русских имен, напр., в следующей фразе:

! *מָאָמֶ, גִּיב מִיר אִיבֶּער בֵּיִיסען, אִיבֶּער בֵּיִיסען זאָלסטו מִיר געבֶּען*!

= *Mame, gib mir iber beisen, iber beisen solstu mir geben!*

И совершенно так же поступают арабские газеты, транскрибируя европейские имена...

Заслуги Эрмана в области египетского синтаксиса не менее значительны. Он впервые изучил всё разнообразие оттенков, которое имеет та или иная конструкция, тот или иной оборот; он

определил все тонкости согласования, установил все особенности придаточных предложений. Можно смело сказать, что его трудами воздвигнуто здание научной грамматики египетского языка.

Эрману принадлежит, кроме того, целый ряд образцовых изданий и исследований отдельных текстов, как, например, *Die Märchen des Papyrus Westcar* (I – Введение, комментарий и фототипические таблицы, II – Словарь, палеографические замечания и текст), Berlin 1890; *Gespräch eines Lebensmüden mit seiner Seele*, Berl. 1896; *Aus den Papyrus der Königl. Museen zu Berlin* (совместно с Fr. Krebs'ом), 1899; *Zaubersprüche für Mutter und Kind aus dem Pap. 3027* (Берлинского музея), 1901; *Zwei Aktenstücke aus der thebanischen Gräberstadt*, Berl. 1910; *Hymnen an das Diadem der Pharaonen* Berl. 1911 и т. д.

Еще больше значения имеет для науки о языке древних египтян новейшее грандиозное предприятие Эрмана, *Thesaurus linguae Aegyptiacae* (большой Словарь египетского языка). Безостановочный рост сырого материала, отсутствие точных наблюдений, неумение отличать эпохи и наречия языка, незнание с оттенками значения слов и с семасиологическими изменениями, причудливость египетской орфографии, – всё это обрекало научную работу в области языка на случайность, беспочвенность и неточность. Эрман решил создать, при помощи четырех германских академий наук, монументальный Словарь египетского языка, который должен охватить весь запас его слов, всё его словесное богатство. Это был необходимый шаг в науке, без которого немислимо было бы ее дальнейшее развитие, и Эрману несомненно принадлежит заслуга организации всего этого дела, являющегося одним из грандиознейших на-

–595–

учных предприятий нашего времени. По официальным данным, 10-го мая 1897 г. было положено начало Словарю, в составлении которого приняли участие Берлинская, Геттингенская, Лейпцигская и Мюнхенская академии¹⁰⁶⁶. Главное руководство сосредоточено в руках особой академической комиссии, в состав которой вошли

представители всех четырех академий: Эберс (скончавшийся в 1898 г.), Эрман, Пичман и Штейндорф. Словарь должен заключать в себе весь лексический материал, содержащийся в иероглифических и иератических текстах; слова и формы, встречающиеся в демотических и коптских текстах, привлекаются лишь постольку, поскольку это является необходимым для установления значения слов древнеегипетского языка. – Методы и техника составления Словаря те же, какие были выработаны для составления *Thesaurus linguae latinae*. Отчеты о занятиях по подготовке материалов для Словаря, печатающиеся ежегодно в Протоколах заседаний Прусской Академии Наук, дают ясное представление о ходе работ и свидетельствуют о необыкновенной энергии Эрмана и его сотрудников¹⁰⁶⁷. Прилагаемая здесь таблица составлена мною на основании официальных отчетов и наглядно рисует картину постепенного роста и развития задуманного Эрманом предприятия. В 1905 г. Комиссия стала испытывать финансовые затруднения, и работу пришлось бы приостановить, если бы дело не нашло себе поддержки в правительстве, отпустившем из государственных средств 50 000 марок. В 1908 г. обработка Словаря почти всецело выпала на долю одного Эрмана. Тем не менее к началу 1913 года было зарегистрировано больше пятидесяти тысяч отдельных мест (56 401) и расположено в алфавитном порядке свыше полумиллиона карточек (1 186 606). Параллельно с собиранием и регистрацией материала, шли работы по изготовлению предварительной рукописи Словаря. К 1913 году в рукопись было занесено

–596–

Ход работ по подготовке *Thesaurus linguae Aegyptiacae*

Годы	1898	1899	1900	1901	1902	1903	1904	1905
Занесено	на2	6074	8	12	14	20	26	33
карточки	мест	934	961	011	679	672	874	749
Расположено	В51	30496	147	208	262	342	469	585
алфавитном	карточек	472	388	518	743	375	685	757
порядке								
Годы	1906	1907	1908	1909	1910	1911	1912	1913

Занесено	на41	35145	48	51	52	54	56	–
карточки	мест	985	880	034	282	140	401	
Расположено	В793	092976	1	1	1	1		
алфавитном			071	096	120	165	1 186	–
порядке	карточек	019	871	189	549	719	606	

Примечание: цифры показывают, не количество работы, исполненной в отчетном году, а результаты ее за предыдущие и данный годы

–597–

3866 слов, из них на первую букву 235 слов, на вторую – 1344, на третью – 833, на четвертую – 969 и на пятую – 485. Эрман опубликовал и образцы будущего Thesaurus'a под заглавием *Zur ägyptischen Wortforschung* (I – Sitzungsber. Preuss. Akad. 1907, стр. 400 слл.; II – там же, 1912, стр. 904–941; III – там же, стр. 942–963). Бóльшая часть работ, появлявшихся за последнее время (особенно в области египетской грамматики), написана при помощи карточек этого Словаря, появления которого ждет с нетерпением всякий египтолог.

Но заслуги Эрмана значительны не только в сфере языка. Его деятельность охватывает почти все области современной египтологии (за исключением, разве только, истории искусства). Он является глубоким знатоком культуры древнего Египта, в частности – его религии. Его большой научно-популярный труд: *Aegypten und ägyptisches Leben im Altertum* (Tübingen 1885) представляет собою совершенно самостоятельное сочинение, написанное по первоисточникам и в художественной форме рисующее читателям яркую картину древнеегипетской культуры во всех ее проявлениях. Столь же выдающимся трудом необходимо признать небольшую книгу Эрмана, посвященную египетской религии (*Die ägyptische Religion*, Berl. 1905, второе издание – 1909). Этот труд вызвал повсюду сочувственные отзывы и был тотчас же переведен на английский (A. S. Griffith'ом), французский (Ch. Vidal'ем) и итальянский (A. Pellegrini) языки. Характерными чертами этого произведения являются: преобладание описательного момента, отсутствие обобщений и параллелей из религий иных народов, сжатость и, я бы сказал, изящная простота изложения, строгое проведение

хронологического принципа (т.е. различие отдельных периодов религиозного развития Египта) и богатейший подбор священных текстов в переводе, сделанном по первоисточникам. Книга Эрмана не вполне лишена недостатков. Так, распределение материала необходимо признать неудачным: в изложении Эрмана не достаточно выпукло выступают определенные, замкнутые группы египетских божеств. Как известно, в египетском пантеоне можно выделить несколько самостоятельных групп, каковы, напр., цикл солнечных божеств, Осирис и его семья, космо-

–598–

гонические герои, демоны войны, божества – покровители различных сословий, духи камней, гор, рек, деревьев, фаллические образы и т.д. Так, бог солнца, если не считать неудавшейся реформы Аменхотепа IV (Ехнатона), никогда не отождествлялся с богом мертвых. Существование этих, первоначально вполне самостоятельных, групп Эрман как будто игнорирует. Недостатком нужно признать и стремление автора возводить отдельные божества к одному общему прообразу, в результате чего возникают искусственные комбинации. Так, Гатор, Нейт и Мут, по мнению Эрмана, развились из старинной богини неба Нут, носившей также имя Исиды, так как ее сын Гор – божество солнца¹⁰⁶⁸. Не вполне правдоподобным представляется и предположение автора, согласно которому Осирис, бог растительности, превратился в хтоническое божество, так как египтяне рисовали его себе в образе бога земли, хранящего в своих недрах души усопших и т.д.¹⁰⁶⁹. Но все эти мелкие недочеты с избытком покрываются положительными качествами разбираемого произведения¹⁰⁷⁰.

Эрман обладает необыкновенным педагогическим талантом. Его Хрестоматия (*Aegyptische Chrestomathie*, Berlin 1904) и Словарь к ней (*Aegyptisches Glossar*, Berl. 1904) содержат в себе прекрасно подобранный материал и являются образцовыми пособиями при изучении египетского языка, принятыми в настоящее время почти во всех университетах, где только существует кафедра египтологии. Еще красноречивее свидетельствует о педагогическом таланте Эрмана то

обстоятельство, что из его аудитории вышла целая плеяда крупных ученых, характерными чертами которых служат строгая точность приемов исследования, трезвость и осторожность в выводах, настойчивое проведение исторического принципа во все области науки. К берлинской школе относятся такие выдающиеся немецкие исследователи, как Г. Штейндорф, К. Зете, В. Шпигель-

—599—

берг, Л. Борхардт, Г. Мёллер, Г. Шэфер, Г. Юнкер, Г. Ранке, Г. Рёдер и мн. друг.; Гардинер и Гриффизс (Griffith) в Англии, Дж. Г. Бристэд (Breasted) в Америке, Фарина в Италии, проф. Б.А. Тураев в России также отчасти примыкают к берлинской школе. Франция, еще со времен Шампольона идущая самостоятельным путем и давшая целый ряд выдающихся и гениальных египтологов, насчитывает не мало сторонников школы Эрмана (Lacau, Moret, Sottas и др.). Из швейцарцев к их числу можно отнести Dévaud и Montet. Правда, многие немецкие ученые (Видеман) относятся к берлинской школе с нескрываемой враждой и недоброжелательством. Смешивая осторожность с ограниченностью, строгость и трезвость мысли с отсутствием всякой мысли, противники Эрмана упрекали берлинскую школу в фактопоклонничестве, в неспособности к широкой, обобщающей работе мысли, в узости интересов и тяготении к частностям и деталям. Некоторые из этих упреков вполне справедливы. И тем не менее за школой Эрмана нельзя не признать крупных заслуг. Следующий эпизод ярче всего рисует превосходство позиции, занятой Эрмановской школой. Несколько лет тому назад одним из европейских музеев приобретены были два скарабея, признанные замечательными памятниками египетской культуры: на основании надписей, начертанных на скарабеях, сделаны были уже выводы о путешествии вокруг Африки, совершенном древними египтянами... как вдруг Эрман и Шэфер, на основании одного лишь *грамматического* анализа текста, неопровержимо доказали, что пред нами не что иное, как тонкая подделка, изготовленная лицом, не чуждым египтологии¹⁰⁷¹.

Таковы результаты кипучей и разносторонней научной деятельности Эрмана, продолжающейся уже свыше 35 лет. Мы видим, что он является истинным реформатором, придавшим новый дух египтологии и сообщившим ей строго-научные методы исследования. Его работы в области языка образуют эпоху в развитии нашей науки, и его идеи проложили себе путь во всех странах цивилизованного мира.

—600—

Старейшим учеником Эрмана является Георг *Штейндорф* (Steindorff). Он родился 12-го ноября 1861 г. в г. Дессау, в еврейской купеческой семье; учился в берлинском и геттингенском университетах. В 1884 г. получил докторскую степень за диссертацию по коптской грамматике (*Prolegomena zu einer koptischen Nominalclasse*). В 1890 г. стал читать лекции в берлинском университете в качестве приват-доцента, в 1893 г. приглашен преемником Эберса в лейпцигский университет, где в 1904 г. получил ординатуру. Он неоднократно предпринимал путешествия в Египет, где руководил раскопками у Хеопсовой пирамиды, в Судан, где исследовал развалины Мероэ, в Ливийскую пустыню и Нубию.

Г. Штейндорф известен, как выдающийся коптовед. Признав основным диалектом коптского языка сахидское наречие (наиболее древнее и близкое к египетскому языку наречие Фиваиды и всего Верхнего Египта), он сделал шаг вперед по проложенному Л. Штерном пути сближения коптского языка с древнеегипетским, указав многочисленные новые черты родства; его *Koptische Grammatik* (1894, 2-е изд. в 1904 г.) отмечает собою новую эру в истории коптоведения¹⁰⁷².

Заслуги его в области египетской грамматики столь же значительны. Он установил чрезвычайно важный закон, по которому каждое египетское слово имеет лишь один гласный звук, носящий на себе ударение. Также точно он первый указал на то, что, с точки зрения физиологии звуков, знаки, изображающие тростниковый лист (i) и перепела (w), передают не согласные, а скорее полугласные звуки.

Штейндорф наложил основание новому критическому изданию важнейших египетских надписей под заглавием

Urkunden des ägyptischen Altertums (Leipz. 1903 слл.), в котором главное участие принимает К. Зете. Штейндорф является также единственным редактором журнала *Zeitschrift für ägyptische Sprache and Altertumskunde*, 51-ый том которого вышел в 1912 году.

–601–

Из других трудов Штейндорфа можно упомянуть об издании иератических папирусов Британского музея, содержащих в себе мифологические тексты (*Facsimilies of Egyptian Hieratic Papyri in the British Museum, London 1910*), о статье *Der Ka und die Grabstatuen* (*Zeitschr. f. ägypt. Sprache XLVIII*), в которой автор дает новое толкование египетского понятия „Ka“¹⁰⁷³, и об исследовании: *Die ägyptischen Gaue und ihre politische Entwicklung* Leipz. 1909 (– *Abh. Sächs. Ges. d. Wiss., phil.-histor. Kl. 27.*), в котором он отрицает историческое существование номов, как самостоятельных государств, и приходит к тому заключению, что номы были административными округами. Помимо упомянутых исследований, Штейндорфу принадлежат еще описание путешествия по северной Африке (*Durch die libysche Wüste zur Amonsoase, 1904*), трактаты о художественной промышленности в древнем Египте (*Das Kunstgewerbe im alten Aegypten, 1898*), описание памятников Нового царства, хранящихся в Берлинском музее (*Grabfunde des mittleren Reiches aus den Museen in Berlin 1896 слл.*) и ряд популярных трудов, из которых следует отметить курс лекций по египетской религии, прочитанный им в Америке и изданный на английском языке (*The Religion of the Ancient Egyptians*; короче – в *Jahrb. d. Fr. Deutsch. Hochstiftes 1905, 132–179*), затем превосходное описание Египта в серии путеводителей Бэдекера и книжку: *Die Blütezeit des Pharaonenreichs (1900)*.

Другим видным представителем школы Эрмана является профессор египтологии в Геттингенском университете Курт Зете (*Sethe*, род. 30 сентября 1869 г. в Берлине). Значение Зете в науке основывается на двух крупных трудах его: трехтомном исследовании, посвященном египетскому и коптскому глаголу (*Das ägyptische Verbum im Altägyptischen, Neuägyptischen und Koptischen I–II Lpz. 1899–1902*) и образцовом

издании эпиграфических памятников Египта: текстов пирамид и исторических надписей XVIII-ой династии.

Чрезвычайно важный отдел египетской грамматики, – система глагола – считался до последнего времени одною –602–

из самых темных и запутанных областей египтологии, и только Зете удалось пролить яркий свет на многие дотоле непонятные явления языка и объяснить, так сказать, весь внутренний механизм египетского глагола. По справедливому замечанию Г. Шэфера, нет почти ни одного вопроса египетской фонетики, морфологии и синтаксиса, который не был бы затронут в этом исследовании¹⁰⁷⁴. Эрман¹⁰⁷⁵ отмечает следующие наиболее важные результаты исследования: а) Зете показал, что так как в египетском языке каждое слово имеет только один гласный, на который и падает ударение, то остальные слоги содержат в себе лишь гласные неполного образования (напр. *m^enmô^{ef}); б) Зете подкрепил новыми данными высказанное им ранее предположение, что так наз. *приставной гласный* – вторичного, не этимологического происхождения и развивается в начале слова перед двумя согласными¹⁰⁷⁶; в) он впервые подметил, что глагольная форма ḡdmf допускает два типа образования: обычный (mrj'f) и эмфатический (m ṣ _ w ṣ f m ṣ _ r ṣ f); г) он открыл особое явление, названное им дополнительным инфинитивом и заключающееся в том, что к глаголу прибавляется (как в арабском и еврейском языках) для усиления неопределенное наклонение того же глагола в качестве объекта (греч. *figura etymologica*); д) открыл ряд других неизвестных дотоле форм и конструкций, напр., примыкающую к причастиям¹⁰⁷⁷ форму, которая ставится после глаголов, выражающих отрицание (tm, ím), и которую сам Зете назвал „предикативной глагольной формой“; е) самую важную заслугу Зете составляет то, что он первый обнаружил существование в египетском языке множества глагольных основ с слабым

–603–

конечным согласным (так наз. *verba tertiae, quartae vel quintae infirmae*), которые до тех пор рассматривались, как

двухконсонантные основы. Благодаря этому открытию Зете, пало принципиальное различие между египетским языком и трехсогласными семитическими.

Новое издание египетских текстов, предпринятое Зете, знаменует собою поворотный пункт в истории египтологии. Если до сих пор исследователю приходилось пользоваться текстами в сыром, нетронутым филологическою критикой виде, даже без деления на главы и предложения, то теперь пред нами текст, строго проверенный по эстампам и копиям; он сопровождается так называемым критическим аппаратом, т.е. разночтениями, догадками ученых („конъектурами“) и т.д. Это, во-первых, упоминавшиеся уже *Urkunden des ägyptischen Altertums*, издаваемые в Лейпциге Г. Штейндорфом при участии К. Зете и Г. Шэфера (1903 сл.), т.е. свод надписей, представляющих особенный интерес для историков и рассеянных дотоле в самых разнообразных изданиях и журналах; во-вторых – изданные и комментированные Зете тексты пирамид, о важности которых вряд ли необходимо распространяться (*Die altägyptischen Pyramidentexte... neu herausgegeben und erläutert von Kurt Settle, Leipz. 1908 сл.*)¹⁰⁷⁸.

К. Зете принадлежит целый ряд весьма ценных исследований в области египетской религии. В своей монографии, посвященной божеству Имхотепу, этому Асклепию египтян: *Imhotep, der Asklepios d. Aegypten* (*Untersuchungen z. Gesch. Aegyptens II*), Зете доказал, что в данном случае перед нами героизация человека: Имхотеп в действительности жил при фараоне Джосере (III-ей династии). В исследовании о солнечном оке (*Zur altägyptischen Sage vom Sonnenaugen, das in der Fremde war. Untersuchungen V, Leipz. 1912*) ему удалось расчленить миф на пять различных элементов, первоначально самостоятельного происхождения. В труде, посвященном богу Серапису (*Sarapis und die sogenannten κάτοχοι des Sarapis. Zwei Probleme d. griechisch-*

–604–

ägyptischen Religionsgeschichte-Götting. Gel. Abh. phil.-hist. kl., N. F., XIV, n. 5, Berlin 1913), он принимает остроумное и правдоподобное объяснение имени Сераписа, предложенное

еще Шампольоном, а именно, что греки приняли начальный гласный в египетском имени бога Осириса-Аписа за член *ó*, а из остального возникло собственное имя Серапис.

Из других трудов Зете можно еще назвать исследование: *Sesostris* (Untersuchungen z. Gesch. Aeg. II, 1900), в котором он доказал, что прототипом греческого имени Сесострис служило Сенусерт (прежде читали Усертесен), далее, *Dodekaschoinos d. Zwölfmeilenland an der Grenze von Aegypten and Nubien, Die Einsetzung de Veziars unter der 18. Dynastie* Lpz. 1909, *Neue Spuren des Hyksos* (в *Zeitschr. f. ägypt. Sprache* XLVII, 1910) и др. Наконец, Зете обработал текст Дневника Прусской экспедиции, составленного Лепсиусом (*Denkmäler aus Aegypten u. Aethiopien. Text*, hsg. v. E. Naville, bearb. v. K. Sethe 1897 слл.).

Третьим крупным представителем берлинской школы является один из директоров Египетского отдела Берлинского музея, Генрих *Шэфер* (Schäfer, род. в 1868 г.). Он также совмещает в своем лице знатока иероглифических надписей и иератических папирусов, археолога и исследователя египетской религии. Докторская диссертация его, защищенная в Берлине в 1892 г., посвящена знаменитому медицинскому папирусу Эберса (*Commentationes de papyro medicinali Lipsiensi*). Шэфер издал целый ряд памятников египетской письменности передать рисунок, украшающий внутренность сосуда, Шэфер считает этот орнамент воспроизведением фигур растений и животных, действительно накладывавшихся в виде украшений на наружную поверхность сосуда. Сюда же следует отнести описание произведений ювелирного искусства древних египтян (1910) и популярный атлас египетского искусства в известной серии *Kunstgeschichte in Bildern I* (Leipzig 1913).

В труде Шэфера: *Die Mystereien des Osiris in Abydos unter Sesostris III*, Lpz. 1904. *Untersuch. z. Gesch. Aeg. IV*, мы находим картину мистерий, справлявшихся в честь Осириса в Абидосе, часто в самом храме, частью же на берегу Нила, у гробницы Осириса, под тенью священного дерева. – Наконец, Шэфер, наряду с другими учеными, принимает участие в составлении монументального *Catalogue général* Каирского Музея.

Одним из лучших знатоков искусства и литературы Египта среди немецких ученых берлинской школы необходимо признать страссбургского профессора Вильгельма Шпигельберга (Spiegelberg). Он родился 25 июня 1870 г. в Ганновере в еврейской семье; первоначально занимался в Страссбурге у Дюмихена; с 1890 г. работал в Британском и Ливерпульском музеях над собиранием материалов по древнеегипетскому праву. В результате этих занятий появилась обширная диссертация: *Studien u. Materialien zum Rechtswesen des Pharaonenreichs d. XVIII–XXI Dynastien* (1892). В следующем году он занимался в Берлине под руководством Эрмана и Бругша, а после смерти Дюмихена (1894) в Страссбурге был приглашен на его кафедру, которую и занимает до настоящего времени.

Из многочисленных трудов Шпигельберга особенно выдаются его издания демотических памятников, отличающиеся необыкновенною тщательностью (*Demotische Papyrus aus den kgl. Museen zu Berlin* 1902, *Demot. Papyrus d. Strassb. Bibl.* 1902, *Demotische Denkmäler d. Mus. zu Cairo* 1904, *Demot. Papyrus von der insel Elephantine* Lpz. 1908, *Demot. Pap. Der Musées royaux du Cinquantenaire, Bruxelles* 1909, *Demot. Texte auf Krügen*, Lpz. 1912, описание демотических папирусов в

–606–

Catal. général des antiquités du Musée du Caire, 1906 слл. и т.д. Ему принадлежат также и некоторые другие публикации, как напр., *Hieratic Ostraca and Papyri found by J. E. Quibell in the Ramesseum*, 1898; *Aegypt. Grab-und Denksteine aus süddeutschen Sammlungen*, 1902 слл. (коллекции в Карлсруэ, Мюльгаузене, Страссбурге, Штуттгарте, Мюнхене и др.), *Ausgewählte Kunstdenkmäler d. ägypt. Sammlungen d. Universität Strassburg*, 1909, отчеты об археологических раскопках в Египте (см. ниже, гл. VII) и т. д.

Шпигельберг первый прочел имя Израиля в победном гимне фараона Мернепта, сына Рамсеса II, начертанном на „израильской“ стеле, которую в 1896 г. открыл в фиванском некрополе английский археолог Флиндерс Питри (Spiegelberg, *Der Siegeshymnus des Merenptah* в журнале *Zeitschr. f. ägypt.*

Sprache XXXIV, 1 слл.). Из других работ Шпигельберга необходимо упомянуть о следующих: Arbeiter u. Arbeiterbewegungen in Pharaonenreiche unter den Ramessiden (1895), Correspond. du temps des roi – prêtres (1895), хранящихся в Берлинском музее (Hieratische Papyrus aus den kgl. Museen zu Berlin, 1895 слл., Aegyptische Inschriften aus den kgl. Museen zu Berlin, 1901 слл.); кроме того, он издал тексты древнейших эфиопских царей (Urkunden d. ältesten Aethiopenkönige I Lpz. 1905, II Lpz. 1908) и гробницы, жрецов из погребального храма фараона Не-усер-ре (Priestergräber u. Andere Grabfunde vom Totentempel des Königs Ne-user-re, Lpz. 1908). Он издал и перевел также Палермский камень (отрывок египетской летописи, Берл. 1902).

К области истории искусства относится монография Шэфера: Die ägyptischen Prunkgefäße Lpz. 1903 (Unters. z. Gesch. Aeg. IV, 1), в которой он между прочим полемизирует против теории Л. Борхардта о происхождении растительного

–605–

и животного орнамента по краям изображений египетских сосудов; в противоположность Борхардту, усматривающему здесь неудачную попытку

Novelle im alt. Aegypten (1898), Aegyptolog. Randglossen z. Alt. Testam. (1904), Der Sagenkreis des Königs Petubastis (1910) и др.; более популярные работы Шпигельберга: Geschichte d. ägypt. Kunst (1903), Der Aufenthalt Israels in Aegypten im Lichte d. ägypt. Monum. (1904; русск. перевод Спб. 1908), Schrift u. Sprache d. alt. Aegypter (1907).

Из других последователей берлинской школы необходимо остановиться еще на сравнительно молодых немецких ученых, – Юнкере, Мёллере и Рёдере.

Герман Юнкер (Junker) католический священник и профессор египтологии в Венском Университете, родился в 1877 г. в Бендорфе на Рейне. Он известен своими исследованиями о языке дендераских текстов, исследованиями, пролившими новый свет на происхождение искусственного языка надписей греко-римского периода. Этот обычай применять мертвый язык предков для составления храмовых

надписей опирался, по-видимому, на систематическое изучение древнего языка в жреческих школах и на обширную лексикографическую литературу. Подметив многочисленные различия в словаре и грамматике надписей одного и того же храма, Юнкер совершенно правильно объяснил это обстоятельство тем, что источниками для

—607—

храмовых надписей данного периода послужили более древние тексты разных времен; анализируя эти последние, жрецы иногда не замечали прорывавшихся там и сям „вульгарных“ форм и выражений новоегипетского языка. Рядом с этим существовали, конечно, иные причины такой пестроты языка. Таким образом работы о. Юнкера совершенно опрокинули прежнее представление о языке птолемеевской эпохи, как о самодовлеющем целом (Grammatik d. Denderatexte, Lpz. 1906; срв. его докторскую диссертацию; Ueber das Schriftsystem im Tempel der Hathor in Dendera, Berl. 1903 и статью Sprachliche Verschiedenheiten in den Inschriften von Dendera въ Sitz. – Ber. Preuss. Akad. 1905, XXXVII, 782 слл.)¹⁰⁷⁹.

Для истории религии Египта важны следующие труды о. Юнкера: Die Stundenwachen in den Osirismysterien в журнале Denkschr. Wien. Akad. LIV, 1910 (издание надписей трех птолемеевских храмов в Дендера, Эдфу и Филах с описанием ритуала справлявшихся там ежегодно мистерий, далее, Der Auszug des Hathor-Tefnut aus Nubien (Berl. Akad. 1911); интересна статья: Der Bericht Strabos über den heiligen Falken von Philae im Lichte d. ägypt. Quellen, помещенная в журнале Wiener Zeitschrift für Kunde des Morgenlandes, 1912, стр. 42 слл.; она распадается на три части: 1) иероглифические надписи в оригинале и переводе, 2) объяснение изображений и 3) подтверждение свидетельства Страбона, и содержит в себе много материала о культе священного сокола в Египте; сюда же следует отнести новейший труд Юнкера: Das Götterdekret über das Abaton, Wien 1913.

С 1909 г. Юнкер каждый год производит раскопки в Египте по поручению Венской Академии Наук; но эта, археологическая

сторона деятельности европейских египтологов будет предметом следующей главы.

В Берлинском университете читает лекции, наряду с Эрманом, его ученик, приват-доцент Георг Меллер (Möller), снискавший себе почетную известность работами в области иератической палеографии. Он родился в 1876 г. Свою докторскую диссертацию (Ueber die in einem späthierati-

—608—

schen Papyrus des Berliner Museums erhaltenen Pyramidentexte) он защищал в Берлинском университете в 1900 г. С 1904 по 1907 г. он работал в Германском Египтологическом Институте в Каире. С 1907 г. состоит одним из главных хранителей Берлинского Корол. Музея. Его трехтомная Hieratische Paläographie (Leipz. 1909–1912), охватывающая собою историю иератического письма от V-ой династии до римской эпохи (т.е. на протяжении трех тысячелетий), представляет собою выдающийся труд, давший нам возможность не только точно датировать любую иератическую рукопись, но и прочесть какое угодно слово и какой угодно знак. Согласно исследованиям Меллера, история иератического письма распадается на следующие периоды: 1) древне-иератическое письмо, приближающееся по очертаниям к иероглифам; 2) средне-иератическое письмо XII-ой династии; 3) изящный почерк эпохи гиксосов: лейпцигский медицинский папирус Эберса и исследованный Эрманом папирус Весткар относятся к этому периоду; 4) письмо Нового царства и, наконец, 5) поздне-иератический тип письма, применявшийся в I-ом тысячелетии до Р. Хр. рядом с демотическим письмом, для текстов религиозного содержания¹⁰⁸⁰.

Меллер издал также иератическую хрестоматию для учебных целей (Hieratische Lesestücke für den akademischen Gebrauch I–III, Lpz. 1909–1911) и ряд иератических текстов: в V слл. вып. Hierat. Papyrus aus den Kgl. Museen zu Berlin (гимны к богам, письма вельмож VI-ой династии); De-motische Texte, I: Muinientafeln 1913. – О раскопках Меллера в Египте см. ниже, гл. VII.

Гюнтер Редер (Roeder), приват-доцент по кафедре египтологии в Бреславле, родился в Швибусе 2-го августа 1881 г., слушал лекции в Иене и Берлине; по окончании курса был с 1907 по 1911 г. Attaché an Service des Antiquités de l' Egypte в Каире, участвовал в работах по фотографированию и укреплению нубийских храмов, затопленных вследствие сооружения Ассуанской плотины, и в составлении монументального Каталога Каирского музея. Плодом этих занятий явились труды Редера: *Debod bis Ka-*

–609–

labsche I–II, 1911; *Der Tempel von Dahke II*, 1913; *Naos* (Catal. général du musée du Caire), 1913; *Führer durch das Aegyptische Museum zu Kairo*, 1912. Он издал надписи Нового царства, хранящиеся в Берлинском музее: *Aegyptische Inschriften aus den kgl. Museen zu Berlin*, hsg. v. d. General-verwaltung Band II, Heft 1–2, 1913–1914 гг. и поместил ряд ценных статей по египетской религии (о Шу, Сохмет, Сете и мног. друг.) в „Мифологическом словаре“ Рошера (том IV) и в журнале *Archiv für Religionswiss.* за последние годы, а также пустил превосходное миниатюрное руководство к изучению египетского языка с упражнениями и словарником (*Aegyptisch. Praktische Einführung in die Hieroglyphen*, 1913).

К молодому поколению питомцев берлинской школы принадлежит также гейдельбергский профессор Герман Ранке (Ranke), известный своими работами по грамматике, в которых он впервые привлек клинописный материал к исследованию вокализации египетского языка (*Keilschriftliches Material zur ägypt. Vokalisation*, Berl. 1910), и своим переводом египетских текстов в *Orientalische Texte u. Bilder zum Alt. Testament*, Tübing. 1909, 1. (изд. Г. Грессманом); он же перевел на немецкий язык „Историю Египта“ Бристэда (первое издание вышло в 1910 г.).

В 1904 г. появились две берлинские диссертации юных египтологов, сразу обратившие на себя внимание ученого мира: „*Die Hohenpriester des Amon*“ Вальтера Врешинского (Wreszinski), ныне приват-доцента по кафедре египтологии в Кенигсбергском университете, и „*Die Klagen des Bauern*“ Ф. Фогельзанга, давшего в нынешнем 1913 году превосходный

комментарий к этому любопытному литературному памятнику Среднего царства, „Жалобам селянина“. В. Врешинскому принадлежит еще издание большого медицинского папируса 3038 Берлинского музея с транскрипцией, переводом, комментарием и словарем (1909). – Вообще, Эрман, в течение тридцати лет являющийся главою и душою тесного кружка верных друзей египтологии, не перестает выпускать из своей аудитории всё новые и новые ряды горячо преданных делу и прекрасно вооруженных работников. К самому юному поколению их относятся А. *Рущ* (Rusch), автор диссертации (1906) о культе Исиды и Осириса в Греции (срв. его же *Zum Bau der Pyramidentexte*

–610–

в журнале *Zeitschr. f. ägypt Sprache* XLVIII), Эмиль Леви, автор диссертации о теофорных именах у египтян (1905), Герман *Грапов* (Grapow), диссертация которого посвящена XVII-ой главе Книги Мертвых и ее религиозно-историческому значению (Берлин 1912) и т.д. – Другим крупным центром эрмановской школы в Германии является Лейпциг, где из аудитории проф. Штейндорфа выходят десятки юных египтологов. Из появившихся в самое последнее время лейпцигских диссертаций можно назвать: Hermann Kees, *Der Opfertanz des ägyptischen Königs*, Lpz. 1912, Martin Stolk, *Ptah*, 1912 и нек. друг.¹⁰⁸¹.

Берлинская школа находит себе сторонников далеко за пределами Германии. Так, один из лучших современных египтологов Америки Дж.Г. *Бристэд*, профессор Чикагского университета – питомец школы Эрмана и даже защищал в Берлине свою докторскую диссертацию о гимнах в честь солнца эпохи Аменхотепа IV; в Англии на точке зрения Эрмановской грамматики стоят *Гриффизс* и *Гардинер*, во Франции – *Лако*, *Морэ* и друг., в Италии – Дж. *Фарина*, в Швейцарии – *Монтэ*, *Дево*, в России – проф. Б.А. *Тураев*, в Америке, кроме Бристэда, еще *Lythgoe*, *Winlock*, *Mace*, г-жа *Ransom*. Но деятельность этих ученых будет предметом особой, VIII-ой главы настоящего очерка.

Евг. Кагаров

(Продолжение следует)

Критика

**І. Иларион (Троицкий), архим. [Рец. на:] Adhemar D.
L'edit de Calliste. Paris, 1914, pp. VI+484. //**
**Богословский вестник 1915. Т. 1. № 3. С. 611–625 (2-я
пагин.).**

–611–

Книга почти в пятьсот страниц посвящена эдикту римского епископа Каллиста, хотя этот эдикт состоял может быть всего из одной строчки! Но за последние 25 лет около эдикта Каллиста возникло не мало церковно-исторических и историко-догматических вопросов первостепенной важности, выросла целая литература из отдельных книг и журнальных статей, решение вопросов в этой литературе предлагается самое разнообразное и даже противоречивое. Поэтому появление солидного труда А. D' Alès можно приветствовать.

В своем трактате de pudicitia Тертуллиан пишет: *Audio etiam edictum esse propositum, et quidem peremptorium. Pontifex scilicet maximus, quod est episcopus episcoporum, edicit: Ego et moechiae et fornicationis delicta paenitentia functis dimitto.* Лишь только привел Тертуллиан эти слова эдикта, он раздражается резким порицанием: по его мнению, место такого эдикта на дверях публичного дома (*in ipsis libidinum januis, sub ipsis libidinum titulis*). Весь трактат Тертуллиана и направлен к опровержению дисциплинарного распоряжения римского епископа и его аргументации. В противоположность римскому епископу Тертуллиан доказывает, что, во-первых, *moechiae et fornicationis delicta* не могут быть прощаемы и допустивший их не может быть снова принят в церковное общение, и что, во-вторых, грехов этих не имеет права прощать епископ. Тертуллиан исходит из понятия святости Церкви. Эдикт Каллиста противоречит свя-

–612–

тости Церкви. *Sed hoc in ecclesia legitur et in ecclesia pronutiat. et virgo est. Absit, absit a sponsa Christi tale praeconium! Illa quae vera est, quae pudica, quae sancta, carebit etiam aurium macula.* По представлению Тертуллиана, святость

Церкви требует исключения навсегда из числа ее членов тяжко согрешивших. Грехи разделяются на два класса: прощаемые и непрощаемые, *remissibilia* и *inremissibilia*. Сообразно с этим и самое покаяние двояко: при грехе прощаемом после покаяния следует принятие в церковное общение, но при грехе непрощаемом такого принятия никоим образом быть не может, грешник должен каяться до конца жизни, надеясь на милосердие Божие после смерти. Спасение для человека достижимо и вне общения с видимою Церковью. Церковь состоит из святых и совершенных и в этом ее святость.

Но что такое *delicta inremissibilia*? Тертуллиан определяет их как грехи, совершенные против Бога. Такие грехи и может прощать только Сам Бог, против Которого они совершены. Но ведь Церкви дана власть ключей и Церковь может прощать грехи? Тертуллиан против этого не спорит, но решительно отрицает, что это право Церкви принадлежит епископу. Господь обетовал ап. Петру власть ключей, но это обетование относилось лично к Петру, а потому Каллист, присваивая себе власть вязать и решить, превращает и изменяет явное намерение Господа. Епископу как представителю Церкви такая власть принадлежать не может. Следует различать между учением апостолов и их властью (*inter doctrinam apostolorum et potestatem*). Если апостолы и прощали смертные грехи, так они прощали их *non ex disciplina, sed ex potestate*. Они прощали смертные грехи тою же властью, какою и мертвых воскрешали. Такая власть апостолов наследована не епископами, но людьми духовными, апостолами или пророками (*Secundum Petri personam spiritualibus potestas ista conveniet aut apostolo aut prophetae*). Поэтому Церковь может, конечно, разрешать грехи, но Церковь духовная чрез духовного человека, а не Церковь в смысле известного числа епископов (*non ecclesia numeras episcoporum*).

Вот какие мысли уже догматического характера развивал Тертуллиан в своем полемическом трактате про-

—613—

тив эдикта Каллиста. В точности состав Каллистова эдикта определить нельзя. По-видимому, только в 4-х местах

Тертуллиан более или менее буквально цитирует слова своего противника. В 4-х местах Тертуллиан приводит тексты Священного Писания, на которые ссылается его противник. Но было ли всё это в эдикте Каллиста, – неизвестно. Может быть Тертуллиан опровергает аргументы не самого эдикта Каллистова, но и аргументы всех его сторонников и единомышленников. Поэтому в науке крайнее разнообразие взглядов на состав Каллистова эдикта. Известно в науке и до четырех попыток (Preuschen, Harnack, Nöldechen, Rolffs) реконструировать самый текст эдикта. Конечно, все эти реконструкции крайне проблематичны, в чем охотно сознаются и сами их авторы (Rolffs), иногда чрез некоторое время даже от них отказываясь (Preuschen). На эти реконструкции можно смотреть как на собрание во едино всего того, что Каллист и его единомышленники приводили в свое оправдание. Оправдывали же они власть епископа прощать все вообще грехи, включая сюда и *moechia* et *fornicationis delicta*.

На эдикт Каллиста обратили особенное внимание протестантские историки и с тех пор вопрос об эдикте Каллиста сделался вопросом первостепенной историко-догматической важности. Протестантские историки в споре между Тертуллианом и Каллистом единодушно стали на сторону пламенного африканского ригориста. Впрочем, никто из этих историков не требовал согласно с Тертуллианом ради „возстановления истинного христианства“ исключения из протестантских „общин“ всех, впавших в *moechia* et *fornicationis delicta*. Нет, протестантские историки с особым удовольствием обратили свое внимание на противоиерархические идеи Тертуллиана.

Уже давно ричлианская школа в протестантстве в своих исторических трудах начала говорить о „происхождении“ Церкви. Церковь с ее иерархической организацией „происходила“ в продолжение двух столетий, происходила постепенно, независимо от учения Христа и апостолов, а иногда даже и вопреки намерениям Господа, так что практика и догматика третьего века существенно отличаются от практики и догматики первых двух веков. Еписко-

–614–

пат – явление не изначальное в христианской Церкви, а позднейшее. Права и преимущества церковные были постепенно присвоены епископатом и говорить о каком бы то ни было епископском преемстве епископов от апостолов, разумеется, нельзя.

Долгое время все эти рассуждения протестантских историков почти висели в воздухе и совершенно не имели однообразия: каждый историю „происхождения“ Церкви писал по-своему. Когда же открыто было „Учение двенадцати апостолов“, то создана была вскоре некоторая как бы общая схема „происхождения“ Церкви. С этого времени заговорили о харизматической организации первоначальной Церкви. Епископы если и были, то их деятельность ограничивалась пределами местной общины, да и деятельность эта была скорее исполнительной, нежели законодательной. Харизматики, странствующие учителя, пророки, евангелисты – вот кто был в силу своей личной харизмы властью общецерковной. В Церкви был своего рода анархизм. Власть странствовала и постоянно менялась: сегодня в общине один харизматик, завтра другой. Еще в 1884 году такое именно представление о церковной организации в первые два века было раскрыто Гарнаком в его пролегоменах к изданию *Διδαχὴ* в *Texte und Untersuchungen* (II, 1) и с тех пор это представление становится господствующим. Путем продолжительной борьбы иерархия постепенно захватывала права харизматиков, сначала права учительства, потом права дисциплинарные. Лишь в середине третьего века иерархия присвоила себе неограниченную власть прощать грехи и вместе с тем закончилось епископальное устройство Церкви; образовалась Церковь, основанная на епископате. Это было в век Киприана. В раннейшей же истории находят следы предполагаемой борьбы между иерархией и харизматиками за апостольские права и за апостольскую власть в Церкви, борьбы, которая закончилась победой иерархии¹⁰⁸².

–615–

Совершенно ясно, какую находку представляет для протестантских историков трактат Тертуллиана *de pudicitia*.

Тертуллиан как раз и доказывает, что „власть ключей“ в Церкви принадлежит не лицам иерархическим в силу их церковного положения, но людям духовным в силу их личной харизмы. В полемике против Каллистова эдикта Тертуллиан выступает защитником древне-церковного порядка вещей. Каллист же, это – новатор и узурпатор чужих церковных прав. Каллист – один из передовых деятелей новообразующейся иерархической Церкви. В истории Каллист победил, но это была победа над древнею Церковью. В свое же время эдикт Каллиста, как неслыханное новшество, вызвал против себя решительный протест и не одного только Тертуллиана. В Риме в это время была схизма Ипполита, который в своих Философуменах (IX, 12) с укоризной пишет о Каллисте: *πρῶτος τὰ πρὸς τὰς ἡδονὰς τοῖς ἀνθρώποις συγχωρεῖν ἐπενόησε λέγων πᾶσιν ὑπ’ αὐτοῦ ἀφίεσθαι τὰς ἀμαρτίας*. Следовательно, эдикту Каллиста Ипполит не сочувствовал. Подобное же несочувствие основным идеям Каллистова эдикта находят и у Оригена. Три выдающихся современника в Риме, Карфагене и Александрии были против Каллистова эдикта. Так было освещено церковно-историческое положение Каллистова эдикта в специальных ученых трудах E. Preuschen’a (Tertullians Schriften De paenitentia und De pudicitia mit Rücksicht auf die Bussdisziplin untersucht. Giessen 1890) и E. Rolffs’a (Das Indulgenzedict des römischen Bischofs Kallist, kritisch untersucht und reconstruiert. Texte und Untersuchungen. XI, 3. Leipzig 1893). Эдикт Каллиста при таком истолковании его исторического значения получил господствующее положение в истории покаянной дисциплины и в истории учения о святости Церкви. Он – своего рода поворотный пункт, в котором ясно обозначилось отпадение новой иерархической Церкви от древнего понятия о Церкви. „Из общества святых Церковь сделалась воспитательным учреждением для спасения“ (E. Rolffs. S. 10).

–616–

Вся стройная система церковно-исторических представлений о преобразовании харизматической Церкви в иерархическую и о радикальной перемене в третьем веке самого понятия о святости Церкви, эта система за последние

годы была подвергнута серьезной и решительной критике в католической науке. В частности и церковно-историческое положение Каллистова эдикта было освещено в католических трудах совершенно иначе, сравнительно с названными трудами протестантскими. Но католическая наука посвящала эдикту Каллиста лишь журнальные статьи, хотя и весьма ценные. Особенно следует упомянуть статьи F.X. Funk'a в *Theologische Quartalschrift* (1906), Schanz'a в том же журнале (1897) и иезуита Iohann'a Stufler'a в *Zeitschrift für katholische Theologie* (1907). Но теперь мы имеем об эдикте Каллиста и с католической стороны целое обширное исследование, заглавие которого мы выписали в начале своей заметки. Это исследование принадлежит профессору католического института в Париже Adhemar'у D'Alès, от которого мы вправе наперед ожидать солидного исследования именно об эдикте Каллиста. Мы видели, что вопрос об эдикте Каллиста тесно связан с литературной деятельностью Тертуллиана и Ипполита, а проф. Adhemar D'Alès как раз и известен патрологам своими солидными трудами: *La théologie de Tertullien* (Paris 1905) и *La théologie de saint Hippolyte* (Paris 1906).

В рецензируемом новом труде автора историческое положение Каллистова эдикта освещается весьма широко и подробно. Труд автора преимущественно церковно-исторический, но ему не чужды и историко-догматические тенденции. Автор не упускает из виду, что вопрос об эдикте Каллиста есть лишь одно из существенных звеньев в общем историко-догматическом синтезе протестантских ученых. Этот синтез D'Alès и приводит в начале своей книги словами А. Harnack'a из его *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (pp. 8–9), а все свои дальнейшие исторические исследования автор направляет к опровержению протестантского синтеза. Следует отметить и еще одну особенность рецензируемого труда: он доступен не для одних ученых специалистов, для которых часто достаточно одних лишь намеков. D'Alès вводит своего читателя в

–617–

центр вопроса, как он поставлен в современной науке. У него приведены часто в обширных буквальных выдержках

подлинные суждения авторов разнообразных направлений. Читатель книги D'Alès знакомится и со всей литературой вопроса, рассеянной иногда в виде небольших статей по различным немецким и французским журналам. Затем читателю представляются и те документы, с которыми имеет дело научное исследование предмета: у автора не мало пространных выписок из источников. Отмеченные особенности труда D'Alès придают ему характер документальности и убедительности. Не имея возможности передать всё богатство содержания рецензируемой книги, мы отметим лишь те научные результаты, к которым приходит французский католический ученый.

Для надлежащего освещения исторического положения Каллистова эдикта необходимо установить его отношение к предшествующей истории. Нужно решить, на чьей стороне раннейшая церковная мысль и церковная практика – на стороне ли Каллистова эдикта или на стороне Тертуллиана с его *de pudicitia*. Церковную мысль и церковную практику D'Alès исследует с самого начала. Сделав в первой главе своего труда постановку вопроса, во второй автор исследует век апостольский (*Les apôtres et la rémission des péchés* – pp. 12–51). Евангелие нам говорит о том, что апостолам дана была „власть ключей“. Но была ли эта власть ограничена? Возникает вопрос о *reccata inremissibilia*. В Новом Завете есть речи о грехах непрощаемых. Христос говорил о „хуле на Духа Святого“ (Мф.12:31–32 и парал.). В послании к евреям говорится о невозможности обновлять покаянием тех, кто снова распинает в себе Сына Божия и ругается Ему (Евр.6:4–6). Иоанн Богослов знает грех к смерти (1Ин.5:16).

Анализируя эти тексты, автор обращает особенное внимание на то, что ни в одном из трех указанных мест нет речи о каких-либо определенных грехах. Бесповоротно погибает тот, кто или противится признанию Бога в делах Его могущества, или возобновляет непрестанно страдания Христа, профанируя божественный дар, или добровольно остается в смерти, т.е. в ненависти. Во всех

–618–

трех случаях устанавливается существенное взаимоотношение между решительным осуждением грешника и его упорством в отвращении от Бога (pp. 37–38). Учение Нового Завета, очевидно, мало благоприятствует теории Тертуллиана о прощаемых и непрощаемых грехах. Новый Завет не знает грехов, непрощаемых на земле и прощаемых на небе. Хула на Духа Святого не прощается ни в сей век, ни в будущий. Исследование практики апостольской по данным Свящ. Писания и древне-церковной литературы приводит автора к следующему заключению: „Напрасно искать правильного отправления какого-либо института; однако, его результаты должны давать себя чувствовать с первых дней христианства. Нужны века для кодификации применения. По крайней мере мы видим, что принцип такого института, доверенный Господом апостольскому сонму, действует, разумеется, принимается“ (p. 51).

Самый главный памятник, из которого мы можем узнавать о покаянной дисциплине второго века, есть несомненно „Пастырь“ Ермы. Исследованию покаянной дисциплины по „Пастырю“ D'Alès посвящает третью главу своей книги (pp. 52–113). Здесь автор подробно анализирует нужные места из „Пастыря“: третье видение, четвертую заповедь, восьмое и девятое подобия. Все ли грехи прощаемы? На этот вопрос в „Пастыре“ даются, по-видимому, ответы различные, но это обусловливается не неопределенностью и несогласованностью его догматической позиции. Здесь вообще, по мнению D'Alès, не следует искать догматических позиций: всё объясняется личностью Ермы, который был *Ἐρμας ὁ ἐγκρατής*, а также и пастырской приспособляемостью. В общем же результате проповедь Ермы о покаянии направлена ко всем и никто из искренно кающихся не лишается прощения (pp. 97. 102). Учение Ермы о покаянии насквозь проникнуто идеей Церкви. В решении вопроса о том, давалось ли по взгляду Ермы покаявшемуся церковное общение, D'Alès становится на сторону тех, кто дает утвердительный ответ. Но необходимо ли по „Пастырю“ для спасения непременно быть в видимом общении с Церковью? Не возможно ли спасение без этого общения? D'Alès указывает в

„Пастыре“ два не особенно ясных места, где предполагается допустимость исключительного способа спа-

–619–

сения без общения с Церковью. В третьем „видении“ идет речь об оглашенных, которые не крестились: „есть для них покаяние; но в этой башне не могут они иметь места, а пойдут в иное низшее место“ (гл. 7). В восьмом „подобии“ читаем: „Те, которые не покаются, потеряли жизнь свою; те же, которые покались, сделались добрыми и местопребыванием их стали первые стены (*tà teíχη τὰ πρῶτα*), а некоторые вошли даже внутрь башни“ (гл. 6). По толкованию автора, здесь идет речь вообще о таких христианах, для которых покаяние не имело нормального следствия, до их смерти они не имели внешних признаков единения с Церковью. Господь не оставляет без внимания их добрую волю. Но и эта мысль „Пастыря“ не имеет ничего общего с идеями *de pudicitia* Тертуллиана: Ерма не знает никакой категории грехов, которые сами по себе не допускают церковного общения и могут быть прощены только Богом (р. 112).

Рассматривая в четвертой главе своей книги сочинения мужей апостольских и апологетов, D’Alès прежде всего констатирует недостаток ясных и определенных свидетельств касательно покаянной дисциплины второго века. История развития покаянной дисциплины во втором веке может быть написана лишь арабесками. Но догматически можно отметить мысль о прощении всех грехов и о том, что иерархически устроенная Церковь, группирующаяся вокруг своего епископа, есть нормальная раздаятельница прощения и общение с Церковью есть конкретное обнаружение божественного прощения (рр. 133–134).

Пятую главу (рр. 136–171) D’Alès посвящает анализу трактата Тертуллиана *de paenitentia*, написанному еще в домонтанистический период литературной его деятельности. В этом трактате, согласно заключению D’Alès, нет ни понятия греха непросщаемого, ни понятия прощения грехов независимо от Церкви. Автор решительно заявляет, что в *de paenitentia* нет ни одного текста, в котором можно бы было усматривать намек

на эти понятия, почему таких текстов не указывают даже заинтересованные историки (p. 170).

Затем автор переходит к монтанистическому трактату Тертуллиана *de pudicitia*. В этом трактате ярко выступают три доктринальные новости:

—620—

1. Мысль о трех непрощаемых грехах: идолослужение, убийство, прелюбодеяние;

2. Понятие греха против Бога, греха, выходящего в качестве такового из власти Церкви;

3. Мысль о прощении непосредственно Богом, независимо от Церкви.

Тертуллиан сам считает эти мысли за новости, а не за воспоминания из своего католического периода (p. 197).

В трактатах Тертуллиана *de paenitentia* и *de pudicitia* различна самая идея Церкви. *Ecclesia Christas*, – говорил Тертуллиан в *de paenitentia*, cap. 10. *Ipsa Ecclesia proprie et principaliter ipse est Spiritus, in quo est Trinitas unius divinitatis, Pater et Filius et Spiritus sanctus* – пишет он в *de pudicitia*, cap. 21. Эти две идеи Церкви не сводимы одна к другой. Церковь-Дух это – эсхатологический мираж, поддерживаемый ожиданием с часу на час парусии. Монтанизм пытался воплотить на время Церковь святых, но этот опыт мог быть только эфемерным, так как основывался на компромиссе между авторитетом и свободой, граничившей с анархией.

D'Alès решительно высказывается за то, что между *de paenitentia* и *de pudicitia* у Тертуллиана резкое противоречие, как это отмечал еще блаж. Иероним (Ер. 21:3) и как признают это многие из ученых, начиная с Тильмона. В сочинениях Тертуллиана-кафолика излюбленной была ссылка на традицию, он часто прибегал к аргументу давности (*argumentum praescriptionis*). В *de pudicitia* этого аргумента нет, скорее находим нечто противоположное: *nemo proficiscens erubescit*. Тертуллиан сам объявляет, что он отделился от кафоликов ради лучшего; он очень хорошо понимал, что кафолики имеют за себя два века противоположной монтанизму традиции. Таково заключение D'Alès (p. 214–216)¹⁰⁸³.

–621–

Но мероприятие Каллиста вызвало против себя протест и в Риме со стороны Ипполита. Разбирая свидетельство Ипполита (гл. VII, pp. 217–227), D’Alès находит, что Ипполит стоит совершенно на иной точке зрения, нежели монтанист Тертуллиан. Отрицая право епископа прощать тяжкие грехи, Тертуллиан исходит из идеи новой духовной Церкви Параклита. Для Тертуллиана Каллист скорее консерватор, который не желает признавать нового пророчества. Ипполит желает стоять на почве традиции; он обвиняет Каллиста за новшества; по мнению Ипполита, главная вина в том, что он именно *πρῶτος τὰ πρὸς τὰς ἡδονὰς συνχωρεῖν ἐπενόησε*. Ипполит перечисляет несколько новшеств Каллиста, но осуждает эти новшества не с догматической точки зрения, а с нравственно-практической: он видит в них поборку человеческой греховности и свидетельство развращения нравов в церковном обществе. Если Тертуллиан выступает против Каллиста как страстный полемист, то Ипполит пишет историю и история эта показывает, что Церковь приняла практику Каллиста.

Но является вопрос: что же такое была дисциплинарная реформа Каллиста, если для одного она была новшеством, а для другого пережитком? На этот вопрос читаем ответ в VIII гл. рецензируемой книги (pp. 228–251). Ни Тертуллиан, ни Каллист, ни Ипполит не говорят о прощении грехов без покаянных подвигов: в самом эдикте Каллиста были слова – *paenitentia functis*. Покаяние могло продолжаться различное время, может быть, в некоторых церквях за наиболее тяжкие грехи покаяние продолжалось до конца жизни. Такой порядок некоторые ригористы могли считать единственно нормальным. Каллист объявил об иной практике и она ригористам могла показаться новшеством и могла вызвать против себя протест. Таков был протест Ипполита (p. 232). А. D’Alès решительно отказывает дисциплинарному распоряжению Каллиста в какой-либо догматической подкладке: распоряжение касалось лишь уста-

–622–

новления снисходительной практики относительно определенного рода грехов (p. 243). След., догматическая

теория Тертуллиана о прощении смертных грехов была уже новостью.

В конце *de pudicitia* Тертуллиан упрекает Каллиста еще и за то, что он власть прощать грехи распространяет и на исповедников. Очевидно, Каллист привлекал к участию в покаянной дисциплине исповедников. Нового в этом ничего не было, так как о том же свидетельствуют некоторые источники второго века, особенно послание лионской церкви, сохраненное у Евсевия (V, 2). Право участия исповедников Тертуллиан в *de pudicitia* решительно отрицает, но это потому, что он вообще не желает знать никаких духовных прав вне монтанистического общества. – Итак, Каллист усвоивал иерархической Церкви право прощать грехи плотские; его эдикт представлял лишь новое подтверждение того права, которым всегда пользовалась иерархия, и против этого нового подтверждения бунтовал Тертуллиан (pp. 250–251).

Мы уже отмечали, что представители протестантской науки указывают еще на Оригена как на противника Каллистова. Вопрос об отношении Оригена к учению о непрощаемых грехах подробно рассматривает D'Alès в 9-й главе своей книги (pp. 252–296). В трудах католических ученых этот вопрос был освещен уже с достаточной полнотой еще раньше, особенно в статьях почтенного иезуита Stufler'a в *Zeitschrift für katholische Theologie* (1907 – *Die Sündenvergebung bei Origenes*) и в книге Bernhard'a Poschmann'a – *Die Sündenvergebung bei Origenes*. Braunsberg 1912. Статьи Stufler'a достаточно использованы в русской литературе г. В. Троицким (Очерки из истории догмата о Церкви. Сергиев посад 1912, стр. 342–358). D'Alès сам говорит (p. 257), что он приходит к тем же выводам, как и названные католические ученые. Новое, что мы встречаем у D'Alès, это то внимание, какое он уделяет хронологии сочинений Оригена. Вопрос об отношении Оригена к учению о прощении грехов исследуется преимущественно хронологически, что ясно сказывается и в окончательных выводах. Эти выводы следующие:

1) В тех сочинениях, которые с вероятностью можно

–623–

датировать понтификатом Каллиста, не содержится никакого конфликта с мыслями о покаянии Каллиста.

2) Единственное сочинение, где думают находить следы мнимого конфликта (разумеется *De oratione*), современно не папе Каллисту, но его второму, а может быть даже четвертому преемнику.

3) Это самое сочинение, рассматриваемое при свете цельного дела Оригена, дает мысль совсем иную, которая уничтожает гипотезу конфликта.

4) Те сочинения, где находится не след этого конфликта, но след того духа, который составляет правдоподобную почву для этого конфликта, эти сочинения относятся к понтификату четвертого Каллистова преемника (pp. 294–295).

Эти выводы D'Alès весьма важны, так как „гипотеза конфликта“ получила широкое распространение, начиная с Döllinger'a (*Hippolytus und Kallistus oder die römische Kirche in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts. Regensburg 1853, S. 256*) и кончая Гарнаком, Голлем, Лоофсом, Функом и др.

В изложенных главах труда D'Alès историческое значение и смысл Каллистова эдикта раскрыты вполне, но в сочинении D'Alès рассматривается еще вопрос о „падших“ во время Декия (гл. X, pp. 297–349) и излагается (гл. XI, pp. 350–396) история окончательной ликвидации ригоризма в покаянной дисциплине на востоке и западе. Даны еще и три приложения под заглавиями: 1) Ерма и св. Епифаний. 2) *Limen Ecclesiae*. 3) Частный элемент в древнем покаянии. Наиболее интересно второе приложение.

В начале своей заметки мы изложили протестантское представление древне-церковного развития, в котором столь важное значение приписывалось эдикту Каллиста. Этому представлению D'Alès противопоставляет свои выводы. Ипполит провозгласил свою схизму, не дожидаясь эдикта. Его схизма возникла в самом начале папства Каллистова. Находясь в схизме, Ипполит естественно толковал в дурную сторону всё, в чем был почин его противника. Мы впрочем не знаем, вызвал ли эдикт Каллиста немедленный против себя протест со стороны Ипполита. Мы только знаем, что при одном из

следующих пап он написал книгу, полную злословия, где нагромоздил множество обвинений против Каллиста. Вопрос о покаянии здесь

–624–

также получил место. Тертуллиан уже уклонился в монтанизм и неоднократно объявлял о своем разрыве с Церковью. В трактате *de pudicitia* он повторил всё это еще с большей решительностью. Ориген всей душой был предан Церкви и весьма энергично отстаивал права иерархии на прощение всех грехов. Лишь после второго преемника Каллистова он порицал ту легкость, с которой иные священники прощали тяжкие грехи, к явному ущербу покаянной дисциплины. Текст этот, помеченный задним числом, дал повод выдумать легенду. Достаточно возратить ему его настоящий смысл и настоящее хронологическое место, чтобы убедиться в том, что он не имел ни малейшего касательства к эдикту Каллиста. Мы даже не знаем, слышал ли Ориген что-либо об этом эдикте. Всю концепцию протестантских ученых о радикальной перемене в начале третьего века покаянной церковной дисциплины и даже самого понятия о святости Церкви – всю эту концепцию D'Alès называет искусственной, основанной на плохо изученных фактах (pp. 398–399).

Этот окончательный вывод католического ученого важен и для православной церковно-исторической и историко-догматической науки. Ради этого вывода стоило, конечно, писать большую книгу об одной строчке Каллистова эдикта.

Однако на некоторые частные вопросы, интересовавшие нас, мы не нашли в книге D'Alès ответа. Главным образом показался нам не полным анализ 22 главы *de pudicitia*; вопрос об участии в покаянной дисциплине исповедников в рецензируемой книге не освещен достаточно с историко-догматической точки зрения. Ведь, участие исповедников в покаянной дисциплине, по мнению некоторых представителей протестантской науки (напр., Гарнака и Прейшена, хотя второй за последние годы взгляд значительно изменил), было остатком энтузиастической организации, который сохранялся до конца 3-го века. Исповедник рассматривался как харизматик, а власть

ключей, по представлению протестантских историков, в древней Церкви принадлежала исключительно харизматикам. Это положение, не маловажное в общей протестантской церковно-исторической концепции, автором не рассмотрено с достаточной полнотой.

—625—

Мы уже говорили о том, что D'Alès в своем труде руководится интересами не чисто историческими, но историко-догматическими. В таком случае, нам кажется, эдикт Каллиста и возбужденные им споры лучше бы рассматривать как одну из стадий общей борьбы между Церковью и монтанизмом. Не будь монтанизма, не было бы и *de pudicitia*, а тогда мы не знали бы ничего об эдикте Каллиста. Вопрос возникает уже еще более общего характера: был ли монтанизм церковью первого и второго века в начале третьего? Кто порвал со Христом и апостолами — Церковь ли, которая всегда именovala себя апостольской, или монтанизм, который открыто выступал под знаменем „нового откровения“ в замен откровения чрез Христа и апостолов? Без общего представления церковно-исторических и историко-догматических концепций опасно разбираться в отдельных частных вопросах, тем более что в научной литературе даются тенденциозные решения этих вопросов. Важно знать эти тенденции, чтобы понимать, почему тот или другой ученый пишет так, а не иначе.

Архимандрит Иларион

II. Протасов Н.Д. К иконографии св. Николая [Рец. на:] Brunswick. F. Heilige mid ihre Symbole in der darstellenden Kunst. Mit einem Anhang: Geistliche Orden und Ordenstrachten. Kleines Nachschlagebuch für Kirchen und Galeriebesucher. Rom. 1914 .// Богословский вестник 1915. Т. 1. № 3. С. 625–637 (2-я пагин.).

Под таким заглавием появилась истекшим летом в книжных магазинах Рима небольшая, очень изящно изданная, книжка, обратившая на себя внимание, главным образом, тех, кто не удовлетворялся Бедекером и хотел иметь в руках нетяжелое пособие при посещении церквей. Сам автор, как это видно из заглавия, имел в виду своей книжкой помочь разбираться в иконографических сюжетах, неясных для дилетанта.

Конечно, цель – весьма симпатичная, и нужно бы приветствовать эту первую попытку дать в руки туристу элементарное пособие, столь необходимое при посещении, особенно, римских церквей, где так трудно бывает разбираться в живописи даже и знакомому с иконографией.

–626–

Материал расположен по простому плану.

Автор в алфавитном порядке излагает краткое жизнеописание каждого святого и, затем, характеризует его внешний облик, те предметы, с которыми он изображается в церковной живописи. В конце книжки есть алфавитный перечень этих символов с указанием, к какому святому относится тот или другой знак, так что легко определить не только тип, но и имя встреченного в церковной живописи неизвестного небожителя. При этом, нужно заметить, самые жизнеописания составлены так, что на первый план выдвинуто объяснение того, почему, напр., св. Кикилия (22 ноябр.) изображается в западном искусстве с розами в волосах, музыкальным инструментом и в сопровождении ангелов (стр. 24 сл.). Заканчивается книжка Брунсвика краткой характеристикой одежд различных

монашеских орденов и указанием, какая церковь в Риме является кафедральной для того или другого ордена.

Отсюда ясно, что анализируемая книжка имеет специальный интерес для того, кто занимается изучением или же более внимательно относится к посещаемым памятникам с религиозной живописью в Италии вообще. С этой именно точки зрения мы и попытаемся дать оценку ей.

Главным недостатком книжки Брунсвика является ее неполнота. Мы не находим в ней многих имен, которые столь характерны для римского церковного искусства. Так, напр., нет ни слова о епископе Пасхалисе, сыгравшем такую роль в истории римского, собственно, искусства IX века. В некоторых римских церквах до сих пор сохраняются, *почти* в первоначальной свежести, апсидальные мозаики от IX–X вв. В них, несколько в стороне от главных персонажей, видим, почти везде, мужа в фелони древнего образца с длинным омофором, длинной тунике с двумя продольными полосами (*clavi*), безбородого, с прядями коротких волос на висках, держащего на руках, обернутых фелонью, модель храма (церковь *s. Prassede*, *s. Cecilia in Trastevere*). Тот же епископ изображен в апсиде ц. *Maria in Domnica* коленопреклоненным в таком же облачении, безбородым, с теми же короткими прядями волос на висках. В обоих случаях его голова в квадратном нимбе, что указывает на современность

–627–

мозаики этому епископу. В кружке над головами персонажей (центр свода апсиды) читаем слово *PASHALIS* (можно читать также *PASCHALIS*). Таким образом, пред нами изображение епископа Пасхалиса I, который занимал кафедру в 817–824 гг. и известен, как реставратор римских церквей. Его примеру последовал епископ Григорий IV (827–844), также поместивший свое изображение в том же виде, как и Пасхалис на перечисленных мозаиках, в апсиде ц. св. ев. Марка в Риме же с со-ответствующей надписью. Обо всем этом у Брунсвика нет ни слова, хотя он должен был знать, с каким интересом изучаются, даже дилетантами, мозаики римских церквей от IX–XII вв. В его перечне (стр. 115–146) нет никаких указаний, что епископ в

фелони и с моделью храма, что видим в апсидальных мозаиках Вечного Города, это – или Пасхались I, или Григорий IV, или же Феликс IV (526–530), изображение которого в том же типе, но без нимба, мы видим в апсидальной мозаике ц. свв. Косьмы и Дамиана в Риме же.

Ту же неполноту, но несколько иного рода, мы находим и в перечне символов (стр. 115–146).

Так, напр., Брунsvик не приводит здесь сумки, которая служит характерной принадлежностью свв. Косьмы и Дамиана (27 сент.), арабских врачей. Как известно, в 1851 г. в катакомбах Претекстата на *via Appia*, в одной крипте, была открыта мраморная доска, закрывавшая локулу, на которой, вместо епитафии была вырезана сумка с различными инструментами, вероятно, хирургическими (Де Росси в *Bullet. d'arch. crist.* 1864, p. 37). Такую же сумку на длинной перевязи мы находим на фреске в передней крипте катакомб Коммодиллы в Риме на *via delle sette Chiese* (vigna Serafini). Пред нами св. ев. Лука, держащий в руке книгу, с боку висит сумка с его врачебными инструментами (фреска относится к VIII веку).

С подобными сумками изображены на апсидальной мозаике в ц. свв. Косьмы и Дамиана в Риме (около форума) эти свв. бессребренники. И интересно, что Брунsvик, излагающий житие их (стр. 29), не сделал ни одного замечания относительно этой подробности иконологической.

Оставляя в стороне подобные, относительно неважные,
–628–

но недопустимые в руководстве с отмеченной целью, недостатки, я перейду к более важным дефектам, которые совершенно обесценивают книжку Брунsvика. Разумею в данном случае прямые *искажения*, допущенные ее автором.

Остановлюсь на одном из таких искажений, как на наиболее характерном. Брунsvик ведет речь о св. Николае Мирликийском (H. Nicolaus von Bari, 6 Dez.). Изложив кратко житие Святителя, автор заканчивает: „изображается как юноша, в епископских одеждах, с посохом и книгой. Корабль, якорь, три золотых монеты или три ребенка“ (стр. 83).

Совершенно необъяснимо, откуда автор взял, будто св. Николай изображается *юношей*? И особенно это необъяснимо, если принять во внимание, что книжка его имеет в виду, главным образом, памятники Рима... На самом деле, в Риме имеются наиболее типичные изображения Святителя в двух церквах: в Пантеоне (s. Maria ad Martyres) и в ц. s. Nicola in Carcere. В Пантеоне, направо от входа, над алтарем, помещается большая масляная картина, изображающая дарование омофора Богоматерью св. Николаю. Он – с посохом (две змеи на рукоятке), в круглой митре; седые волосы, довольно полное лицо с окладистой бородой. В дали, на заднем плане, виднеется корабль с надутыми парусами.

В ц. s. Nicola in carcere в конце левого нефа, над алтарем есть картинное изображение Святителя. Старец, большой открытый лоб, короткие пряди волос только на висках, приятное, добродушное лицо русского типа с окладистой бородой. В левой руке раскрытая книга. В трибуне подобная картина, изображающая коленопреклоненного Святителя того же типа. Ниже, в самой апсиде, он поражает Ария на Никейском соборе. В пандан к этому, под верхними окнами среднего нефа, в квадратных полях, св. Николай совершает чудеса. Везде перед нами тот же старец в епископских одеждах. Я не говорю уже о разрушающейся фреске в левом нефе знаменитой ц. Maria Antiqua, где также св. Николай представлен восточными иконописцами, быть может, IX–X вв., старцем, с короткой кругловатой бородой, в святительских одеждах. Обратимся теперь к картинным галереям Рима.

–629–

В *Пинакотеке* (Ватикан) имеются картины с сюжетами из жизни св. Николая следующих художников: *Беата Анжелико* (1387–1455), школы *Жентиле да Фабриано* (XV в.), *Лоренцо ди Николо* (XIV в.).

Анжелико принадлежат две картины. Первая разделена на три поля: а) омовение св. Николая тотчас по рождении, б) он, мальчиком, слушает проповедь священника и в) св. Николай, юноша в рубашке, бросает в решетчатое окно золотые монеты. Вторая картина представляет св. Николая уже *старцем*, с седой

бородой, подстриженными волосами, в латинской двойной тиаре и длинной мантии; он на берегу моря просит сицилианского купца отправить в Миры корабль с хлебом. В верхней части картины сбоку он же, с свечей в руках, как бы освещает путь, из облаков, кораблю.

Школе *Жентиле да Фабриано* принадлежат четыре картины:

№ 197. Омовение родившегося.

№ 198. Юноша бросает в окно золотые монеты. Верхняя одежда в виде плаща накинута на левое плечо.

№ 199. Св. Николай, старец, седые короткие волосы, недлинная борода, в левой руке епископский посох латинского типа, длинная мантия, из-под которой правая рука свободно делает жест обращения к трем воскрешенным юношам в бочках.

№ 200. Св. Николай уже описанного типа освещает путь гибнущему кораблю.

Лоренцо ди Николо изобразил Святителя в тот момент, когда он удержал руку палача, готовую опустить меч на головы невинно осужденных. Сильное, выразительное лицо с круглой черной бородой; длинная мантия болотного цвета.

В *пинакотеке* Капитолийского музея есть большое полотно *Джиованни Бенвенути* или *Ортолано* (1467–1527), на котором этот представитель *феррарской школы* изобразил св. Николая Мирликийского также *старцем*, в мантии, с посохом и книгой, на которой видим три золотые монеты, в руках. Оставляя в стороне незначительные диптихи и резные фрагменты в некоторых небольших музеях (напр., *архив* замка св. Ангела, музей, известный под

–630–

именем „христианского“, в Ватикане, и др.), где также св. Николай представлен старцем-епископом, мы можем сделать заключение, что в Риме, в наиболее значительных церквях и картинных галереях мы видим св. Николая отнюдь не *юношей в епископских одеждах*, как это говорит Брунsvик в анализируемой книге.

Иначе это не могло и быть, если иметь в виду, что в исходном начале все картинные произведения художественных

школ Италии были родными дочерью византийского искусства, которое, как это видно, хотя бы по примитивам тосканских художников, некогда в Италии, особенно в южных областях (Апулия, Базиликата, Калабрия), господствовало и давало тон вплоть до XII в. В качестве подтверждения этого, я могу сослаться на весьма интересный факт переживания, напр., тосканскими художниками, византийских традиций. Остановлюсь на изображении *распятия* Спасителя.

Наиболее характерным в этом роде памятником византийского искусства в самом Риме нужно считать знаменитую фреску в нише левого алтаря ц. Maria Antiqua на форуме, которая относится, несомненно, к VIII веку или началу IX. Спаситель представлен здесь с *открытыми глазами*, в длинной тунике без рукавов. Это вполне отвечало желанию – иметь изображение распятого Спасителя без *подчеркивания страданий Его*. К тому же, приблизительно, времени относится и фреска (совершенно стертая) в вестибюле дома свв. мучеников Иоанна и Павла в Риме (ц. dei ss. Giovanni e Paolo al Celio). Здесь изображен также Спаситель на кресте с открытыми глазами и в длинной тунике¹⁰⁸⁴.

Этот тип распятия мы встречаем не только в церковной росписи до IX в., но и на предметах, имевших, несомненно, практическое употребление. Так, в Ватикане, в „христианском“ музее, в IV зале, в средней витрине хранится эллипсообразный ящичек, на одной стороне которого сделана копия распятия из ц. Maria Antiqua; по всем данным стилистическим, ее можно относить к IX–X в.в.

–631–

Но уже с XI века начинает бледнеть эта идея, и художники колеблются в выборе того, чем подчеркнуть человеческий момент в страданиях Христа. С одной стороны, мы имеем в Риме в соборе св. Павла канделябр с грубо скульптурированными сценами из жизни Спасителя; между ними есть *распятие*: Христос на кресте, в *длинной тунике*, но с *закрытыми глазами*. Как звучит надпись, это – работа *Николо ди Анджело* и *Пиетро Вассалетто* (1180 г.). С другой, в том же соборе, в капелле *Мартиролоджио* между настенными фресками есть

изображение распятого Спасителя на кресте, с *открытыми глазами*, но уже не в *тунике длинной*, а с *широким препоясанием чресл*. Эти фрески принято относить к XII веку, хотя, конечно, они реставрированы. Если мы обратимся к примитивам тосканским, то увидим, что там еще жива та византийская традиция, которая одушевляла писавшего распятие в ц. *Maria Antiqua* в Риме. В коммунальной *пинакотеке* Лукка есть распятие, с подписью *Берлингиеро Берлингиери* (конец XII и начало XIII в.в.). Здесь Спаситель с открытыми глазами, раздельно прибитыми ногами, как во всех, указанных примерах, с *широким препоясанием чресл*¹⁰⁸⁵. Еще характернее изображение в церкви местечка *s. Vinceneo al Volturmo*: там, в крипте, находим Распятого, без бороды и усов, с открытыми глазами, раздельно прибитыми ногами¹⁰⁸⁶. Лишь с XIII века те же тосканцы, как напр., *Енрико ди Тедиче* и *Джунта Пизано*, закрывают глаза Спасителю на кресте, но еще оставляют раздельно прибитые ноги¹⁰⁸⁷.

Подобное переживание византийских традиций, разумеется, было и в отношении изображения св. Николая Мирликийского.

Памятником поздневизантийского искусства, еще полным традиций раннего византизма, является знаменитый кодекс *Эксультет*, хранящийся в соборе г. Бари. Его ми-

–632–

ниатюры относятся к концу X или началу XI в.¹⁰⁸⁸. На одном листе его есть в медальоне бюст св. Николая. Старец. Умное, выразительное лицо, короткие подстриженные волосы, небольшая борода, характерные острые уши, епископское облачение с омофором.

В нашу задачу не входит определение степени соответствия этого изображения раннейшим византийского письма: это ясно само собою. Гораздо интереснее и полезнее указать те *переходные ступени*, по которым оно проникало в позднейшие школы итальянского письма.

Я разумею в данном случае те василианские гrotы-храмы с византийскими, хотя уже *нечистыми*, фресками, которые разбросаны в южной Италии и которые представляют большой

научный интерес и важность для иконографического генезиса вообще.

Истекшим летом мне удалось обследовать в Апулии до 35 таких гротов¹⁰⁸⁹, и могу сказать, что во многих из них сохранились изображения Мирликийского Святителя.

Наиболее нетронутыми оказались изображения в следующих гротах: в гроте s. Biagio в 7–9 верстах от Бриндизи, в имении Jannuzzo; в гроте s. Nicola в 4–5 верстах от станции Palagianello; в крипте под церковью s. Lucia в Бриндизи.

Оставляя подробный анализ этих фресок до специального издания, я позволю себе сказать, что эти изображения св. Николая поразительно напоминают тип код. Эксульта, описанный выше. Во всех случаях пред нами – епископ, старец, с короткими волосами, кругловатой бородой, характерными для грека острыми ушами, прямым носом. В руках у него – книга, благословляет он по-гречески. Надписи встречаются греческие и латинские, иногда те и другие вместе, как будто это вызывалось присутствием в храме непонимавших греческого письма.

Эти фрески можно датировать XI–XIII в.в. на основании стилистических и иконологических данных.

–633–

Итак, вот тот материал, на котором, собственно, базировались и откуда брали основные мотивы школы итальянского письма в эпоху когда начиналось постепенное освобождение от догматичности византийского искусства: это – образцы последнего, попадавшие в Италию в форме миниатюр, скульптуры, с одной стороны, и – фресковые росписи в василианских поселениях, где ясны эти следы борьбы живописи с иконописью, с другой.

Образцы того и другого рода живописи нам известны, и мы можем видеть, какие сюжеты и в какой компоновке интересовали тех художников. В частности, нам известно, в каких чертах изображали художники-иконописцы св. Николая. Это – в общем – тот же тип, какой пред нами в настенной росписи и в иконах римских церквей, и в произведениях живописцев раннего возрождения, которые хранятся в

картинных галереях. Генетическая зависимость тех и других от византийских образцов и южно-итальянских трансформаций этих последних ясна сама собою.

Всё это дает возможность видеть, насколько необоснованно заявление Брунсвика об иконографическом типе св. Николая Мирликийского.

После такого небольшого экскурса в область христианской иконологии, который ясно показывает, насколько осторожно нужно относиться к книжке г. Брунсвика, претендующей на значение путеводителя, уместно спросить, откуда ее автор заимствовал такие неверные сведения? Быть может, он имел у себя под руками какой-нибудь *фактический* материал, чтобы сказать, что св. Николай изображается „юношей, в епископских одеждах“ (стр. 83)?

В 1911 году в Риме была выставка по истории искусств в апулийском павильоне, в зале византийского искусства, была выставлена акварельная копия, в натуральную величину, одной фрески из ц. св. Марии в деревушке Бальсиньяно, расположенной в 5–6 верстах от местечка Модуньо (Бари). На этой копии был представлен в нимбе, с тиарой, близкой по типу к шапкам византийского императора, в фелони с омофором благословляющий по-гречески как бы *моложавый епископ*, держащий в левой руке декоративный посох латинского образца. Надпись гласила,

–634–

что это – св. Николай (Мирликийский, потому что только он был епископ, Николай же Толентинский (10 сентября по латинскому календарю), из августинского ордена, и Николай из Флюе (обычно – брат Клаус, 22 марта) не имели епископского сана)¹⁰⁹⁰.

Истекшим летом мне удалось быть в Бальсиньяно и видеть указанную фреску. Несомненно, она относится к XV–XV в.в., как и фреска с св. Агафией, сохранившейся здесь же от всей настенной росписи этой церкви. Манерность и, главное, характерное подчеркивание *декоративности*, а отнюдь не практического назначения омофора, который начинает постепенно превращаться в простые *нашивные ленты* на

одежде, это говорит, что пред зрителем – произведения живописца довольно позднего периода, когда византийская традиция удержала только *греческое* благословение.

Но не только на почве Италии художественная рука кватроченто создала, по-видимому, св. Николая в образе *юноши* (употребляю это слово не в собственном смысле, а для означения лица без бороды и усов, как в бальсиньянской фреске). В Нюрнберге, в музее, хранится изображение Святителя в двойной тиаре, епископской мантии латинского образца (с аграфом на груди) и перчатках; в левой руке у него книга с монетами, в правой – посох латинского типа. Лицо безбородое, довольно пожилого человека. Автором этого изображения был Михаил Вольгемут (1434–1519), представитель старой нюрнбергской школы, учитель А. Дюрера¹⁰⁹¹.

Итак, кватроченто и нюрнбергская школа знали, по-видимому, изображение св. Николая в образе юноши или,

–635–

точнее, *лица без бороды и усов*, так как, если присмотреться тщательнее к бальсиньянской фреске, то нетрудно убедиться, что там лицо совсем не молодое, только несколько заретушеванное поздним реставратором.

Однако, наличность такого изображения нисколько не говорит в пользу заявления Брунсвика. Это ясно уже из того, что в указанных исключительных примерах пред нами пожилое лицо, но без бороды и усов, что и может, по-видимому, придавать ему моложавый вид. Если же этот тип, так сказать, перевести на иконографический язык востока, Византии или раннего Возрождения итальянского, то пред нами будет старец в собственном смысле. Для сего достаточно припомнить ту регламентацию, которая существовала на Западе в монашеских орденах, в отношении бороды и усов. А именно. Г. Леклерк приводит из „правил для пустынников“, существующих на Западе, прямое предписание: „solitarii et praecipue illi qui sacra mysteria contractant de quadraginta in quadraginta diebus se radant et capillos tondant“ (cap. L)¹⁰⁹². Там существовал особый „чин“ на этот случай, известный под именем – „ordo super eum qui

barbam tangere cupit“. Позволю себе привести некоторые отрывки из него, для большей характеристики и освещения нашего вопроса.

„Чин“ начинается возгласом священника: „in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti, regnantis“.

Читают антифон, в котором вспоминается елей бороды Аарона и испрашивается милость и долгая жизнь освящаемого. Затем, следуют oratio и benedictio: „Christe Domine. qui es caput in te credentium virorum: da unguentum verticis tui in barbam famuli tui cum tua gratia et benedictione decoris perfectionisque descendere. Amen.“ После того, священник „intromittit in anulo aureo barbam cum cera, et in anulo barbam et ceram capulat qui barbam tangit, dicens:

In nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti“. Освящаемого закрывают чистым полотном. Заканчивается эта „мисса“ возгласом диакона: „missa acta est“. Затем, „*si est monachus, radet barbam*“. Интересно, что практика выработала строгое

–636–

порицание ношения бороды. Леклерк, напр., приводит такое определение: „anathema sit qui nutriverit barbam more alieno: quia consuetudo est haereticorum“¹⁰⁹³.

На западе очень рано, как бы в соответствие этому, развивается бритье бороды, усов и, так называемая, *тонзура* – выбривание кружка на темени. Как известно, всё это в настоящее время очень строго исполняется католическим духовенством, хотя, строго говоря, это сбривание рекомендовалось и рекомендуется монашеству, быть может, для символического знаменования идеи *послушания*.

Во все времена и у всех народов аскеты занимали особое, высокое положение; это были избранники, отмеченные печатью близости к Высшему Началу, существа возвышенные, хотя в идее, над миром обычных житейских отношений. Аскеты – монашествующие – это лучшие, более совершенные, которые, как таковые, представлялись в моральном отношении образцами, в своем роде – нормой для земли. Отсюда, если нужно было земное представить в образе более чистом, возвышенном и одухотворенном, то черты всего этого можно

было брать у этих избранников. Шли дальше. Если нужно было изобразить *святого* человека, то обращались к монашескому типу: что у монахов, то свято, возвышенно. Князь древней Руси надевал монашескую одежду на склоне лет, надевал не с целью принять на себя подвиги в их целом объеме, а потому, что она *помогала* быть дальше от греховного мира, быть ближе к личной *святости*. Объективного здесь было мало.

Логическим выводом из этого было перенесение кистью художника на лицо изображаемого святого черт современности. Согласно церковным определениям, монашествующий не носит бороды и усов. Следовательно, нужно и этого святого изобразить без бороды и усов. В этом случае, художник руководился не иконописными преданиями, а вкусами современности.

Всё это в достаточной степени объясняет нам, почему, приблизительно, с XIII века на Западе в живописи и вообще в изобразительном искусстве появляется тип безбородого и безусого св. Николая. Здесь, таким образом,

–637–

сказалось стремление к реализму, желание быть понятным современникам, которые хорошо были знакомы с идеалами и требованиями монашеского круга. Однако это не предрешало вопроса об иконописном подлиннике; такое новшество было частным делом *живописцев*, которое не могло бы попасть в историю христианской иконографии в качестве правила.

III. Александров А.А. «Германская идея» и «Русские Думы»: (Из отголосков войны) // Богословский вестник 1915. Т. 1. № 3. С. 637–644 (2-я пагин.).

Среди статей наших журналов, представляющих собой отголоски великой войны наших дней, некоторые невольно останавливают на себе внимание и наводят на серьезные размышления и любопытные сопоставления.

К статьям такого рода относятся, например, помещенные в декабрьской книжке *Русской мысли* 1912 г. статьи г. А. Коральника и С.Н. Булгакова.

В статье „Германская идея“ г. А. Коральник берет на себя задачу выяснения сущности этой идеи.

„Мы боремся, – говорит он, – против немецкой, германской силы. В чем же она заключается, в чем ее смысл, ее идея? Правы ли мы отрицая ее, или, может быть, мы хотим погубить силу хорошую, целебную, спасительную?“

Ссылаясь на Гегеля, „этого пророка Германии и германизма, провозвестника величия и исторического назначения немецкого народа“, г. Коральник приводит следующее его мнение: „спекулятивное, метафизическое назначение Германии – внутренний распад, отпадение от самой себя“.

История Германии последних лет, по-видимому, подтверждает это мнение.

Признавая, что все мы склонны идеализировать старую Германию времен Шиллера и Гете, Германию мелких княжеств, раздробленную политически и хозяйственно, но мощную духом, г. Коральник замечает: „мне кажется, что в этой идеализации – больш́ая доля правды. Германия того времени была страна самодовлеющей идеи, борьбы за идеал, за справедливость“.

–638–

Германия того времени с тоской и нетерпением ждала своего „дня“.

Еще Шиллер когда-то об этом говорил:

„Всякая нация имела уже свой день, день же Германии будет жатвой всего человечества“.

Теперь, по-видимому, Германия полагает, что этот „день“ настал. Но „день“ этот нисколько не походит на тот, о котором мечтал Шиллер. Современная Германия нисколько не думает о том, чтобы дать „жатву“ всему человечеству. Напротив, она смотрит на всё человечество, как на „жатву“ для себя, и притом в самом грубом, материальном значении этого слова.

Но, прежде чем перейти к характеристике нынешнего „дня“ Германии, г. Коральник обращается к ее истории и делает краткое сравнение ее с историей России.

„В чем, – спрашивает он, – глубокая разница германской и русской истории во время начала развития государственности обеих рас? Германия завоевывала, Россия колонизовала. Россия прорубала себе дорогу сквозь непроходимые леса топором, Германия сложилась благодаря мечу. В начале Германии бе сила. Тевтонский орден основал Пруссию огнем и мечем, военной силой и военной организацией. Пруссия выросла не органически, а взращена искусственно, путем подавления национальных особенностей и особенностей, железною дисциплиной, заменой всех человеческих ценностей одною – властью. И мало по малу Пруссия поглотила Германию, ассимилировала ее. „Империя есть не что иное, как продолжение Пруссии“, сказал старый император Вильгельм Бисмарку. И он правильно предвидел события. Империя сделалась продолжением, конечностью, щупальцем Пруссии. В последнем счете воля империи не может быть отличною от воли Пруссии“.

Но, по мнению противников политики создателя объединенной Германии, Бисмарка, чтобы строить новую Германию, не нужно было разгрома Франции. Эльзас и Лотарингия ни в каком смысле не дали Германии каких-либо выгод, политических или хозяйственных. Захват этих французских провинций имел своим последствием лишь тяжелую необходимость для Германии стоять постоянно под оружием. Молтке сознался в этом в рейхстаге

–639–

после войны. „Плоды наших побед, – говорил старый фельдмаршал, – это необходимость быть в течение пятидесяти

лет готовыми к войне“. История сократила этот срок на семь лет. Всякий дальновидный политик тогда должен был ясно понимать, что победа над Францией – Пиррова победа, что союз между Францией, Англией и Россией рано или поздно неминуем, союз оборонительный, могущий перейти в наступательный, что время гегемонии одной какой-либо страны в Европе, самой идеи этой гегемонии безвозвратно прошло, что Германия сама подкапывается под собственный принцип бытия, благодаря которому она выросла, принцип свободной национальности. Но Бисмарком руководила идея Пруссии, т.е. идея гегемонии над Германией, над Европой, над миром вообще. Уже тогда, в восьмидесятые годы, пангерманизм набросал в общих чертах программу гегемонии Германии.

Основную идеей Бисмарковской политики было неуважение к индивидуальности народов и к нравственным обязательствам в международной жизни. Типичнейший теоретик бисмаркианства Трейчке выразил сожаление о том, что международное право разрабатывается главным образом в Бельгии и Голландии, нейтральных и беззащитных странах, живущих только благодаря интернациональным договорам. Они, т.е. бельгийские и голландские теоретики, ставят победителям во имя гуманности требования, которые противоречат мощи государства, неестественны и неразумны. Между тем сила должна первенствовать над правом...

То, что поколение Бисмарка начало, поколение Вильгельма II продолжало и довело до известной кульминационной точки. То, что в эпоху чистого бисмаркианства было в зародыше, в настоящее время приобрело форму и традицию, сделалось освященным, общепринятым неоспоримым идеалом.

Новейший германский историк Лампрехт противопоставляет бисмарковскую, натуралистическую „Machtpolitik“ („политику власти“) идеалистической „Weltpolitik“ („мировой политике“) Вильгельма.

В чем же основная идея, в чем смысл этой „Weltpolitik“, этой „мировой политики“, или заморской, колониальной политики Вильгельма и его эпохи?

–640–

„Мы хотим, чтобы впредь без нашего голоса не было принято ни одного решения в мировой политике“, так объяснил сам Вильгельм в одной из своих речей программу своей „Weltpolitik“. И этим он обосновал свою морскую политику. „Трезубец должен быть в наших руках“. Не потому, что он необходим германскому народу, но исключительно потому, что этого требует германский империализм, воля к власти. Крылатые слова, в роде „бронированного кулака“ не сходили и не сходят с уст императора. Даже такой умеренный, не сантиментальный, далеко не агрессивно настроенный дипломат, как Бюлов, защищал императорскую политику в своей речи в рейхстаге в 1899 г. следующими доводами: „Времена политического бессилия и унижения не должны вернуться более. Немецкий народ может отныне стать – *молотом или наковальней*“. Когда ставится перед народом дилемма: молот или наковальня, то ясно, что он предпочитает положение молота. И началась бешеная „Weltpolitik“, вмешательство во все дела мира, ненужное расширение колониальных владений, заграждение дороги другим, даже не конкурирующим державам. Французская политика в Марокко, напр., ничуть не мешала Германии, не затрагивала ее политических или торговых интересов. Но Вильгельм II сейчас же заговорил о недопустимости „тунификации Танжера“, всунул свой „бронированный кулак“ в колесо европейской политики и довел Европу до прелюдии войны; можно смело сказать, что Марокко открыло Европе глаза на истинную цель германской политики, на ее стремление к гегемонии и разрушению с трудом налаженных европейских соотношений.

Здесь, по мнению г. Коральника, ключ ко всем дальнейшим событиям. Агрессивная по своему существу Германия облачается в шкуру невинного агнца, на которого „нападают“. И в этой подтасовке фактов она находит оправдание проявлению инстинктов „злого животного“.

Германии, во что бы то ни стало, нужны колонии. И не только Германии, но и Австро-Венгрии, „экспоненту“ Германии. Австрия, впрочем, имеет „естественные“ колонии – Балканы;

надо ей только дать возможность завладеть ими. А Германия? Ведь „мир“ уже занят? Ведь Германия в ка-

–641–

честве крупной державы слишком поздно явилась на пир. Значит, нужно в ее пользу перекроить мировую карту, так как ей, во что бы то ни стало, нужно политическое и экономическое первенство, гегемония.

И вот проповедники всегерманства, „германской идеи“, – в роде Пауля Рорбаха, – призывают немецкий народ к созданию этой „мировой политики“, к распространению „немецкой идеи“ по всему лицу земли...

А честные и искренние немецкие люди, которые всё еще иногда встречаются, с сокрушением видят внутренний кризис немецкого духа, то его „отпадение от себя“, которое предвидел Гегель.

„В дни политической раздробленности, – писал, напр. известный немецкий критик Курт Мартенс, – мы, правда, мало чем могли похвастаться в политическом и экономическом смысле, но тогда хвастовство не было в характере немца. Тогда Германия имела свою, врожденную культуру, свой стиль. Ныне же Германия – арсенал, биржа, сумасшедший дом, огромная гостиница“.

Культуру нынешней Германии, по справедливому замечанию г. Коральника, приходится признать духовно съезжившеюся, обедневшею, несмотря на десятки тысяч ежегодно печатающихся книг, несмотря на машины, народное хозяйство и гордую науку.

Идеи животворной нет в Германии, оттого и скудость ее культуры. Что дала Германия человечеству за последнее время? Каковы ее новые вклады в сокровищницу человечества? Где ее литературные, культурные, идейные творцы? Вся их современная литература, всё их искусство настоящего времени – лишь повторение старых и чужих мотивов. Все лозунги они взяли от других – от французов, бельгийцев, скандинавцев, – наконец, от русских. Импрессионизм, натурализм, мистика, богоискательство – всё это флоберовские, метерлинковские, ибсеновские, толстовские мотивы. Их душа лишена

собственного тона. Его заглушил голос извне, страсть к наживе, к власти, к силе ради силы. Культуру задушил империализм и джингоизм прусского типа. Из всех мотивов своего Ницше германский народ усвоил себе главным образом лишь один: „Wille zur Macht“ („воля к власти“).

—642—

Г. Коральник приходит к выводу: „необходимо – сдавить ту германскую силу, которая грозой надвигалась на Европу“.

Европа не может больше выносить ни немецкой грубой спеси, ни германской агрессивности, ни ее угрожающей силы. А главное, ее возведения этой силы в идею бытия, ее санкционирования идеализации.

* * *

В той же книжке журнала обращает на себя внимание очень интересная и очень своеобразная статья С.Н. Булгакова „Русские думы“.

Указав на то, что в лице Германии Европа имеет дело не с внешним и чуждым завоевателем, каким был Аттила или Чингиз-хан, а что „германский вампир порожден отравленной атмосферой самой Европы, есть ее собственная болезнь и кара“, г. Булгаков замечает, что мы присутствуем при внутренней европейской трагедии, в которой действуют духовные силы новой Европы, и что войной этой подводится некоторый всемирно-исторический итог, совершается суд над целою историческою эпохой, которая в руководствах по всеобщей истории зовется *новой историей* или *новым временем*, причем суд этот осуществляется ее собственными энергиями, ею же созданными и в ней заложенными.

Переходя к участию в войне нашего отечества и к вопросу о его исторических судьбах и задачах, г. Булгаков говорит:

„Опять, с новою болью и новою силой, становится перед нами загадка нашего бытия; что же такое Россия? Есть ли она плохая, отсталая Европа, успевшая состариться, не познав юности, или же она, входя в Европу, будучи неразрывно с ней связана, в то же время не есть Европа, и историческим подвигом своим призвана духовно возродить и себя, и стареющую Европу? Никогда еще со времен московских, когда

Русь впервые ощутила себя наследницей погибшей Византии, не ставился с такою остротой и силой этот вопрос, как ныне, когда ввергнут в хаос европейский мир. Никогда еще за свою историю Россия до такой степени не сближалась с Европой столь тесно, так

—643—

органически не входила в ее семью, и одновременно так не противопоставлялась ей в своем самосознании“.

Родина идет, по выражению г. Булгакова, „на бранный пир, венчанная высоким избранием, как защитница правды и свободы. Она защищает Европу от Европы, в союзе с ее народами она спасает ее от новоевропейской и, в частности, германской опасности, она поднимает знамя свободы народов, но во имя чего же? Доселе Россия усиленно европеизировалась и в хорошем и в плохом смысле; однако, — она всё-таки духовно не усвоила еще того новоевропейского облика, преимущественным носителем которого ныне является германство“. Самоопределение России, — говорит г. Булгаков, — „будет безмерно по своим историческим последствиям, ибо от него зависит, превратится ли грядущая эпоха истории в торжественный ее эпилог или же духовный развал. Россия не участвовала активно в грехе новоевропеизма, она только заражалась им. Не она, обольщенная чарами князя мира сего, утверждала культ человекобога-человекозверя, как индивидуальную, социальную и политическую норму. Не она совершала протестантский подмен христианства низведением его до практической, мирской морали. Она может отвергнуть эти духовные начала новой истории и пойти своим особым путем. Она может отречься от вавилонской башни и восхотеть Града Божия. Она может подъять подвиг земного строительства не во имя свое, но во имя Христа Грядущего. Она может возгореться святою ревностью о деле Божиим, которая поможет и Европе превратить кирпичи разрушающейся вавилонской башни в камни Града Божия. Она может принять из европейской культуры лишь то, что в ней бессмертно и достойно спасения“.

Говоря дальше об историческом творчестве, г. Булгаков замечает:

„Одно несомненно, что историческое творчество рождается из сердца народного, сердце же России – в Православии, а потому и русское творчество, как это хорошо ведомо было Достоевскому, есть раскрытие и осуществление потенций русского Православия“.

Несколькими строками ниже читаем:

„Чем дальше отклонялась русская жизнь в сторону
–644–

всенивелирующего, безликого новоевропеизма, тем плотнее затягивались песками сокровенные ключи, слабели упования“...

„И вот, – говорит дальше г. Булгаков, надвинулись эти, посланные свыше, судные дни, явились новые знамения, и воскресают надежды. Нечто драгоценное зародилось в душе народной, нечто новое мистически пережито всею Россией, – Царем и народом. Совершился великий и в своем значении потрясающий факт: *мы опять поверили в Россию!* И этому духовному возрождению обязаны мы священной войне и смиренной жертвенности великого русского воинства. Мы снова осязательно увидели духовную красоту русской души; на фоне цивилизованного варварства, доселе гипнотизировавшего нас, мы познали ее высшую духовную культурность. Мы преклонились перед простотой их героизма и смирением их подвига, мы сердцем ощутили не только их беззаветную храбрость, но и кротость, смиренномудрие, великодушие... Русское воинство на поле брани не только спасает родину от страшного врага, который всеми дарами взыскан от князя мира сего: и богатством, и умом, и знанием, и даже отвагой, но, вместе с тем, священной кровью своею оно духовно возрождает Россию, искупает наш грех маловерия“...

Таковы „русские думы“. И как они отличаются от „германской идеи“ предыдущей статьи!

Анатолий Александров

IV. Тихомирова В.Л. Критика: [Рец. на:] Быков В.П. Спиритизм перед судом науки, общества и религии. М., 1914 // Богословский вестник 1915. Т. 1. № 3. С. 644–654 (2-я пагин.).

С год тому назад выступил в печати с разоблачениями спиритизма бывший известный спирит, потом отвергнувший это учение, – В.П. Быков. Его первая книга – „Тихие приюты для отдыха страдающей души“ – обратила на себя внимание многих. Теперь вышла в свет вторая книга его лекций-бесед: „Спиритизм перед судом науки, общества и религии“, которая заслуживает быть отмеченной.

–645–

В начале В.П. Быков дает исторический очерк спиритизма и обрисовку современного его состояния, практикуемых им приемов, его феноменов и его философии.

Все спиритические явления В.П. Быков делит на три категории:

- I) Действия силы естественной.
- II) Обманы и симуляции.
- III) Работа сатаны.

Естественная психофизиологическая сила человека, действующая в спиритических явлениях, была случайно открыта некоторыми представителями западной науки. Исследования установили существование световых излучений из органических веществ и, в частности, из человеческого тела, а также присутствие в человеческом теле какой-то энергии, которая может оказывать то, или иное влияние на окружающую материю.

Один из исследователей, граф Тромелин, производил опыты с легкими картонными цилиндрами, проткнутыми соломинкой и насаженными на острие иглы. Если к такому цилиндру приблизить руку, он начинает вращаться. При присоединении к экспериментатору других лиц двигательная сила увеличивается. Напряжением воли можно остановить, или ускорить движение, а также переменить направление его.

Явление это воспроизводит в миниатюре вращение столов на спиритических сеансах. При видоизменении опыта цилиндры приходили в вращательное движение и с неудержимой силой поднимались вверх (спиритическая „левитация“). При других условиях цилиндр начинал вращаться как бы стремясь вниз с такой силой, что соломинка ломалась и цилиндр перегибался посередине (подобие „гравитации“). Вильям Крукс исследовал весомость этой психической силы и его прибор – весы – показывал под ее воздействием изменение в весе от двух до шести с четвертью фунтов.

Световые излучения человеческого тела стали доступны изучению с появлением фотографии. В.П. Быков помещает серию таких фотографий. На снимках доктора Барадюка мы видим человека, одержимого навязчивыми идеями в виде отчетливых ветвистых излучений; врача, вспоминающего, где лежит потерянный рецепт, причем

–646–

на снимке два излучения; одно над головой врача, а другое над местом, где, как после оказалось, лежал рецепт; и др.

Очень интересные исследования сделаны г. Дюрвилем в основанном им в Париже магно-терапевтическом институте над выделением флюидического призрака из человека. Он подвергает пациента легкому усыплению и делает с него ряд фотографических снимков. На первых снимках показывается рядом с фигурой снимающегося только световое пятно, постепенно оно начинает приобретать очертания человеческой фигуры и, наконец, принимает вид призрака, совершенно подобного являющимся на спиритических сеансах. В первых стадиях он уловим только светочувствительной пластинкой, но потом становится видимым и человеческим глазом. В.П. Быков приводит для сравнения ряд снимков с постепенно появляющегося спиритического призрака, и серию снимков Дюрвиля: между теми и другими нет никакой разницы. Поэтому г. Дюрвиль имеет полное основание утверждать, что являющиеся на спиритических сеансах материализованные „духи“ суть ни что иное, как флюидический призрак погруженного в транс медиума.

В. Быков описывает виденный им чрезвычайно интересный опыт Дюрвиля, продемонстрированный в присутствии членов всемирного спиритического съезда. Усыпив г-жу Ламбер, г. Дюрвиль извлек из нее призрак, видимый присутствующими, который удалялся за несколько комнат, от места, где лежала г-жа Ламбер. Г-жа Ламбер реагировала на легкие уколы сделанные ее двойнику, на подносимые ему остропахнувшие вещества, и т.п. После ряда опытов г. Дюрвиль предложил присутствующим убедиться, что на теле г-жи Ламбер не было заметно никаких повреждений, или пятен; потом он ударил молоточком в лопатку призрака, причем г-жа Ламбер вскрикнула; вернувшись к ней экспериментаторы увидели у ней на лопатке красное пятно, как от только что нанесенного удара.

Мы остановились довольно подробно на этой части книги В. Быкова, так как эти исследования не получили еще широкой известности, а между тем они открывают целую новую область, до сих пор считавшуюся неподвластной

–647–

науке, и проливают свет на многие кажущиеся чудесными явления в спиритизме, оккультизме и других проявлениях ныне возрождающихся магии и колдовства.

Второй фактор, играющий громадную роль в спиритизме, это – обман. В практике спиритизма всё пропитано обманом. В. Быков говорит об этом как очевидец и, даже, участник.

Кроме симулянтов из-за рубля (а их – целая армия) существует еще любопытный тип, который г. Быков называет симулянтами по страсти. – „Это, говорит он, длинный, бесконечный ряд людей, которые имеют своей целью лишь одно, чтобы удовлетворить своему странному желанию: хотя на одно мгновение занять почетное место; нести на себе в глазах известного круга людей особое избранничество“.

Карьера очень многих медиумов начинается так: попадет человек на сеанс, видит как вещает от имени духов какой-нибудь „приказчик из табачной лавки“ и у него является мысль: почему бы и самому не попробовать? И на следующем сеансе неожиданно объявляется новый медиум. Приобретенное положение нужно поддерживать и вот происходят на сеансах

сцены, комические по внешности, но глубоко печальные, если вдуматься, что другие люди приносят сюда иной раз всю веру, весь жар души. В одном серьезном спиритическом кружке в Петербурге, под конец сеанса на столе появлялась, конечно в абсолютной темноте, рука „блаженного Августина“ и все присутствующие, не разъединяя рук в цепи, прикладывались к этой руке. Одному из присутствующих вздумалось однажды осветить эту сцену электрическим фонариком. И все увидели лежащую на столе обнаженную ногу медиума (почтенного доктора), которую благоговейно лобызали присутствующие. Совершенно подобный этому случай произошел в присутствии самого Быкова. Проделку эту успели заметить только г. Быков и еще один из сеансующих. Медиум молил не губить его. И г. Быков со своим другом решили умолчать о происшедшем, „дабы ради одного недостойного человека, не ронять то *великое учение*, которое мы призваны распространять, для облегчения страждущего человечества на земле“.

—648—

Здесь мы видим пособничество со стороны сеансирующих, без которого медиуму трудно было бы совершать все эти проделки. В данном случае пособничество было пассивным, а нередко оно бывает и активным, иногда даже без ведома самого медиума. Такие пособники – бескорыстные любители чудесного, всё равно истинного или ложного. Станный тип, очень распространенный среди спиритов, как говорит В. Быков. Они во время поддержат поднимающийся стол; они, когда внимание всех занято медиумом, подсунуть кому-нибудь из сеансирующих захваченную в отдаленной комнате вещь, и т.п. и потом искренно будут восхищаться со всеми вместе совершенным медиумом „чудом“ забывая, что в этом чуде он совершенно не повинен.

Конечно, подобные проделки раскрываются часто... Для благовидного объяснения их у спиритов существует теория „бессознательного обмана“; по этой теории медиум совершает эти проделки находясь в трансе, в бессознательном состоянии, под чьим-либо посторонним внушением, В. Быков перевидавший, как он говорит, сотни таких случаев,

категорически утверждает, что это – одна лишь уловка оправдать открывшееся мошенничество. Вот, напр., случай, переданный ему одним медиумом (любителем), отрекшимся потом от лжи спиритизма. Он хотел симулировать принос образа, как доказательство Божия благословения спиритическим „радениям“. Во время перерыва сеанса он пошел потихоньку в комнату своей жены, чтобы взять оттуда чтимый ею образ. Неожиданно входит туда и жена и застаёт его снимающим образ. Тогда он моментально симулирует транс, делает мутные глаза, начинает говорить что-то несвязное... В. Быков приводит и другие подобные случаи.

И вот на таких-то сеансах решается судьба тысяч людей, решаются вопросы, от которых зависит жизнь и благосостояние целых семейств...

Есть однако много явлений в спиритизме, которых нельзя объяснить ни силой человеческого магнетизма, ни мошеннической проделкой, и которые приводят В. Быкова к заключению, что главным двигателем в спиритизме, является темная сила сатаны. Главным же образом утвер-

–649–

ждает его в этом изумительная планомерность в направлении как его самого, так и многих тысяч других спиритов, к одному определенному концу. И естественные феномены, и обманы, – всё ведет постепенно увлекаемого к одной из двух целей, говорит он: *„или к полному отклонению от Христа и от Его Церкви, или к той гибели, которая следует за отчаянием, имеющим в своем конце самоубийство, или какое-либо другое преступление, или к той и другой цели вместе“*.

В. Быков рассказывает историю своей жизни, как образец того, какими тонкими путями ведет сатана человеческую душу путем спиритизма к гибели. На первом же сеансе, устроенным В. Быковым, получилось сообщение неслыханного средства против страшной формы мокнущей экземы у одной из присутствующих, которое в самый короткий срок дало блестящие результаты. Это поразило всех присутствующих и бросило надолго и прочно в сети спиритизма. Немедленно

организовался спиритический кружок и там, говорит В. Быков, „начались такой поразительной силы феномены, что если даже сейчас кому-либо и приходится говорить о них, то многие не в состоянии поверить правдивости освещения их“.

Поражая и завлекая новообращенных чудесами, духи в первое время самым настоятельным образом привлекали их также якобы к Церкви, к евангельскому учению, обрядам и таинствам (излюбленный прием лукавого ловца душ в спиритизме). В 1905 году кружок г. Быкова начал издавать спиритический журнал. Издание сразу пошло с необычайным успехом, приобрело массу подписчиков, привлекло к сотрудничеству множество лиц. „И в этом-то чадуге страшной работы, – говорит В. Быков, – мы, как-то незаметно для самих себя, оказались не только отошедшими от Церкви, от религии, от Бога, но уже *отводящими от всего этого* и своих доверчивых читателей, поклонников и учеников“... Отведение это практикуется так: сначала духи заставляют восстанавливать забытые Церковью обычаи и обряды, указывают на неправильности и пропуски в богослужении, на несоответствующий званию образ жизни духовенства, причем на сеансах все приглашаются молиться за этот упадок

–650–

Церкви. В душе спирита рождается сначала сожаление к Церкви, потом осуждение и, наконец, отречение от Нее, с заменой Ее спиритическими „радениями“, а потом – оккультными сеансами. В дальнейшем духами подрывается авторитет евангельского учения, и, наконец, искореняется и вера в Иисуса Христа, как Бога, с низведением Его в ряд медиумов...

В. Быков не дошел до такого полного отречения от христианства: милость Божия извлекла его из сетей спиритизма и, вернувшись к Церкви, он посвятил свои силы на борьбу с этим страшным врагом современности.

Кроме своей собственной истории В. Быков приводит много и других случаев, в которых действительно ясно видна чья-то разумная и зложелательная сила, направляющая намеченную жертву к гибели.

Часто путь намечается такой: духи увлекают доверившееся им лицо изумительной точностью своих предсказаний и, когда, наконец, это лицо вверяется им слепо, исполняя всякий их совет, они в решительный момент лживым указанием приводят к крушению все его предприятия, всё состояние, с целью довести его до отчаяния и, как нередко бывает, и до самоубийства. Вот один из таких приводимых В. Быковым случаев:

Довольно известный финансист М. потерял уже в преклонном возрасте свою жену и чрезвычайно тосковал. Кто-то из знакомых посоветовал ему войти в общение со своей покойной женой через посредство спиритизма. М. схватился за эту мысль, отправился на сеанс, где, конечно, ему явилась покойная жена и обещала посещать его каждый вечер и беседовать с ним с помощью планшетки. С тех пор он стал проводить много времени в беседах с нею. Но однажды вместо нее к нему явился дух „преподобного Сергия“ и так увлек его своею беседой, что вскоре вытеснил совсем его жену. Беседы эти всегда касались области духовного тайноведения и всецело захватили М., который стал посвящать им все ночи. Вдруг однажды „пр. Сергий“ говорит ему: „Купи завтрашний день на 38 тысяч акций Рыбинско-Бологовской ж. д., через 23 дня продай

—651—

их и ты наживешь 21 456 р. 84 к.“ В ужасе М. хотел бросить планшечку, но „пр. Сергий“, укорив его за неверие, объяснил, что деньги эти нужны для такого-то монастыря. С тех пор дух стал часто давать М. подобные поручения. Наконец, дух посоветовал М. образовать особый капитал на случай, если кому понадобится экстренная помощь в нужде. Мало по малу М. втянулся в биржевой ажиотаж, играя наверняка, по указанию духов, которые всегда сбывались с математической точностью. Состояние его возросло до нескольких миллионов. И вот однажды дух говорит М., чтобы он на все свои деньги купил таких-то бумаг. Он конечно повиновался, а через полгода всё это предприятие рухнуло и от всего состояния М. осталось всего 150 тысяч. М. обращается к духу с вопросом: что это значит? — Планшечка пишет в ответ: „Ха-ха-ха“... Этот смех, это

крушение всего, чем он последнее время жил, так подействовало на М., что на другое утро прислуга нашла его висящим на шнурке. К счастью, его удалось спасти, и он, пролежав шесть лет в параличе, несколько поправился телом и окончательно оздоровел душой.

Яркие примеры губительной силы спиритизма дают письма, во множестве получаемые В. Быковым, из которых несколько он помещает в своей книге. Сколько в них трагедий, разрушенных семей, исковерканных жизней...

„Судьба столкнула моего покойного отца, говорится в одном письме, с бандой так называемых люциферианцев, с NN, а затем, с NN. Это знакомство повело к тяжелой трагедии, конца которой не предвидится. Одна смерть, несколько попыток отравления уже случилось в кругу семьи... Большая часть семьи превращена в автоматов, движимых чужою рукою. Вся жизнь ее опрокинута“... Другой корреспондент пишет: „Сеансы (на которых он был всегда медиумом) всё учащались и учащались. Но попутно с этим мои дела всё падали и падали. И разрушалось здоровье. Теперь я не могу ходить. У меня страшные сердцебиения и одышка. Затем – дела остановились окончательно. Приказчики обирают меня, так как я отошел от дел. Жена... жена, – страшно сказать – находится во

–652–

власти этого врача (спирита). Ходит как находящаяся в непробудном трансе... Дайте совет... Я боюсь, не выдержу“...

„За пять лет от счастливой семьи остался только один я, – но уже нищий, старый, неработоспособный, погибающий, говорится в третьем письме. И если бы не эта ваша книга и не поездка в Оптину – покончил бы с собою“. То же и в остальных письмах.

Многие не выдерживают тяжести создавшегося положения и кончают самоубийством. Спириты отрицают возможность самоубийств в их среде, но В. Быков говорит, что у него зарегистрировано уже много таких случаев и перечисляет их. Среди них есть и прямое побуждение духами к самоубийству: 17-летний юноша, баловень семьи, был найден повесившимся, а в дневнике его, накануне рокового дня, стояла такая запись:

„Сегодня мною получено изумительное сообщение от моего духа покровителя (Неро). Дух говорит, что я, по образу своей жизни, достиг самой высокой формы совершенства, и, если бы я сейчас нашел способ прервать свое существование, в немедленном перевоплощении я получил бы миссию великого проповедника правды на нашей скорбной земле“...

В остальных главах своей книги г. Быков только затрагивает некоторые вопросы, не разрабатывая их подробно, каковы, например: сходство спиритизма с хлыстовством, связь его с масонством, спиритизм и сексуализм... И в этих главах встречаются ценные указания. Интересно описание хлыстовского радения, на котором В. Быкову удалось присутствовать. Начало этого радения, по его словам, очень напоминает спиритические сеансы (до конца остаться ему не разрешили), а председательствовавшие на нем „Богородица“ и „Предтеча“, показали себя большой силы медиумами. В. Быков испытал на себе их поразительную способность к чтению мыслей. Когда он потом поделился своими впечатлениями с А.Н. Аксаковым, известным спиритом, тот отвечал, что это – „чистейшая форма медиумизма“. Подобно хлыстовству, и спиритизм способствует развитию чувственных страстей. Очень способствует этому теория перевоплощения, по которой сошедшие на сеансах лица часто оказываются близкими друг

–653–

другу по прежним перевоплощениям; на основании этого в некоторых фракциях спиритизма приняты так называемые „духовные браки“, иногда переходящие в совсем не духовные. И самое учение спиритизма покровительственно относится к чувственной любви. В. Быков приводит такую теорию, возведенную духами на одном из сеансов: „В том кружке, где есть полюбившие друг друга сердца, настолько полюбившие, что вот, вот они уже близки сделаться отцом и матерью будущего существа, нисходят не миллионы, а миллиарды „предсуществующих“ и желающих прийти потусторонних мужей к оставленным ими на земле женам, или потусторонних жен, стремящихся к их мужьям – на земле; отцов и матерей – к оставленным ими детям, и детей – к их отцам и матерям... О,

осиротевшие отцы, матери, дети, мужья, жены, друзья, идите в такие кружки, ибо здесь наверняка вы будете чувствовать бок о бок с собою дорогое и близкое вам существо, а может быть даже вы своими феноменами, своей духовной любовью, энергией поможете вашему загробному другу, дадите ему силу протискаться вперед к заветной двери перевоплощения!... В таких кружках особенно обаятельны чудеса и феномены, ибо эти самые духи находятся в состоянии полной готовности, полного подчинения обращающихся к ним их телесных друзей“...

Связь спиритизма с масонством, это, конечно, – вопрос, требующий серьезного исследования. Но и по этому вопросу В. Быков дает несколько интересных данных. Так, например, он говорит, что за всё время своего издательства спиритических журналов он был завален предложениями различных масонских лож, которые стремились каждая привлечь его к своей организации. Одна ложа предлагала крупную материальную поддержку за согласие открыть при его кружке филиал этой ложи. После решительного отказа представитель этой ложи обратился в другую спиритическую организацию, где его предложение было принято. С подобным же предложением обратился к В. Быкову представитель германской ложи, которая носила в XVIII веке название „Строгого чина“ (Stricke Observanz), ложи, имеющей особенно много разветвлений в Ки-

–654–

тае, и в основе которой лежат все главнейшие принципы спиритизма.

В заключение В. Быков помещает отзывы св. Писания, отцов и учителей Церкви, а также постановления Соборов, осуждающие спиритизм, его практику и его учение. Эти справки могут быть очень не бесполезны для того множества людей, которые, занимаясь спиритизмом, считают себя искренними христианами.

В общем книга В. Быкова дает много интересного материала. Автор продолжает работать над систематизацией и разработкой результатов так дорого доставшегося ему опыта. В следующем издании он собирает факты, освещающие спиритизм, как „психопатологическую заразу“.

В. Тихомирова

У. С. С. 654–658 (2-я пагин.)

Статистические сведения, помещенные в „Православном Календаре на 1915 год“ (издание Издательского Совета при Святейшем Синоде), показывают, что в России в настоящее время существует значительное число духовно-учебных заведений: всего 328, в том числе 4 академии, 57 семинарий, 185 духовных училищ, 11 женских училищ Духовного Ведомства и 71 епархиальных женских. Учащихся в них всего в 1912 году было 80 226 человек обоего пола.

К сожалению, в указанном нами календаре мы не находим сведений о числе учащихся в духовно-учебных заведениях. Но исходя из цифры учащихся, нужно будет и цифру преподавателей определить весьма значительную и, вероятно, превосходящую 3 000 человек. Можно сказать, это – целый *особый мир*, со своими *особыми* условиями жизни и обучения, с *особыми* целями воспитания и образования! Мир неоднократно описывавшийся и в биографиях и автобиографиях, в письмах и воспоминаниях выдающихся деятелей Русской Церкви и русского государства, описывавшийся и в беллетристических сочинениях, известных всему светскому русскому обществу.

–655–

Литература вопроса о духовно-учебных заведениях, о прошлой и настоящей их жизни весьма разнообразна и частью уже просмотрена в систематическом порядке в нескольких солидных монографиях, достаточно известных даже и заурядным читателям ученой богословской литературы. Литература эта велика и разнообразна. Однако, главный предмет ее в общем довольно однообразен: сочинения о духовно-учебных заведениях, проявившиеся в русской печати, обращены преимущественно к *прошлому* указанных училищ и относятся преимущественно к *истории* их, почти совершенно не отзываясь на текущую жизнь сих училищ, или же, вернее сказать, отзываясь на них очень редко.

Между тем для труженика-педагога, добросовестно и убежденно исполняющего свой долг, текущая учебная жизнь с ее запросами, случайностями, недоумениями, удачами и неудачами, так сказать, *текущее строительство* воспитания и обучения гораздо ближе, гораздо интереснее, нежели прошлое этой жизни. Переживаемые преподавателями различные обстоятельства воспитания и обучения их питомцев дают много чрезвычайно-богатого по содержанию материала для братских бесед в преподавательской корпорации... Часто здесь могут сообщаться весьма любопытные наблюдения и выводы по вопросам воспитания и обучения. Чаше того могут возникать недоумения и сомнения, пробуждаются новые запросы, серьезные проблемы педагогической психологии, практической методологии и других, бедных еще литературой, областей знания... Жизнь и среда часто вызывают на разрешение множества недоуменных вопросов, но в современной журналистике преподаватели духовно-учебных заведений до настоящего времени еще не имеют своего органа печати, где можно было бы учиться, делиться впечатлениями, говорить о предположениях своих и недоумениях.

Именно, для того, чтобы обстоятельно и всесторонне освещать текущие вопросы обучения и воспитания в православных русских духовно-учебных заведениях, чтобы отвечать на текущие вопросы духовно-школьной жизни подробными журнальными статьями, весьма важно было бы основание нового педагогического журнала духовно-учебных

–656–

заведений. Примеры такого рода журналов *специальных* русских учебных заведений можно указать, например, в следующих изданиях: „Народное Образование“ – орган Синодального Училищного Совета, „Педагогический Сборник“ – Главного Управления военно-учебных заведений (кроме того почти каждое высшее специальное учебное заведение имеет свой печатный орган, охотно дающий место статьям по теории обучения известным предметам, например, Вестники Офицерской Артиллерийской Школы, Стрелковой Школы, Известия политехнических и коммерческих институтов, и т.п.).

Обилие педагогических¹⁰⁹⁴ и детских¹⁰⁹⁵ журналов, издающихся в России, говорит в пользу того, что вопросами воспитания и обучения нашего подросткового поколения общество уже заинтересовано... Невероятно, чтобы этими же самыми вопросами не интересовались просвещенные представители нашего общества – преподаватели духовно-учебных заведений. Невероятно, чтобы они не читали существующих педагогических журналов, не писали бы в них, и не порадовались бы появлению нового издания, касающегося вопросов по усовершенствованию и процветанию *родной* для них духовной школы. Можно с уверенностью сказать по поводу проектируемого нами журнала духовно-учебных заведений, что для него *найдется достаточное число читателей и сотрудников.*

От этих общих соображений попытаемся перейти и к стороне чисто-деловой и практической: о программе про-

–657–

ектируемого журнала и о материальной, финансовой стороне издания.

Какова должна быть программа журнала?

Чтобы обеспечить успех журналу, весьма важно программу его выработать возможно широко, полно и всесторонне. Лучше всего будет, если журнал распадется на две части, хотя бы и с двумя различными названиями; одна часть – для учащихся и другая – для учащихся.

Программа журнала в первой его части могла бы заключать официальный отдел с известиями о назначениях, перемещениях и увольнении учащихся, с циркулярами и выдержками из отчетов гг. ревизоров духовно-учебных заведений, с известиями о движениях епархиальных сумм по содержанию духовно-учебных заведений. В отделе неофициальном первой части можно бы помещать статьи по методологии предметов обучения, по теории и практике воспитания, заметки классных воспитателей, воспоминания из школьной жизни, описание исторического прошлого и юбилеев учебных заведений, описание школьных архивов и библиотек,

экскурсий и паломничеств, обзор педагогической иностранной и русской литературы, корреспонденции, некрологи и т.п.

В части ученической можно бы помещать беллетристический материал – стихотворения и рассказы на церковно-патриотические и школьные темы, выдержки из школьных рукописных журналов, сочинений и дневников, описания путешествий, фотографии учащихся и самых училищ и т.д.

Успеху журнала может содействовать не только его содержание, но и внешность, почему проектируемый журнал должен бы быть изящным по внешности, снабженным хорошими рисунками и фотографиями и вложенным в приличную обложку.

Финансовая сторона дела предположительно может быть представлена в следующем виде. Подписная цена может быть высокою, приблизительно до 15 рублей за экземпляр. Обязательных подписчиков (духовно-учебных заведений) должно быть 328, что даст при высшей подписной цене 15 рублей за экземпляр, около 5 000 рублей. Сумма – достаточная для типографских расходов на 1 000 или 1 500

–658–

экземпляров журнала, если напечатать его 8 раз в год (за исключением летних месяцев). Бесплатная рассылка могла бы быть допущена при условии субсидии. Жалованье редактору, конторе и сотрудникам журнала можно бы отнести на поступления от подписки.

священник Михаил Степанов

**Мансуров П.Б. Из общественной жизни: Английский
епископ Георгий П. Блайф. Некролог //**
**Богословский вестник 1915. Т. 1. № 3. С. 659–662 (2-я
пагин.)**

–659–

В октябре месяце 1914 года скончался англиканский епископ в Иерусалиме Георгий П. Блайф. Известие это в связи с переживаемыми нами обстоятельствами поздно дошло до сведения пишущего эти строки. Хотя и несколько, может быть, несвоевременно, желательно тем не менее отметить на столбцах нашей церковной повременной печати некоторые характерные черты деятельности почившего, протекавшей за последние годы его жизни в пределах православного мира. Эти черты, имеющие отношение к взглядам англиканского епископа на православную церковь, имеют значение не только для характеристики его личной деятельности, но и для целого церковного явления нашей эпохи.

Епископ Блайф призван был работать в области одной из православных поместных церквей. Он стоял во главе инославной по отношению к ней общины. На турецком Востоке, где для мусульманской власти представители различных христианских церквей одинаково чужды, происходит свободное соревнование и часто ожесточенная борьба отдельных христианских исповеданий. Каждое из них старается привлечь к себе последователей из числа местных жителей. Подчиняясь требованию мусульманской власти, не допускающей пропаганды среди мусульман, представители западных исповеданий направляют наибольшие свои старания в сторону местных православных и армян. Огромные средства тратятся для этого римско-католическою и протестантскою пропагандами. На почве Пале-

–660–

стины эти усилия проявляются особенно сильно. В такой обстановке призван был действовать Епископ Блайф.

Англиканская епископская кафедра в Иерусалиме учреждена была в начале 40-х годов прошлого столетия. Это учреждение имело свою особую, значительную по своему смыслу, историю. Задумано оно было в период господства протестантского течения в правящих кругах англиканской церкви, когда эти круги не усматривали принципиального различия между англиканскою церковью и протестантскими общинами, по крайней мере, лютеранского исповедания. Они сочли поэтому возможным войти в соглашение с прусским королем Фридрихом Вильгельмом IV, как известно, монархом религиозно восторженного настроения, с тем, чтобы в Иерусалиме основана была общая епископская кафедра для англикан и лютеран. Замещать ее предположено было поочередно из Англии и Пруссии.

Такое соглашение вызвало, однако, в церковных кругах Англии энергичный протест. К 40-м годам XIX века развилось в Англии церковное движение, исходившее из Оксфорда. Одним из главных руководящих начал движения, которое ставило своею задачею служить учению о „единой, святой, соборной, апостольской церкви“, было начало иерархического строя церкви и апостольского преемства иерархии в церкви. Соглашение, подобное тому, которое было заключено с религиозною общиною, совершенно иначе смотрящею на иерархическое начало в церкви, было, конечно, недопустимо с точки зрения последователей оксфордского движения. Протест их остался на первое время безуспешным. Самый факт возможности подобного соглашения был одною из причин, побудивших такого руководителя движения, как Ньюмен, покинуть англиканскую церковь и присоединиться к Римской.

Положение основ церковной жизни в духе оксфордского движения стало, однако, постепенно укрепляться и распространяться в англиканстве. В связи с этим развитием в последнем более ясного представления об иерархическом строе Церкви, англо-прусское соглашение относительно Иерусалимской кафедры в жизни не утвердилось. Англиканская Церковь оставила исключительно за собою право замещения этой кафедры, и в 1887 году назначен был

Англиканским Епископом в Иерусалим почивший Епископ Блайф.

Епископ Блайф последовательно осуществлял в своей деятельности начала возродившегося в Англии понимания церковной жизни. Сообразно этому пониманию англиканской кафедры было присвоено наименование не „Иерусалимской“, а „в Иерусалиме“. Епископ Блайф не позволял именовать себя „Иерусалимским“ Епископом, так как, по его объяснению, в Иерусалиме имеется канонический его Епископ – Православный Иерусалимский Патриарх. В этом ясно, конечно, видна разница точки зрения Англиканской Церкви по сравнению с воззрениями римско-католиков, которые видят законную церковную власть единственно в представителях Римской церкви, и с протестантами, не признающими вообще значения канонической епископской власти и ее апостольского преемства.

Вполне соответствовало таким заявлениям Епископа Блайфа его почтительное поведение по отношению к Православному Иерусалимскому Патриарху. Он испрашивал для себя лично при случае благословение Патриарха. Он желал получать благословение последнего и для своих собственных иерархических действий, в чем, конечно, патриарх в виду отсутствия общения между Православною Церковью и Англиканским исповеданием должен был ему отказывать.

Епископ Блайф действовал, как сказано выше, на поприще усиленной пропаганды со стороны разных исповеданий. Конечно, при указанном понимании своего отношения к Православной Церкви, он не мог способствовать отторжению от нее ее чад. Яркий факт служит лучшим тому доказательством. На почве нередких случаев неудовольствия своими патриархическими представителями в одной из сирийских православных общин, 2000 ее членов обратились к ближайшему англиканскому священнику с просьбою принять их в число его пасомых. Последний обратился за разрешением вопроса к Епископу Блайфу. Епископ предписал ему воздержаться от принятия в лоно Англиканства желавших отпасть от

православия сирийцев, допуская их лишь к посещению богослужения в англиканском храме. Вместе с тем, он указывал

англиканскому пресвитеру на его религиозный долг пользоваться своим общением с ними, чтобы убедить их пребыть верными их родной Церкви. По прошествии известного времени, при содействии Епископа Блайфа, восстановлены были правильные отношения между православною общиною и антиохийскою Патриархией.

Такого отношения Православная Церковь не встречает, к сожалению, со стороны представителей других христианских исповеданий. Оно свидетельствует о том, насколько в среде англикан прошло убеждение в истине Православной Церкви.

Епископ Блайф под конец своей жизни состоял англиканским¹⁰⁹⁶ председателем Общества Единения Англиканской и Православной Церквей, задачам которого его деятельность, конечно, служила опорой и живым оправданием.

**Феодор (Бухарев), архим. Исследования
Апокалипсиса // Богословский вестник 1915. Т. 1. №
3. С. 465–496 (3-я пагин.). (Продолжение.)**

—465—

преобладания, а не решительное или окончательное вступление в нее для препитания на определенное время. Ибо это препитание Греко-Восточной Церкви по отношению к снабжению ее крылами орла великого и к другим даже последующим событиям, стоит в Апокалипсисе, как настоящее или продолжающееся к прошедшему. Значение *препитания* прежде было объяснено. Это есть поддержание духа Православно-церковного твердою пищею креста, а вместе и беспрепятственное употребление Церковью обычных своих способов к поддержанию своей благодатной жизни. Должно заметить, что пророк Иезекииль, употреблявший символ *орла великого*, употребляет и образ *пустыни* в пророчестве о следствиях ветхозаветного Вавилонского плена, как этот же образ пустыни употреблен и в Апокалипсисе, в знаменование раскрытия также Вавилонского плена в новозаветные времена (Иез.20:34–38).

Время, и времен, и пол-времени, каірὸν, καὶ καίρους κα ἥμισυ καίρου. Из того, что здесь указывается не только *время* и *времена*, но и *половина времени*, видно употребление здесь слова *время каарὸς* не в общем неопределенном значении, но в смысле некоторого определенного продолжения времени. В книге пророка Даниила¹⁰⁹⁷ употреблено такое же счисление времени: *время, времена и пол-времени*, по прошествии которых *скончается разсыпание руки людей освященных* (12:7). Но это продолжение времени, ниже в той же книге, обозначено определеннее: *дастся мерзость запустения на дни тысяща двести девяťдесят* (там же, ст. 11). Столько дней составляет три года с половиною и еще несколькими днями! Такое же счисление времени употреблено в той же книге в пророчестве о ветхозаветном антихристе — представителе и последнего великого антихриста: *и дастся в руку его даже до времени, и*

времен и полувремени (7:25). Но о преобладании над Израилем ветхозаветного антихриста Антиоха Епифана исторически известно, что оно, от превращения Иерусалимского храма в языческое капище до смерти этого врага Церкви продолжалось до трех лет с половиною. Итак, продолжение времени, столь загадочно назначаемое в Апо-

—466—

калипсисе для препитания жены в пустыне, составляет апокалипсических три года с половиною: *время* есть год, *времена* составляют первое за единицу множественное годовое число – два года, *пол-времени* – полгода. Такое точно продолжение апокалипсического времени и того же самого препитания Греко-Восточной Церкви указано выше (6 ст.) и нами уже изъяснено в историческом своем значении¹⁰⁹⁸, но в настоящем месте открывается та особенность в сравнении с предыдущим (в 6 ст.), что образом и счислением времени напоминает Антиохово преобладание над ветхо-заветною Церковью, и тем внушается, что поддерживая благодатными способами духовную свою жизнь, Церковь Востока однако имела быть озлобляема и стесняема, подобно как то было в Ветхом Завете при Антиохе Епифане. Главное для нас – в точном соответствии апокалипсических трех с половиною лет с продолжением времени крестоносного общественного Христова служения: видно, это последнее берется в Откровении не только за основание, но и за меру крестных состояний Церкви ветхозаветной и новозаветной, а следовательно, и для враждебных над нею преобладаний. Отношение образа *жены* к лицу Богоматери, равно как и соответственно Ей пустынножительству отношение образа *пустыни* также должно у нас быть в виду.

И испусти змий за женою из уст своих воду, яко реку, да ю (ее) в реце потопит. Воды, взятые в явно-исключительном значении и положении (а таково очевидно значение и положение воды, испускаемой змием из уст) *людие и народи суть*, как изъяснено это понятие в самом Апокалипсисе (17:15). Вода речная, как употребляемая для питья, знаменует (см. исслед. 8 гл.) всё то, что предла-

–467–

гается к утолению мысленной или духовно-нравственной жажды, как то: известное направление мыслей и действий, действительные и воображаемые средства освежения и ободрения жизни частной и общественной. То и другое значение *воды* удобно здесь совмещается: ибо *люди и народы* движутся и волнуются обыкновенно тем или другим, особенно занимающим их, направлением своего духа, преследованием тех или других, действительно или мнимо живительных и освежительных потребностей, способов и приятностей жизни. – С изъяснением понятия *воды*, понятен и смысл всего символического явления, – испущения из уст змия воды в след жены, дабы увлечь или затопить ее рекою. Сим означает наплыв в пустыню магометанского преобладания, куда воспарила Греко-Восточная Церковь, наплыв народов, подвигнутых с Римско-католического Запада духом папского превозношения и властолюбия, наводнение стремлений, потребностей, интересов западно-католической жизни, и – всё это для того, чтобы для Православной Церкви не оставалось места, свободного от латинского наводнения, и чтобы таким образом она поневоле уступила Латинству¹⁰⁹⁹. Плачевные замыслы и движения по таящейся злохитрой коренной их причине, по духу оболъщения большинства призраками, хотя, по сказанному выше, и не без возможности лучшего для искренней и трезвой веры в Господа!

И поможе земля жене, и отверзе земля уста своя, и пожре реку, юже изведе змий от уст своих. Здесь все символические черты изъясняются из понятия *земли*, означающей (как уже было показано) гражданские земные порядки, учреждения, политику царств и народов. Общий смысл всего символического изображения тот: показанный выше наплыв народов Запада и всей его жизни – этой реки Латинства, – на Восток будет прекращен и поглощен вообще земными, политическими переворотами; Образ земли,

–468–

отвергающей уста и пожирающей, взят также из Ветхого Завета. *Земля, юже проидохом соглядающе, земля есть*

поядаючи живущия на ней (Чис.13:33), так говорили Израильские соглядатаи Земли Обетованной или Палестины, останавливая движение своего народа к завоеванию сей земли. Не без особенного знаменования, как увидим из событий, предносился взорам Тайновидца именно этот образ.

И разгневался змий на жену. Злоба человекоубийцы змия, который собственно и враждовал в папстве против Православной Церкви, от своих неудач и бессилия повредить ей, только более свирепеет. Но видно, что это разсвирепение имело снестать только находящихся в обладании самого папства; ибо здесь не указывается никакого вреда, наносимого змием жене или Восточной Церкви папством, тогда как выше возвещалось (ст. 12) горе от ярости сего змия, угрожающее *живущим на земли и мори*, – земли политического мира и мори общественной жизни, куда низвержен змий.

И иде сотворити брань. Иде (ἀπῆλθε, отошел) и следовательно оставил жену в ее пустыне. Посему здесь уже само собою разумеется мысль об окончательном уже вселении жены в пустыне магометанского преобладания, что прежде только предназначалось.

Сотворити брань с оставшим семенем ея. По-гречески *μετὰ τῶν λοιπῶν τοῦ σπέρματος αὐτῆς*, собственно: „со остальными от семени ее“ или „с остатком семени ее“. Кого же именно разумеет под сим „остатком“ или „остальными от семени жены“? Из предыдущих исследований знаем, что православный Российский народ выше именуется *сыном мужеским*, или просто *мужеским*, ἄρσεν (ст. 5:13), и представляется принадлежащим Православной Церкви в целом составе, а не в остатке; Греки или вообще Восточные христиане разумеются также под общим образом жены, или Церкви Греко-Восточной (ибо хотя эта жена созерцается выше по отношению собственно к сыну мужеску – православному Славяно-русскому народу, но, как мать его, представляет в себе вообще всю Восточную Церковь. Остается под „остатком“ или „остальными от семени ее“ разумеать остаток Православия и православных в недрах Западного христианства. Это подтверждается и

—469—

тем, что по апокалипсическому изображению змий после тщетных усилий своей ярости, против жены обращенных, отходит уже от нее для брани с остатком Ее семени: иде (греч. ἀπῆλθε, отошел) *сотворити брань с оставшим семенем ея и проч. Семя жены, выдерживающее брань со стороны змия, враждебного и жене, есть, очевидно, то Семя жены, которое обетовано было еще первым человекам в первоевангелии о вражде между Семенем жены и самою женою с одной стороны и змием с другой (Быт.3:15). Это Божественное Семя жены есть собственно Христос Богочеловек. Следовательно и остаток от семени жены составляют собственно сообщники Самого Христа, вселяющегося и действующего в них¹¹⁰⁰. Такой остаток от православной Церкви прозирал Тайнозритель и в самой области папства. Это надо твердо помнить православным, чтобы и в самой ревности по православию против латинства, как-нибудь не оскорбить Самого Христа, имеющего Свой остаток и в области латинства – Христа пребывающего в этом остатке.*

Иже соблюдают заповеди Божия и имеют свидетельство Иисус Христово. Таковы и в Римском католичестве остальные от семени Православной Церкви! К изъяснению сих слов о некоторых из самих папистов, находим руководство у того же святого Апостола Иоанна Богослова. Он говорит в своем послании: *о сем познавайте Духа Божия и духа лестча: всяк дух, иже исповедует Иисуса Христа во плоти пришедша, от Бога есть. И всяк дух, иже не исповедует Иисуса Христа во плоти пришедша, от Бога несть и сей есть антихристов (1Ин.4:2–3)*. Итак, насколько Римско-католические христиане предаются и деятельно служат духу лжи, дерзнувшему восхитить простому человеку Божественное достоинство главенства над Церковью и так. обр. посягают на существенное достоинство и значение Иисуса Христа во пло-

–470–

ти пришедша: настолько они не суть от Бога, и принадлежат к области антихристианской, как в Апокалипсисе и представлены на стороне или в области исконного врага Христовой Церкви – древнего змия. Напротив если кто и в Западном христианстве всю душу во всем предается и

повинуется собственно любви к грешным плотяным людям Отца Небесного, открытой грешникам в воплотившемся Единородном Его Сыне Иисусе Христе, и открывающей приемлющим все сокровища духовных благ – в благодати Св. Духа, не занимаясь притязаниями и фальшами папства: то такой исповеданием и верою, держась собственно Самого Богочеловека, или *Иисуса Христа, во плоти пришедша*, и деятельно соблюдая заповеди Божии, уже *от Бога есть*, и, следовательно, принадлежит, в существе дела, Православной Церкви, как оставшийся в папстве от Ее святого и спасительного Семени, как сообщник Христов и живой член благодатного Его Тела, хотя и окруженный отовсюду латинскими, истлевающими как бы от огня, фальшами и заблуждениями, и потому спасающийся „как из огня“ (1Кор.3:15). И в таком остатке, между западными христианами, от семени Православной Церкви Тайнозритель видит еще не только истинно благочестивых и Богоугодных по жизни христиан: *уже соблюдают заповеди Божия* (а не рогами змия движутся), – но и духовно-назидательных учителей христианских: *уже имеют свидетельство Иисус Христово*, единого Главы Церкви (а не головами змииными правятся). Против сего-то остатка истинно-верующих в Западном христианстве и устремляется вторгшийся здесь в область самых верований и устройства церковного, древний змий, желая совсем убить и искоренить на Западе всякий остаток семени Православной Церкви: *иде сотворити брань с оставшим семенем ея – уже соблюдают заповеди Божия и имеют свидетельство Иисус Христово*.

Но если и вообще в образе жены, то в особенности по отношению к остатку от ее семени, должно иметь в виду, что Мать Божия не стыдится нарицаться и быть Материю во Христе всех, кто истинно принадлежит к Божественному Ее Семени – Христу. Откровение в рассмотренном месте Апокалипсиса показывает, что остаток истинно-ве-

–471–

рующих на Западе, которые всегда общны Христу, состоит под неотступным осенением и призрением Материнского покрова и ходатайства Богоматери: ибо в образе жены отражается и Ее светоносный лик.

Итак, по созерцанию Апостола и Тайнозрителя Иоанна Богослова, Пресвятая Богородица есть столько же мать и спасение во Христе истинно всего рода христианского, сколько Православная Церковь есть единая истинная, вселенская Христова Церковь. Ибо если обретаются благочестиво живущие и благочестиво учащие и в отпадшем от Православия Западном христианстве, то это есть, не чуждый благодати усыновления Богородице, остаток от семени православной Церкви, и, следовательно, они, в этом отношении, принадлежат собственно ее области, а не папству, взятому в своих разностях от Православной Церкви. Если же и в области папства Господь находит и *знает сущих Своих, верно соблюдающих заповеди Божии, и имеющих истинное свидетельство Иисус Христово;* то очевидно, что и здесь премудрым и всеблагим Спасителем и Главою Церкви оставлена (снова повторим это) возможность и даются способы православно познавать и исполнять спасительную Христову истину, в особенности пользоваться заступлением и даже, если нужно, чудесами Богоматери, и, таким образом, приобретать вечное спасение. – При всём том, однако же, остаток избранных и спасаемых в Западном христианстве оказывается, по созерцанию Тайнозрителя и Апостола, состоящим вне непосредственного попечения своей матери Православной Церкви, и подверженным крайней страшной опасности от усиливающейся свирепости исконного человекоубийцы, дух которого принят и освящен Западным христианством. Божия Мать призывает матерински на сих Христовых овец, но направляя их к истинному двору Христову, в который им и подобает прийти и собраться из чуждых дворов. Сколько же и кто в сих чуждых дворах предан и послушен духу лжи или же, напротив, верен остаткам Православия и следует духу его, это един ведает Тот, Кто на Страшном Суде выведет на свет все тайны тьмы и обличит советы сердечные. Не общества западно-христианские мы судим, а находим

–472–

и указуем в Божественном Откровении, что дух Западного христианства, насколько разнится и отпал от Православия, принадлежит уже осужденному древнему змию, диаволу.

Покажем теперь самые события, в которых исполнилось рассмотренное пророчество последних пяти стихов 12-й главы и которые окончательно раскрывают и вместе оправдывают смысл сего пророчества. Но наперед имеем нужду, к отражению перетолков или недоразумений, поставить еще раз на вид, что мы далеки от того, чтобы подобно старым лютеранам под змием разумеать собственно самого папу и к области змия относить вообще римско-католическое христианство. Змий древний один, по Апокалипсису, сам диавол; но всё, что в папстве есть лживого, горделивого, противоблагодатного, – без сомнения относится к области не Христа-истины, а отца лжи – диавола; посему дух папства, как несогласное с Православием начало самообожженной горделивости, и представляется в Апокалипсисе, по своей существенной силе и основанию, самым древним змием. Напротив всё, что в римском католичестве сохранилось истинно-христианского (как-то: основные догматы веры, таинства, самая иерархия, за исключением примеса ко всему этому равнобожеских притязаний и лживых нововведений), всё такое есть достояние Христова и принадлежит к области собственно Православия, как в Апокалипсисе и указывается среди Римского христианства благословенный остаток семени жены (что мы видели в последнем стихе 12-й гл.). Потому-то в борениях западно-христианской жизни сокрыт великий духовный трагизм: жертвы обмана движутся духом обмана и многообразно страждут своим духом, но чрез это самое пробуждаются в них лучшие благодатные инстинкты, не отрешенные большею частию от недобрых примесов того или другого заблуждения, или недоразумения, но всё же идущие наперекор господствующему духу лжи. Итак папство только насколько есть ложь, насколько есть отступление от Православия, относится в Апокалипсисе к области древнего змия, который собственно и есть первовиновник лжи папства и вражды его против Православия; а люди по обману увлекаются им и становятся

–473–

его орудиями, будучи ослепляемы от него призраками истины, когда не хотят слушаться самой истины. Это самое и

открывается в событиях, оправдавших и осуществивших пророчесственный смысл последних стихов 12-й гл.

Первым следствием совершенного расторжения союза с папским Западом было для Греческой церкви то, что Константинопольский патриархат, в особенности послуживший благодатному возрождению Славяно-Русского народа, совсем вытеснен был папским властолюбием из Италии, в которой принадлежали ему прежде некоторые митрополии в Калабрии. Так и исполнилось это слово Откровения: *егда виде змий, яко низложен бысть на землю, гоняше жену, яже роди сына мужеска*. Чего еще не могли бы сделать с Греко-Восточною Церковию самозванные верховные самодержцы всего христианского мира¹¹⁰¹, восшедшие в то время на самую высокую степень мирского могущества и властолюбивых притязаний, готовые подвинуть все силы Запада к осуществлению своих замыслов? Но их видам и силам давалось новое направление и задача теми опустошениями, которым в то время подверглись Греческая Империя и Восточная Церковь со стороны магометанского мира. После половины XI-го века, действительно, появились из поклонников Магомета, кроме сарацин, опустошавших христианский Восток, новые поработители христиан – турки, которым слабая Империя Греческая не могла дать сильного отпора. Они с орлиною быстротою распространяли свои завоевания: ободрясь успехом в Персии к дальнейшим завоеваниям и вскоре прошед Вавилонию и большую часть Востока, они устремились и против Греции. Беспечность и вероломство или нравственное и гражданское бессилие греческих Императоров, беспорядки их двора и войска, иногда только не препятствовали, иногда еще и помогали туркам занять Киликию, Исаврию, Памфилию, Ликию, Писидию, Ликаонию, всю Малую Азию и утвер-

—474—

дить главное местопребывание в Никее. Отсюда не раз они угрожали осадю Константинополю, и между тем угнетали завоеванные области тяжким рабством, опустошая окрестности частыми нападениями, огнем и мечем¹¹⁰². Но и прежние магометанские завоеватели, сарацины, не прекращали своих

опустошений. Так, Иерусалим переходил от сарацин к туркам, и от турок опять к сарацинам. Вот какие два крыла и какого великого, быстролетного и перевозносившегося орла, преобладавшего тогда на Востоке, уносили Греко-Восточную Церковь в пустыню магометанского порабощения, в которой впоследствии и суждено ей обитать до определенного срока! Но сие-то самое, столь тяжкое испытание Восточной Церкви, духу которой и свойствен тернистый путь Креста, нарочито устроено Премудрым Промыслом, как верное средство к охранению ее от духовного растлевающего порабощения льстивому и в то время чрезмерно усилившемуся змию Папства. Ибо за преобладание над Православным Востоком могущественное Папство должно было вступить в борьбу с магометанским миром, в которой оно и имело истощить свои силы, и только еще более отдалить духовно от себя православных: *и дана быша жене два крила орла велика, да парит в пустыню в место свое... от лица змиина.*

Как скоро на Западе были получены подробные известия об опустошениях магометанских на Востоке, дух папства подвигнул народы Запада к борьбе с опустошителями. Целые два века (XII-й и XIII-й) Восток наводнялся разнонародными пришлецами и учреждениями, идеями и жизненными интересами латинства, выпускаемыми духом Папства в так называемых Крестовых походах. В Антиохии и Иерусалиме были поставлены латинские патриархи, из которых тому и другому принадлежало на Востоке по несколько митрополий, подчиненных Римскому престолу. В начале XIII-го века латинские крестоносцы с неистовствами, свойственными древнему человекоубийце-змию, овладели Константинополем, в котором поставили также своего императора и патриарха. Наводнение Латинства, по-видимому, готово было совсем затопить или увлечь Греко-

—475—

Восточную Церковь, тем более, что в ней были некоторые императоры и патриархи, склонные к измене Православию, каковы император Михаил Палеолог и патриарх Константинопольский Векк. Но политическое враждебное отношение магометанства к христианам, по премудрому

распоряжению Промысла, и послужило к отражению более того губительной лжи папства от Православной Церкви на Востоке. Мусульмане твердо и деятельно противостояли нашествиям Западных христиан. Посему, хотя несколько раз выступали из папского Запада новые многочисленные полчища крестоносцев для завоевания или удержания за собой Святой Земли, – эта Земля точно поедала сих пришельцев; а это охлаждало в Западном христианстве самую ревность к подобным крестовым предприятиям. Так. обр. в последние годы XIII-го века Римские католики потеряли все свои владения на Востоке, а вместе с тем теряли здесь силу и все нововведенные учреждения и интересы латинства. Так *поможе земля жене... и пожре реку, юже изведе змий от уст своих.*

XIV-й век и начало XV века ознаменованы уже только бесплодным и от безуспешности раздраженным рвением папства или устремить к Востоку новые потоки крестоносцев, или чрез обещания помощи против турок склонить греков к подчинению самозванному главе Церкви. Так в XIV веке Климент V-й жертвовал для предприятия крестового похода множеством денег; Иоанн XXIII строил корабли; Климент VI-й, Урбан V-й возбуждали народ и вождей к крестовому походу. Но частью недостаток в содержании войска, частью несогласие вождей, частью междоусобия охлаждали ревность к вооружению, – расстраивали войско и потому разрушали все предприятия¹¹⁰³. А борьба в самом папстве между папами и антипапами столько ослабила папскую власть, что некоторые папы искали у королей милости, а сами уже не смели обещать им защиты. Тем более против Восточной Церкви, среди успехов на Востоке магометанского оружия, была возможна одна только бессильная вражда. Разсвирепение папства от сих неудач в предприятиях против Восточной Церкви выразилось особенно в первой половине XV-го века, когда, обещаниями помощи против

–476–

магометан привлеки Восточных на Запад для устройства мира церковного, папа переводил составившийся таким образом собор с одного места на другое (из Феррары в Флоренцию), томил Восточных недостатком продовольствия,

действовал на них угрозами и подкупом; когда твердого в Православии Марка паписты провозглашали сумасшедшим и даже бесноватым; – когда, при всём этом, наконец, сам папа открыто признался, по случаю несогласия Маркова подписаться к соборным деяниям: „так мы ничего не сделали“. *И разгневаясь змий на жену*, но вреда от сего для жены в Апокалипсисе не указано, как и в действительности Восточная Церковь собственно от этого разсвирепения властолюбия папского не потерпела ничего.

И иде: с подлинника „отошел“ *змий*. От кого именно и от какого места? Из предыдущего видно, что от *жены*, и именно от приготовленной для нее и ею более и более занимаемой еще прежде – *пустыни*. Такая связь речи ясно показывает, хотя это и не обозначено прямо, что теперь жена, от которой наконец отступил змий, не дававший ей и в пустыне места, – осталась уже одна в своей пустыне. Это значит, что Греко-Восточная Церковь, наконец, предоставленная папством самой себе, окончательно подверглась магометанскому опустошительному порабощению, что задолго еще прежде предуготовлялось и предназначалось, как и в Апокалипсисе выше было обозначено (в ст. 6 и 14). И в самом деле, в самой половине XV-го века, вскоре после указанного выше Флорентийского собора, пал и Константинополь пред Оттоманами, усилившимися с своими опустошительными нашествиями на Империю к концу XIV-го и в XV веке. И затем все остатки Империи Греческой вошли в состав Турецкого владычества, получившего уже название Оттоманского государства.

Оставив так. обр. Греко-восточную Церковь на жертву магометанскому преобладанию, властолюбие папы открыло в области собственного преобладания войну против тех, кои, одушевляясь останками Православия, жили или учили в покорности заповедям Божиим и главенству Христову, а не притязаниям и догматам собственно папского властолюбия: *отъиде брань сотворити с оставшим семенем ея (жены), иже соблюдают заповеди Божия и имеют*

–477–

свидетельство Иисус Христово. В Римском католичестве действительно известные такие христиане (и конечно, повторим сказанное нами прежде, еще более остается в неизвестности), которые достойны быть отнесены к чистому остатку семени Православной Церкви, каков напр. был тогда в XV-м веке, упомянутый уже у нас прежде, Фома Кемпийский, творение которого „О подражании Христу“, в достойном уважении и употреблении и у православных. Папство не щадило духовных, приносящих такие добрые плоды, направлений от анафем и гонений. Но еще более оказалось за Западе таких христиан, в которых остатки православных понятий и правил, противоборных злоупотреблениям и заблуждениям папства, смешивались с разными, естественными в отдалении от Православной Церкви, недоразумениями и произвольными примышлениями. Против таких то папство поднимало войну еще и во время Крестовых походов, как в XIII веке против Вальденсов, Альбигойцев и других. Таковы же были после, в XV веке Гуситы, названные по имени Гуса, истинного мученика от ярости папизма, отвергнувшие главенство папы и несогласившиеся на отчуждение от приобщения Крови Христовой, с которыми у папистов была открытая война и которые, в соединении с некоторыми другими, преследуемыми от Римского Престола, составили общества так называемых Моравских братьев. В XVI же веке почти в каждой Римско-католической стране открывалась подобная война папизма против восстающих на его злоупотребления и заблуждения христиан, в которых в сем отношении нельзя не примечать отпрысков оставшегося на Западе семени Православия, не заглушенного папизмом. Змий древний усиливался подавлять эти остатки от семени жены с двух сторон: именно, инквизиционной жестокостью с одной стороны, а с другой (и это наиболее было опасно и губительно) – чрез вызов и усиление своими крайностями противоположных крайностей противощерковного самочиния и веры главным образом в свой только разум. Это последнее открывало вход в мир господству новых заблуждений, ведущих христиан уже к отступничеству и

неверию. Развитие этих губительных духовных бедствий мира предугадывается с поразитель-

—478—

ною глубиною и обстоятельностью в дальнейших видениях Апокалипсиса.

Но мы еще не касались другой стороны пророчественного смысла последних пяти стихов 12-й главы, определяемого отношением образа жены и к лицу Матери Единого Божественного Пастыря всех языков, Матери по Христу и всего общного Ему рода христианского – Пресвятой Богородицы. С этой стороны нам открываются новые события, также провиденные Иоанном и названные в его Откровении. После окончательного низложения папства с высоты Православной Церкви, совершившегося при Михаиле Керулларие, на Западе появилось, сначала выражаясь как мнение, потом быв утверждаемо и раскрываемо как догмат (решительно провозглашенный уже в наши дни Пием IX-м), новое учение, относящееся к лицу Богоматери, направленное, по-видимому, к возвеличению Ее достоинства, и без того превыше – Серафимского. По этому новому догмату, самая природа Пресвятой Девы, в самом Ее зачатии и рождении, признаётся совершенно непричастною даже и первородному греху. Это учение было в живом ходу на Западе особенно в веках с XII-го до XV-го, занимая умы богословов и возбуждая общее сочувствие. Но по сему учению для Божией Матери уже не была бы нужна искупительная жертва и первосвященническое служение Иисуса Христа; для Нее бы не страдал и не умер Иисус Христос, умерый за живот всего мира; за Нее не было бы нужды ходатайствовать пред Отцом Тому, Кто *всегда жив есть, во еже ходатайствовати* за всех спасаемых. Приписывать такую славу Богоматери, значит посягать на истинную Ее славу; ибо Пресвятая Богородица светносна славою собственно Христовою, как, в сем же Иоанновом видении (12 гл., 1 ст.), Она явилась облеченною в солнце, а солнцем Правды еще в Ветхом Завете назывался Сам Христос – существенное сияние славы Отчей по Своему Божеству. Итак, оный змий, посягнувший сам на

равнобожественную славу, по низложению своем с неба, *гоняше и жену, яже роди* Богочеловека, Который существенно Един *пасет вся языки* боговраждебные жезлом железным, – *гоняше*, – не только дерзнув приписать и Ей какое-то совместничество со Христом, Который Един есть

–479–

для всех правда, очищение и избавление, – усиливаясь ослабить или подорвать союз с нами, грешными людьми, такой усердной нашей Заступницы, какова Матерь Божия, по основам Своего естества подобострастная нам. Конечно, сознательная хула здесь принадлежит собственно самому змию-диаволу; а люди увлеклись закрывающим хулу призраком славы, которую они и мнят воздавать Пресвятой Богородице новоизмышленным догматом. –

Дело это, однако ж, такой важности и стоит в такой внутренней связи с другими обстоятельствами, провиденными Иоанном, что потребно уяснить его обстоятельнее. Конечно, очистительную и оправдательную Христову благодать вера могла предусвоить еще и прежде вочеловечения, страдания и смерти Икупителя; и, таким образом, верующие родители могли предпочитать свой плод собственно Христовою благодатию, так что, например, Иоанн Креститель был причастен Святого Духа еще от утробы матери своей. Тем свойственнее сему быть при зачатии и рождении Той, Которая была избрана и предуготовляема быть Материю Бога. В этом отношении Дева Мария и родилась уже (относительно, а не абсолютно) чистою и святою, как предпочищенная Христовою благодатию по вере и упованию праведных Ее родителей. Тем не менее слово Божие учит, что первородный грех, как естественно перешедшее от согрешившего Адама ко всему его роду начало некоторого раздвоения между наклонностями нашей болящей природы и духовно ощущаемыми влечениями любви Божией, – потребляется только единым способом во всех – самыми страданиями и смертью Иисуса Христа со стороны Божественной благодати, и действительным общением в Христовых страданиях со стороны веры; а до сего человек необходимо носит в себе начало раздвоения между духовно-

ощущаемыми влечениями любви Божественной и собственными склонностями, хотя бы и верно последовал первым и побеждал ими последние. – От этого внутреннего борения, имеющего свое основание во грехе первородном, – до распятия Христова не была совершенно свободна и Божия Мать, превосходящая и Херувимов нравственною чистотою. При самом кресте Христовом это внутреннее борение в Ней особенно и открылось, чтобы быть

–480–

здесь же упраздненным крестом Христовым, – как заметил это Богопросвещенный взор святых Отцов. Вот свидетельство святого Василия Великого (в письме к епископу Оптиму, VII, 239 стр.): „Поелику во время страдания Господня, – говорит святой и великий отец, изъясняя слова Симеона Богоприимца к Пресвятой Богородице: *и Тебе Самой пройдет душу оружие*, – всякая душа подвергалась как бы некоторому борению, по слову Господа, сказавшего: *все соблазнятся о Мне*; то Симеон пророчествует и о самой Марии: когда будешь предстоять кресту, видеть совершающееся, слышать произносимое, тогда, после свидетельства Гавриилова, после неизреченного ведения о Божественном зачатии, после великого показания чудес, и в Твоей душе, говорит Симеон, произойдет некоторое тревожение. Ибо Господу надлежало вкусить смерть за всякого и, став умиловительною жертвою за мир, всех оправдать Своею Кровию. Посему и тебя самой, которая свыше научена о Господе, коснется некоторое борение. И это есть оружие: *яко да откроются от мног сердец помышления*. Дает этим разуметь, что за соблазном при кресте Христовом, и в учениках, и в самой Марии, произойдет скоро некое уврачевание от Господа, утверждающее сердца их в вере в Него. Посему человеческое обличено в немощи, чтобы обнаружилась крепость Господа“. Чтобы яснее и убедительнее для нас были сии слова св. Василия Великого, но и устраняли и тень уничижительной для Богоматери мысли, надобно нам взять во внимание, что, при кресте Христовом, не только распиналась и мечем пронзалась в сердце Пресвятой Богородицы Материнская Ее любовь к Божественному Сыну, но еще тысячелетиями утвержденный

ветхозаветный образ воззрения на тайну спасения, окончательно упраздняемый распятием Христовым, оставлял Ее веру без всякой опоры в эти страшные минуты. Ибо Тот, о Ком сказано: *Сей будет велий и... даст Ему Господь Бог престол Давида, Отца Его, и воцарится в доме Иаковли во веки, и царствию Его не будет конца*, умирал пред Ее очами, как казнимый преступник на позорном кресте. Мысль о воскресении Его могла прийти Ей на помощь и подкрепление, как некогда Аврааму, приносившему только в

–481–

сердце своем, Исаака во всесожжение. Но распятый Сын Ее указывает Ей вместо Себя другого сына (Ин.19:26–27), – чем внушалось, что видимое соприсутствие Его на земле имело прекратиться Его смертью, как то обыкновенно бывает по смерти простых людей... Как же даст Ему Господь Бог престол Давида, отца Его? Где же исполнение того, что воцарится Он именно в доме Иаковли во веки, и Царствию Его не будет конца?... В сем беспримерном испытании неизбежно было в Богоматери самое напряженное борение между естественными в таких обстоятельствах движениями сердца и мысли с одной стороны, и требованиями и влечениями Божественной любви с другой. Но подвиг этого беспримерного борения, обличая и в Ней некоторое раздвоение внутренних влечений, – как проявление и следствие первородного греха, – вместе с сим, тем беспримерно-глубже вводил Ее в общение спасительных страстей Христовых; а этим и упрочивалось за Нею вообще превыше-Серафимское Ее достоинство и слава, и в особенности сердце Ее устроилось в сосуд Матерней любви ко всем искупленным страданиями Христовыми. Ибо страдания Христовы открывают для принимающего в них участие всю полноту Божественной любви и Божественных даров, усвояя их ему тем щедрее и обильнее, чем внутреннее и глубже самое участие его в страданиях Христовых; а Божия Мать несравненно глубже и внутреннее всех входила в участие страданий Христовых, как Мать и как такая верующая, на душу которой пала тогда вся тяжесть окончательного перехода Ветхозаветного образа воззрения веры в веру чисто-

Новозаветную. – Таким образом, Православие, не приписывая Божией Матери того, что принадлежит Единому Ее Сыну, – всецелой святости природы по самому зачатию и рождению, – чрез это объясняет и утверждает как превыше-ангельское нравственное Ее достоинство, так и в особенности Матернюю любовь Ее ко всему роду христианскому. Следовательно и наоборот папство, представляя природу Богоматери совершенно непричастною первородному греху и чрез это устраняя нужду для Нее в искупительной жертве, подрывает и Ее истинное, духовно-нравственное достоинство, и от себя отрывает матернюю Ее любовь; так как первое и другое навеки –482–

упрочилось и совершилось в Ней общением веры и любви Ее в искупительных страданиях Христовых. *Гоняше змий Жену.*

Между тем как на Западе слава Богоматери омрачалась чрез самое, по-видимому, возвеличение Ее, – в вознаграждение сего на Востоке, особенно в пустынножительстве святой Горы Афонской – на этом *своем* для Богоматери *месте*, являются тем более живые и парящие движения веры к Ней и тем более возвышенные проявления Богоматерней благодати. Ибо подвизающиеся здесь чрез сосредоточение и углубление веры, по следам Богоматери, в самую любовь Христову, не только внутренно наслаждались сладостию и светом этой Божественной любви, не только сокровенно умом и сердцем восходили в благодатную меру *мужа совершенна*, но достигали раскрытия в них Божественной любви в просветлении и самого внешнего их человека, достигали некоторой степени открытого созерцания света Христова, подобного свету преображения Христова на Фаворе. Сверх того, та же самая *пустыня* Святой горы, жребий Богоматери, много возбуждала и поддерживала на Востоке ревность о Православии против *лица змиина*, т.е. против заблуждений папства.

За то и сюда испущена была с Запада *вода клевет и лжи*. Так в XIV веке Варлаам, Калабрийский монах, скинул власяницу и отверг латинство, дабы под кровом Православия действовать в пользу латинской церкви; зная, что греческое монашество служит сильным подкреплением Церкви, хотел ослабить или

сокрушить его. Посему он стал и пред греческим Императором и пред высшею Иерархией обвинять Афонских монахов в самообольщении. Хотя козни и клеветы Варлаама, по возвращении его в латинство и в Калабрию, продолжал последователь его Григорий Акиндин; но вся эта вода, устремляемая против удела Богоматери и обуревавшая греческую Церковь, – поглощена была разверзшеюся землею или пропастию проклятия на соборах, чему наиболее способствовал святой Григорий Палама, высокочтимый за это православною Церковью.

„Разсвирепение змия“ против жены, после крестовых походов, выразилось в отношении к лицу Богоматери

—483—

тем, что именно в XV веке с особенною настоятельностью паписты приписывали Богоматери это лживое совместничество со Христом, будто „Богородица никогда не была причастною первородному греху, чрез Адама распространившемуся на весь род человеческий“. Но за то, насколько и в Римском католичестве есть место (хотя и окруженное отовсюду сатанинским искушением лжи, принимаемой за истину) спасению и, действительно, обретается остаток спасаемых, то они, как и всё Христово или согласное с Православием, что ни осталось здесь, находятся под особенным Богоматерним попечением, открывающимся и на Западе иногда чрезвычайными знамениями. Это служит на будущее время залогом, что и в Западном христианстве когда-нибудь вновь восстановится скиния *Давидова падшая*, как выражается пророк Амос. *В той день возставлю скинию Давидову падшую и возгражду падшая ея и раскопанная возставлю, и возгражду ю, якоже дние века: яко да взыщут мене оставшииися человецы, и вси языцы, в нихже призвася имя мое в них, глаголет Господь, творяй сия вся (9:11–12).*

* * *

Можно бы этим и покончить исследование настоящего (четвертого) отделения Апокалипсиса. Но требуют особых исследовательных объяснений следующие естественные запросы: как с общим изъяснением видения 12 гл. о Церкви

соединяется особенное применение этого видения еще к лицу и благодати Богоматери, проводимое у нас чрез всю 12 главу? Как согласить толкование такого рода с единством мысли Духа Божия, выражающемся в этом отделе откровения, с единством смысла в пророчестве? Не допускается ли чрез подобное толкование произвольность, хотя бы и остроумная и благочестиво-добрая?

Что жена, как мать тех, *иже соблюдают заповеди Божия и имеют свидетельство Иисус Христово* (12:7), знаменует Христову Церковь, это ясно из самого такого изображения ее в Апокалипсисе. Что жена, как мать Того, *Иже имать упасти вся языки жезлом железным*, указывает и на Матерь Господа нашего, Которому одному существенно принадлежит *пасти вся языки*, это также очевидно из самого же этого апокалипсического изображения жены. Итак, та и другая сторона истолкования равно опре-

—484—

деляются самою истиною, ясною до наглядности, а не произвольным, хотя бы и благочестивым остроумием. Но как обе эти стороны толкования сходятся в один и тот же, безпротиворечивый себе, смысл? Св. Церковь есть *матерь* всем нам не по отвлеченному какому понятию, а по действительному сообщению нам благодатной жизни, состоящей в соучастии Христовой жизни, которую Христос Господь, в Своем Богочеловечестве, принял действием Св. Духа от Своей Пречистой Матери. Матерь Божия, Матерь Господа Иисуса Христа, не может не быть в материнских же отношениях и расположениях к духу и жизни в нас Сына Своего, приемлемым нами в Св. Церкви. Ясно, таким образом, что Пресв. Богородица и Христова Церковь, по самому существу и силе Своих отношений к нам, имеют неразделимое духовное единение между собою: действия и состояния Св. Церкви, по делу возрождения, питания и возвращения во Христе нас – чад и членов ее, неразрывно общны или сходятся духовно во едино с свойственным Богоматери делом – материнскою любовью сознать сыновне-родными себе, воспитывать и возвращать в нас Христовы дух и жизнь. Поэтому мы, в исследованиях 12

главы Апокалипсиса, не то что приспособляли откровение о Церкви к лицу и благодати Пресв. Богородицы, а раскрывали единый смысл этого откровения, разлагаемый нами на две стороны только по неудобству для нашего слова и самой мысли объять и уследить ту и другую стороны прямо в их общности и единстве. Общая мысль Св. Духа, выраженная в откровении 12 гл., есть великая мысль о раскрытии и подвиге, в период отделения от православной Церкви всего христианского Запада, духовно-благодатного материнства в отношении к христианам, общего православной Церкви с честнейшею Херувимов и Серафимов Материю Бога нашего.

„Но, по крайней мере, скажете, применение духовного пустынножительства к пустыне магометанских опустошений слишком отзывается произвольностью?“ – Мы этого не думаем. Питание духа церковного твердою пищею креста среди мусульманских озлоблений никак не расходится с питанием веры твердою пищею крестоносного пустынножи-

–485–

тельства: благодатное существо и сила того и другого питания одни и те же, и притом большинство церковное для своего питания крестною пищею необходимо нуждается в поддержке со стороны своих духовно зрелых собратьев, каковы и суть пустынножители. И таким образом *препитание жены в пустыне*, по своему смыслу естественно разлагается на две стороны, предполагающие взаимно одна другую и сходящиеся в одну мысль: – это есть мысль Откровения именно об укреплении духа общецерковного пищею креста среди магометанских опустошений, совершающемся впрочем не иначе, как с поддержкою большинства слабейших чад Церкви твердыми духовными мужами, каковы и суть пустынножительные отцы – избранники самой Богоматери, разделяющей с Церковью материнские попечения о православных. Вообще сказать: невольное положение в пустыне магометанского порабощения могло и имело быть духовно-питательным и плодотворным для Церкви не иначе, как раскрывая или восприемля дух свободного христианского

пустынничество; а история объяснила и оправдала это предсказание в определенной действительности.

Как более видимая сторона, в благодатно-церковной действительности, сходится духовно во едино с более сокровенною духовною стороною, новый поразительный же пример этого указан нами в исследованиях той же 12 главы. По устройству Церкви, борются за ее православие, отстаивают ее против преобладаний лжи плотоносные Ангелы Церкви – иерархия; но в борьбе с духом папства, действующим против православной Церкви, разумеется, в иерархических поборниках папизма под сокровенным заправлением самого духа лжи и его темных ангелов, высшими сокровенными деятелями были *Михаил и Ангелы его* (12:7).

Мало того; по сокровенному заправляющему действию высших сил духа в нашей земной действительности, по раскрытию и осуществлению в последней высших мироправительных планов и тайн, духовная проницательность может примечать в самых общественных нравах и воззрениях *средних веков* глубоко-выразительное и вместе наглядное отражение того самого, что в своей сущно-

—486—

сти и основании обозначено откровением 12 гл. Кто не знает средневекового, чрезвычайно высокого, простирающегося до какого-то благоговения, уважения и именно западных христиан к женщине? Особенно рыцарство, освящаемое тогда даже некоторыми религиозными обетами и обрядами, выражало это уважение к женщине в подвигах самопожертвования и самоотверженного геройства. Чем это объяснить? Страстная чувственность, очевидно, не может быть основанием чего-либо благоговейного и притом самоотверженного; кроме того, такое основание имело бы равную силу для обоих полов. Основание, принадлежащего именно известному периоду времени, благоговейного уважения собственно к женщине – лежит глубже естественных во все времена страстных увлечений, общих мужчине и женщине. Откровение проливает свой свет на это загадочное историческое явление средних веков. Св. Писание, на первых своих страницах, указывает и в падшей Еве –

первообразе женщин в состоянии самого падения – образе Матери Божественного Семени, победоносного над человекоубийственным змием (Быт.3:15; сл. 16 и 13): такое отображение тем более неотъемлемо у женщины-христианки, первообраз которой и есть уже Сама Мать вочеловечившегося от Нее Господа. И вот когда, в ряду христианских времен, имело повториться и над возвращенным в благодатный рай человечеством искушение древнего змия, отвлекающего его от единственного главенства над ним Самого Христа, а следовательно и от рая небесного во Христе жительства; – когда этот искони человекоубийственный змий *гоняше* православную Мать спасаемых, предстательствуемую Самою Материю спасающего людей Божественного Семени, употребляя в орудие своего прельщения и губительства обманутых им христиан и особенно их вождей духовных, двига их к тому чрез самые их верования, чрез горячие религиозные их стремления послужить Христову кресту чрез завоевания для папства всего православного Востока; – когда благопотребным во спасение убежищем от этого злохитрого прельщения и губительства древнего змия должна была послужить для Православия даже самая пустыня магометанского порабощения: в такую ужасную духовную годину милосер-

–487–

дая Мать Божия, сама собою отстаивающая православную Церковь и спасение гибнущих людей, подвиглась, видно, своею Христоносною любовью к обманываемому или преследуемому змием роду христианскому до того, чтобы, в его спасение, воздействовать чудным поистине образом в самом естественном порядке вещей, именно – благодатно оживляя свое отображение в женщине, особенно христианке, для возбуждения чрез это в обманутых христианах живых и живительных движений духовных, хотя бы только инстинктивных и безотчетных. И христиане, из самой среды сатанинского искушения, с благоговением ощутили это материнское снисхождение и призрение к их положению славнейшей без сравнения Серафимов и Херувимов Матери Бога нашего, и инстинктивно выразили это в благоговейном

уважении к Ее отображению – к женщине-христианке (хотя, конечно, и не без примеси своих греховных излишеств по духовно-змииным козням). И действием этой силы Господней, в немощи совершающейся, может быть, наиболее всего поддерживался и оживлялся остаток *Семена Жены* на самом папском Западе, так что змию древнему не удавалось слишком растлевать обольщаемых им и забивать в них живые остатки Православия. Открытым знамением этого служат такие светлые и явно-чрезвычайные явления, как в XV веке „Орлеанская Дева“ (Иоанна Д’Арк), носившая щит с ликом Пресв. Девы Богородицы, – эта поселянка, успевшая в своем государе, войске и всём народе воскресить изнемогший и павший от неприятельского превозможения дух и побежденных обратить в победителей, запечатлевшая, наконец, свое дело мученической смертью именно от бесчеловечного духовного суда папистов¹¹⁰⁴.

–488–

Довольно об откровении 12 гл., ознаменовавшем гонимую папством Христову Церковь и осенявшую ее Богоматернюю благодать под образом *Жены!*

* * *

В заключение исследований четвертого отделения Апокалипсиса прочитаем, с самыми разве краткими замечаниями, частное откровение о четвертой из Малоазийских церквей – Фиатирской (2:18–29). „Так говорит Сын Божий, у Которого очи – пламень огненный, и ноги подобны халколивану“. (Какие змиины козни, какие прикровенные фальши и увлечения злохитрым обманом укроются от таких очей, и какая противоблагодатная гордыня не низложится и не сокрушится под такими ногами Самого Единосущного Сына Божия?): „Знаю твои дела, и любовь, и служение, и веру, и терпение твое, и то, что последния *дела твои* больше первых“ (заметим это практическое направление). „Но имею немного против тебя: потому что ты попускаешь жене Иезавели, называющей себя пророчицею, учить и вводить в заблуждение рабов Моих, любодействовать и есть идоложертвенное“. (Мы видели образ жены светоносной, сообразной с Материю Сына Божия, матери „сохраняющих заповеди Божии и имеющих

свидетельство Иисуса Христа“, словом – Церкви православной, гонимой древним змием: здесь указывается совсем противоположного рода жена, подручная уже, очевидно, змию обольстителю, извратительница пророчесственного достоинства, самозванно только восхищаемого ею, учащая христианские души изменять Единому только их жениху и главе – Самому Господу, и идолослужить пред человеком грешным, как пред непогрешимым Господом. Да освободит Христос, Сын Божий, всякую именуемую по Его имени церковь от применения к ней и даже от приражений духа и очертания этой новой Иезавели, не смешиваемого, впрочем, ни в каком случае ни с чем, в той же самой церкви, благодатно живым, принадлежащим уже

–489–

истинной вере и верности Христу!). „Я дал ей, – продолжает Сын Божий о жене-Иезавели, время покаяться в любодеянии ее, но она не покалась. Вот Я низвергаю ее на одр, и любодействующих с нею в великую скорбь, если не покаются в делах своих“ (Какое глубокое расстройство во всех членах своих, от самозванной своей головы до ног, уничижаемых клерикалами мирян, испытывала и испытывает церковь неправославного Запада, некогда подобно Фиатирской процветавшая и плодоносная особенно практическим христианским направлением, а потом попустившая подобной той же церкви воздействовать в себе Иезавелину духу! Сколько горя пало на политический мир и общественную жизнь Запада, любодейно изменившего с своею церковью единственному Главе всего небесного и земного! Мы говорим о Римско-католической церкви только в том отношении, насколько она неправославна или допустила у себя Иезавелиной злостной лжи). „И детей Я поражу смертию, и уразумеют все церкви, что Я есмь испытующий сердца и внутренности; и воздам каждому из вас по делам вашим“. (Такую страшную угрозу усиливает судьба постигнутой первоначально этою угрозою Фиатирой, уже совсем изглаженной с лица земли, так что и самые следы ее совершенно было затерялись, и только в последнее время отыскиваются по камням с надписанием ее имени. Но одному

Сердцеведцу ведомо, сколько кто и на неправославном Западе уступает или противится Иезавелиному духу. Нам предлежит не судить и осуждать других, а трепетать за самих себя, чтобы не допустить как-либо направления, не держащегося во всём Самого Господа и не возглавляющего в Нем едином всего нашего. Испытующий сердца и утробы нелицеприятен для кого бы то ни было!).

„Вам же и прочим (греч. *ὁμῖν τοῖς λοιποῖς* вам остальным), находящимся в Фиатире, – (так продолжается слово откровения собственно к остатку сохранивших свою верность Господу от допущенного в этой церкви Иезавелина обольщения; подобно как такой же остаток чистого семени жены указан в 12 гл. в среде обольщения, идущего от духа лжи папистической), которые не держат сего учения и которые не знают так называемых глубин

–490–

сатанинских (итак, сатана – змий древний и здесь прямо обозначен, как основное начало обольщения), сказываю, что не наложу на вас иного бремени. Только то, что имеете, держите, пока прииду“. (Приметим здесь, как ограждает Сам Сын Божий духовное достоинство неизменяющих Ему среди преобладающего заблуждения. Будем остерегаться унижать или излишнюю требовательностью отягощать их; они и без того несут бремя, которое, может быть, не по силам было бы нам: это бремя – держаться Господа, как единого верховного правящего Начала, или Главы для всего, в среде увлечения большинства другим, совместна чествующим с Господом, началом. Другого бремени не налагает на них Единородный Сын Божий). – „Кто побеждает и соблюдает дела Мои до конца, тому дам власть над языками. И будет пасти их жезлом железным; как сосуды глиняные, они сокрушатся, как и Я получил власть от Отца Моего. И дам ему звезду утреннюю“. (Здесь буквально повторяется и вместе изъясняется благодатное назначение *пасти языки жезлом железным*, которое в 12 гл. усвоено известному *сыну мужескому*. Твердо же поставим себе на вид, что это великое назначение неотъемлемо только у тех, кто до конца побеждает искушения, отводящие от Христа, до конца

соблюдает дела Христовы. Если и получившие уже такое назначение не выдержат своей живой верности Христу *до конца*, а будут входить в дух язычества или отверженного строже чем язычество иудейства; то они чрез это будут переходить уже на сторону языков, которые сокрушаются Христом, как глиняные сосуды. Равно, если и языки, или воспроизводящие и в христианском мире дух язычества, признают и отвергнут свое заблуждение, а узнают и глубоко примут истину православия, то они будут наследниками тех благословенных языков, которые чрез свою веру во Христа заступили место неверующего Израиля. Во всяком случае остаток верных Христу, и в среде господствующего обольщения, причастен благодатного назначения сокрушать язычество Христовраждебное; – как очевидно из откровения о Фиатирской церкви; это – для такой среды начаток лучших, благодатных времен, утро Христово). –

–491–

Пятое отделение (гл. 13–14)

В предыдущих двух отделениях Апокалипсиса Церковь Христова и Богоборный мир являлись на одном и том же зрелище, как взаимно борющиеся области. Ибо откровение относилось к таким временам, когда вражда и ложь князя мира вторгались преимущественно в самую область Церкви и здесь усиливались утвердиться: таково было время борьбы Церкви главным образом против ересей, – таково же время борьбы Православия против папства.

В следующем отделении обе борющиеся области представляются на двух различных зрелищах, как в первом и втором отделении; только теперь наперед является темная область мирского зла и вражды, и уже затем созерцается Царство Божие, низлагающее враждебную ему область, – но совсем наоборот сему было в первых двух отделениях Апокалипсиса. Ибо когда открываемы были судьбы Христовой Церкви в отношении к преобладавшим над нею иудейству и язычеству: то оказывалось потребным наперед выставить на вид светоносную область Церкви, чтобы мрак озлоблений от иудеев и язычников, облежавший Церковь, не затруднял и не смущал веры. Теперь же, видно, открываются такие судьбы

Церкви, в которых наиболее потребно предостеречь веру от льстивых врагов; посему эти последние и выставляются на вид прежде противоборства им Церкви и благодати. Горечь книги судеб господствующего в мире, видимо христианства, столь сладостной сначала, теперь более и более усиливается для Тайнозрителя, как заранее предупреждал его Ангел (10:9–10).

Так, пред Тайнозрителем появляются один за другим два зверя. Один отличается в особенности горделивым и богохульным словом, изощренным против всего небесного и Божественного; а другой совершает для обольщения людей великие чудеса во имя первого зверя, склоняет людей сделать образ первого зверя и успевает сообщить жизнь этому звериному образу. Эти зверообразные враги распространяют обольщение на всю землю, и в борьбе со святыми получают явный над ними перевес (13 гл.). Несмотря на это, с другой стороны, обре-

–492–

таются и соблюдаются, хотя в ограниченном уже числе, пребывающие на Сионе с Агнцем и имеющие на челах своих имя Отца Его; вечное Евангелие благовестуется всем живущим на земле; провозглашается падение прелюбодейного Вавилона; обольщенным оными врагами напоминает о грозящем им вечном мучении в огне и сере; земля, как готовая к жатве нива, пожинается; наконец, созревшие во зле, как зрелый виноград, брошены в точило великой ярости Божией и кровь течет из точила на большое пространство, поднимаясь от земли даже до узд конских (14 гл.). Рассмотрим то и другое зрелище в отдельности. – Смотря на зрелище враждебных Богу и Церкви зверей (13 гл.) сначала составим определенное понятие о таких зверообразных врагах; а потом будем изъяснять частные черты вида и действий этих врагов; наконец укажем на самое исполнение пророческого видения, вполне раскрывающее и оправдывающее его смысл.

Что зверей, изображенных в 13 гл. Апокалипсиса, надобно понимать в символическом смысле, это очевидно само по себе из неестественного вида и образа действий сих зверей: *зверь (первый), бе подобен рыси, и нозе ему яко медведю, и уста его*

яко уста Львова... И отверзе уста своя в хуление к Богу; хулити имя Его, и селение Его, и святых Его (2–6 ст.) И видех инаго зверя... и имеяше рога два, подобна агнчим: и глаголаше яко змий... и пр. (ст. 11) Что в изъяснении Апокалипсических видений о последовательном ряде судеб Церкви и мира, нельзя разуметь под сими зверями каких-либо двух человек (неделимых), это видно, во-первых, из того, что гибель зверообразных врагов следует спустя столь продолжительный, после появления их, ряд открываемых судеб Церкви и мира, который, судя по предыдущей части Апокалипсиса, должен выйти весьма далеко из пределов одной человеческой жизни: ибо появление их указано в сей 13 главе, а гибель уже в самом конце 19 гл. (ст. 20). Во-вторых, власть действовать преобладательно первому зверю предоставляется на сорок два месяца (13:5), или *три года с половиною*; а такой срок Апокалипсического времени, как уже известно из неоднократного сличения откровений с Историєю, составляет око-

–493–

ло трех столетий с половиною. Время, в продолжении которого должны прожить одно за другим по крайней мере четыре или пять поколений, но никак не может прожить один человек! В-третьих, в 19 главе, представляющей гибель сих символических зверей, от них прямо отличаются люди, взятые в своих личностях: *и видех зверя и цари земныя и вои их собраны... и ят бысть зверь и с ним лживый пророк, сотворивый знамения пред ним.... а прочии убиени быша мечем (19–21)*. В сем месте зверь и с ним лживый пророк, который в 13 гл. представлен также зверем (11–14), очевидно отличены от человеческих личностей, какими являются *цари земные и вои их*. Итак, кого же именно знаменуют сии два зверя?

О первом звере сказано (во 2 ст.), что *даде ему змий силу свою, и престол свой*. А о змие мы уже знаем из предыдущей главы, что под этим названием разумеется не просто сатана сам только по себе, а сатанинский дух преобладания и гордыни, вторгшийся в Западное христианство и здесь раскрывшийся в

притязаниях и заблуждениях *папства*. Отсюда следует что зверь, которому змий дал *силу свою и престол свой* знаменует вновь возникший собственно в Западном христианстве дух времени, которому папство и должно было, видно, уступить безраздельную дотоле силу и преобладание в Западном христианском мире. Впрочем в самом изображении этого же нового духа времени сказано (в 3 ст.), что *поклонишася и змию, иже даде область зверю*. Отсюда видно, что новый, господствующий в Западном христианском мире, дух времени не вытеснит и духа папства, а разделит с ним преобладание на Западе, раскрываясь в сущности из того же сатанинского духа. Далее, и новый дух времени представляется получающим поклонение и славу, подобающие Божеству (ст. 4): *И поклонишася зверю, глаголюще: кто подобен зверю? –* Отсюда открывается, что новый дух времени будет иметь в своем характере боготворимую гордыню, превозношение безмерное. Сверх того, о главных враждебных проявлениях и действиях нового духа времени сказано (ст. 5 и 6) что *даны быша ему уста глаголюща велика и хульна... и отверзе уста своя в хуление к*

–494–

Богу, хулити имя Его и селение Его, и живущия на небеси. Но Боговраждебное слово, в устах врага Бога и Церкви, не представляет ничего такого, что указывало бы на иносказательное значение этого понятия; только усвоение этого слова *зверю* есть образное: т.е. не зверь собственно, а зверообразный дух времени имел выражаться Богохульным словом. Итак новый горделивый дух времени имел действовать высокоумным, изощренным против Бога и Церкви, словом; дышащее надменным неверием и стремлением подорвать или унижить веру, слово имело быть и проявлением и оружием нового, господствующего на Западе, духа времени. В слове же выражаются собственно мысли и понятия *разума*, – выражаются словом, конечно, и чувствования и желания, но уже определяемые мыслию *разума*. Следовательно, хульные уста и слова свойственны вооружающемуся против веры разуму. Совекупим все означенные черты первого зверя, и получим

такое общее о нем понятие: это есть, – возникшее в области папства, по его же горделивому духу, и разделившее с ним власть над Западным христианством, – обоготворение человеческого разума, который и вооружится против Бога, Церкви и вообще против Веры словом неверия и хулы. История положительно свидетельствует, что в западно-христианском мире, после гигантского могущества папства, было им же вызвано и, не вытесняя вовсе его, стало преобладать именно самовластительство разума, который и восстал сначала, в области Лютеранства и других преобразований христианства, (разумею худшую их сторону) против благодатного Церковного устройства, а потом, в области противохристианского философствования и рационализма, вообще против Божественной истины и веры – восстал своим горделивым мудрованием и хульным словом. Этим окончательно и уясняется и оправдывается общее наше понятие о первом звере.

Что касается до другого зверя, к определению значения его служит изъясненное понятие о первом звере. Ибо второй зверь, в своей деятельности, не имеет независимой от первого зверя самостоятельности и своего отдельного направления; напротив, он действует силою и во имя первого зверя, т.е. на основании и к прославлению само-

—495—

обоготворенного разума, и притом в своей деятельности раскрывает всю силу, все начала этого разума: *и власть первого зверя всю творяше пред ним: и творяше землю и вся живущая на ней поклонится первому зверю* (ст. 12). Итак, второй зверь есть собственно орган и проявитель или провозвестник первого, как он, по такому отношению к первому зверю, и называется далее (16:13; 19:20) *лживым пророком*. Орган и провозвестник самообоготворенного разума, в христианском мире, как понятно уже и само по себе и известно из Истории, есть именно Западно-европейская неправомысленная литература¹¹⁰⁵, к которой относятся все роды и ученого слова, растленного по своему духу и противохристианского, – следовательно, и вся

неправомысленная наука или просвещение фальшивое. Явление Боготворимого разума и его провозвестника, в образе зверей, выразительно внушает, что эти, взимающиеся на разум Божий, враги, на самом деле, чужды достоинства даже человеческой истинной разумности.

Таково общее значение обоих зверей. Изъясним теперь частные черты и обстоятельства явления того и другого, по порядку апокалипсического их изображения.

И стах на песце морстем, и видех из моря зверя исходяща (ст. 1). Так изображается появление сего зверя. Выше (напр., при изъяснении 1 ст. 11 гл.) мы видели, что и действия самого Тайнозрителя знаменательны или означают какую-либо особенную мысль о провиденных им предметах и событиях. Посему не без особенного значения Апостол Иоанн стоял на песке морском, откуда и увидел выходящего из моря зверя. Сам Апостол, как Боговдохновенный провозвестник слова Божия и священный писатель Евангелия, Посланий и Апокалипсиса, есть представитель откровений Слова Божия и Священного Писания. Значение *песка* по отношению к слову Божию, может быть определено из следующего слова Спасителя: *и всяк слышай словеса Моя сия, и не творяй их, уподобится мужу уродиву, иже созда храмину свою на песце: и сниде дождь, и приидоша реки, и возвеша ветри,*

—496—

и опрошася храмине той, и падеся, и бе разрушение ея велие (Мф.7:26–27). Итак, *песок*, по отношению к слову Божию, знаменует такой образ внимания слову Божию, или что одно и то же, такой образ разумения Священного Писания, который не проникнут духом истинной и деятельной покорности слову Божию. *Песок морской*, по знаменованию морем волнения мирской жизни, указывает на то, что образ разумения Св. Писания, не проникнутый живою и послушною преданностью его духу, будет подлежать влиянию волнующегося мира. Посему Апостол, став на песке, сим изображает такое явление в Христианском мире, именно, как показано выше, в мире Западном: — „будут держаться, по видимому, Апостольского духа, откровений Божиих, данных и начертанных Апостолами

или вообще Св. Писания, но не предаваясь ему живою и деятельною покорностию; дух Апостольский будет стоять у них на песке бесплодных мудрований, подверженных влиянию морского волнения случайных обстоятельств, бурей и ветров мирской жизни“. Что же выйдет при таком одностороннем направлении внимания слову Божию, при таком, колеблющемся и открытом всяким случайным влияниям, разумении Св. Писания?

И видех, продолжает Апостол, *из моря зверя исходяща*. Общее значение *зверя* знаем: это есть неограниченное самовластительство разума, верующего собственно только в себя самого, а не во Христа. *Море* есть образ волнующейся мирской жизни со всеми ее случайными видоизменениями и обстоятельствами. Итак, видение зверя, исходящего из моря, в связи с положением самого Апостола *на песце морстем*, при соображении и с вышеуказанною бранию змия с остатком семени Жены (12:17), знаменует следующее: „между тем, как дух папства свирепствовал на Западе противу остатков непокоряющегося ему правосмыслия, верного заповедям Божиим и свидетельству Христову, – имело открыться решительное, одушевленное, с одной стороны, апостольским духом, направление внимать вместо папы собственно слову Божию, вникать в Священное Писание, – но только без смиренной и деятельной покорности оному, и в зависимости от волнующегося моря случайностей; и вот, из этого самого мирского вол-

(Продолжение следует)

Апрель

Кирилл, архиеп. Александрийский, свт. Слово против тех, которые не хотят исповедовать Св. Деву Богородицу¹¹⁰⁶: Разговор с Несторием о том, что Св. Дева – Богородица, а не Христородица / Пер. свящ. В. Дмитриева // Богословский вестник 1915. Т. 1. № 4. С. 667–692 (2-я пагин.)

–668–

1. Врачи знают предохранительные средства от болезней, предупреждая (своим) искусством имеющий быть вред, и составлением различных лекарств побеждая жестокость болезней. Часто и кормчие, руководясь привычкой, предвидят перемены ветров и, принимая соответствующие случаю меры предосторожности, при помощи Божией, спасают корабль (от кораблекрушения). Проявляя таковое же попечение о душах наших, и Бог предсказывает нам об опасности искушений, чтобы, изучив прежде испытания вред, мы с осторожностью избегали опасности от последнего. Ибо Он знает все вещи прежде бытия их, не по догадке как те, заключая о полезном, но по Божественному предвидению зная будущее. Таким образом, Он и открыл нам о наказаниях прежде времени суда, чтобы, воспитавшись в страхе мучений, мы легко избежали последних. Нисколько не менее Он предсказал между прочим и о том, что будут лжехристы и лжеучители, которые привнесут ереси погибели, отрицаясь Самого Владыки и единого Господа нашего Иисуса Христа; и многие последуют их дерзостям, через которые учение истины подвергнется злословию (Иуд.1:4; 2Пет.2:1–2). (Предсказал для того), чтобы мы, при появлении последних, никоим образом не обольщались, подчиняясь их пагубным учениям.

–668–

2. Предмет предсказания исполнился. Ибо с течением времени, стремясь различными способами поколебать правую веру, восстали в Церкви Божией многие ереси, из которых одна дерзнула утверждать, что Слово Божие совершенно чуждо

Отчей сущности, другая не признавала достоинства Духа, третья отрицала истину явления Слова. Последнюю же из всех, как подонки зол, явилось нынешнее богохульство, утверждающее, что Слово не сделалось человеком, но обитало в человеке, рожденном от жены; так что чрез это единый Христос разделяется на два – на Бога, разумею, и человека. Но это чуждо апостольскому учению, скорее же есть изобретение демонской мысли, так как Божественное Писание возвещает нам, что Слово Божие в конце веков стало человеком, не изменившись в природу человека, но восприняв последнюю в Себя Самого; ибо Оно непреложно и неизменно. Если же, как те говорят, произошло Божественное схождение на человека, рожденного от жены, то это происходило и во всех пророках. Если же так, то необходимо поэтому, чтобы в Божественном Писании о каждом в отдельности находилось (особое) исповедание и чтобы один в частности был воспеваем сам по себе, как Слово Божие, другой же, как человек и один из числа нас, прославлялся приличными человеку словами.

3. Но не так возвестили нам правое учение Апостолы, они проповедали единого Христа, Того же самого Бога вместе и человека. Так, Иоанн Богослов в Евангелии ясно учит об этом, говоря; «В начале бе Слово, и Слово бе к Богу, и Бог бе Слово» (Ин.1:1), потом прибавляет: «и Слово плоть бысть, и вселися в ны» (ст. 14). Блаженный Павел в послании к Евреям говорит: «Понеже убо дети приобщися крови и плоти, и Той приискренне приобщися тех же» (Евр.2:14). Слышишь, как один сказал, что Слово сделалось плотью, а другой опять, – что Оно приобщилось тех же? Если же Иисус рожден от жены человеком, а после этого произошло схождение на него Слова, то должно было бы, как уже сказано, находить два исповедания и совершенно отдельных для каждого. Теперь же, так как боговдохновенное Писание сообща излагает и свойственное по природе Божеству, и подобающее

–669–

природе человеческой, открывается истинный смысл соединения. Итак, когда услышишь Апостола, говорящего: «ждуще блаженного упования и явления славы великаго Бога и

Спаса нашего Иисуса Христа», ужели не краснеешь (от стыда), разделяя Иисуса от Слова? Ибо он не сказал – «великаго Бога, Который во Иисусе Христе», – но Того же самого проповедал Богом и Иисусом. Поэтому он и сказал об одном явлении.

4. Иногда же Божественное Писание и свойства человеческой природы обозначает именем Бога. Так как спасительная страсть никаким образом не может быть мыслима в Божественной природе, страдания же произошли, конечно, только в теле, то вследствие того, что Божество по соединению пребывает нераздельно с ним, Апостол говорит: «Аще быша разумели, не быша Господа славы распяли» (1Кор.2:8). Видишь ли, как слово апостольского учения, сообщая излагает благодать единения – исповедание Христа? Ибо Иисус прежде общения и соединения с Ним Бога не был когда-либо простым человеком, но Само Слово, быв в самой блаженной Деве, приняло для Себя от сущности Девы Свой храм и произошло от Нея, совне являясь человеком, внутри же (по существу) будучи истинным Богом. Поэтому Оно и после рождения сохранило родившую Девой, чего не случилось ни с кем из прочих святых. Ибо те, так как по природе были людьми, то все без исключения получили подобное с природой человека и одинаковое бытие. Сей же, так как по природе был Богом, приняв в последнее время и человеческую природу, показал чуждое для всех бытие от Девы. Итак, блаженная (Дева) совершенно справедливо может называться Богородицею и Девоматерию; ибо рожденный от Нее Иисус был не простым человеком.

5. Как же (это так)? – В силу того, что Божественное Писание и бывшее прежде пришествия относит к Его же действию и власти. Поэтому таковую веру велегласно предал нам и блаженный ученик Иуда; ибо, вспоминая то, что было за много поколений до происхождения от Девы, он говорит так: «Воспомянути же вам хошу, ведущим вся, яко Иисус люди от земли Египетския спасый, последи же неверовавша погуби; ангелы же не соблюдаши своего началь-

–670–

ства, но оставльшия свое жилище, на суд великаго дне узамы вечными под мраком соблюде» (ст. 5–6). Если же

блаженная Дева родила Иисуса простым человеком, ученик о Нем же говорит, что Он освободил Израиля от руки Египетской и руководил людей по пустыне, так что Он творил дивное из дивных за столько поколений до рождения от Девы, то пусть они ответят: где Он был в те времена? когда имел начало бытия? Ибо здравый смысл не позволит им утверждать, что начало бытия Он получил от девического происхождения. Итак, пусть научат изобретатели злых учений, когда сей Человек имел начало бытия, где и в каких именно (местах) пребывал столько лет. Но никто из здравомыслящих не скажет, что человеком был Тот, Кто и издревле согрешившим и оставившим свое жилище с того времени определил наказание, и славно избавил Израиля от руки Египетской. Итак, если по их мнению ни Бог Слово не может быть мыслим Иисусом, вследствие того, что Иисус есть рожденный от Девы, ни столь дивное Сотворивший опять – человеком (ибо сказанное выше представляется чуждым человеческой природе и силе), то какую же, наконец, они могут приписать Ему сущность и чин?

6. Но мы, видя, что слова их полны такого безумия и сумасшествия и произносятся ими как бы во сне и в состоянии опьянения, скажем им по изречению Спасителя: «Прельщаетесь, не ведуще писания, ни силы Божия» (Мф.22:29); а посему по справедливости протрезвитесь и не согрешайте, до такой степени страдая неведением Бога. Равным образом опять мы, как и выше показано, мысля учение о соединении (в том смысле), что Сей всегда был Богом, в последнее же время сделался и человеком, с сохранением Своего Божества непреложным и неизменным, признавая, что Он и тогда при выходе Израиля из Египта был Спасителем (его), будем веровать, что Слово всегда присуще Отцу и имеет свет, и сияние, и власть подобающей Богу славы; поэтому именно Оно и говорило блаженному Моисею: «Аз есмь Сый» (Исх.3:14), и: «Аз Бог Авраама, и Бог Исаака, и Бог Иакова» (Исх.2:6); наименование же Сына Оно приняло, когда стало человеком, вследствие соединения, и вследствие того, что

–671–

сделалось человеком, а не обитало в человеке и в те времена, и ныне согласно прославляется от боговдохновенного Писания именем Иисуса и Христа.

7. И действительно, во многих (случаях) можно видеть, что таковая мысль возвещается святыми мужами: Иеремией, ясно вопиющим: «Сей Бог наш, не вменится ин к Нему. Изобрете всяк путь хитрости, и даде ю Иакову отроку своему и Израилю возлюбленному от Него. Посем на земли явился и с человеки поживе» (Вар.3:36–38); песнотворцем Давидом, поющим: «Мати Сион речет: человек и человек родися в нем, и Той основа и Вышний» (Пс.86:5). Ибо что иное это может означать, как не то, что Он есть Бог и человек? Ибо того же самого исповедал человеком, Вышним и Основателем. Нисколько не менее и в другом псалме, держа нераздельно речь о соединении, он относит свойства человеческой природы к Нему, опять как к Богу Слову, заботясь не о слиянии сущностей, но постигая смысл соединения сущностей. Поэтому он в 44-м псалме говорит так: «Престол Твой, Боже, в век века: жезл правости – жезл царствия Твоего. Возлюбил еси правду, и возненавидел еси беззаконие: сего ради помаза Тя, Боже, Бог Твой елеем радости паче причастник Твоих» (Пс.44:7–8). Видишь ли, как, богословствуя о Слове, исповедав (Его) Богом и Царем, ни разделив, ни введши в Него иное лицо, он сказал и о помазании? Итак, пусть рассудят, что значит (это) изречение: каким образом Слово, будучи Богом, помазывалось, кроме того, конечно, что Им был Облекшийся во образ раба, которому наиболее и было прилично принять помазание? И если они будут говорить, что вследствие обитания в человеке, как они заблуждаются, помазание говорится о Лице Слова, то пусть знают, что обитание не о Христе, но о пророках и прочих святых говорится, а (это) изречение далеко преступает границы обитания. И поэтому, хотя Бог вселялся во всех святых, когда они освящались и помазывались, но Он не называется как Сам Освящаемый или Помазуемый. Таким образом, если и в отношении к Нему они говорят об обитании по подобию святых, то нечестие (их) будет весьма очевидным для всех и совершенно чуждым апостольскому учению.

8. Ибо Павел, рассуждая о пророках и о Христе, научил нас несравненному различию Сего в сравнении с теми, разумею, конечно, когда говорится о помазании: так как Сего наименовал Сыном и сиянием Отца, и образом Ипостаси Его, тех же – пророками; и достойно удивления именно то, что вместе с этими возвышенными (наименованиями) он упомянул и о помазании: «Многочастне бо, говорит, и многообразне древле Бог глаголавый отцем во пророцех, в последок дний сих глагола нам в Сыне, егоже положи наследника всем, Им же и веки сотвори. Иже сый сияние славы и образ Ипостаси Его, нося же всяческая глаголам силы Своея, Собою очищение сотворив грехов (наших), седе одесную величества на высоких» (Евр.1:1–3). И немного спустя говорит: «И ко ангелом глаголет: творяй ангелы Своя духи, и слуги Своя огонь палящ; к Сыну же: престол Твой, Боже, в век века; жезл правости – жезл царствия Твоего. Возлюбил еси правду, и возненавидел еси беззаконие; сего ради помаза Тя, Боже, Бог Твой елеем радости паче причастник Твоих» (Евр.1:7–9), Видишь ли, в какой мере понятие обитания чуждо Христу? Если же они говорят здесь об обитании не подобно святым, но о том, что Слово сделалось (человеком) по соединению с человеком, рожденным от Девы, то (ответим им, что) невозможно говорить об истинном соединении после рождения, кроме как (о соединении) по благодати и причастию Бога, как было опять во святых.

9. Если же они говорят здесь, что обитание было соединением, но не в Деве, а после рождения от Неё, то пожалуй исследуем и так понимаемое. Если поэтому они говорят, что помазание сказано о Лице Слова, вследствие того, что Слово, как они утверждают, пребывает и соединено с человеком, то конечно они по необходимости будут вынуждены признать, что Оно помазано после соединения: ибо пророк, а также и Апостол, изложив учение о Боге Слове, ясно отнес к Нему и помазание. Итак, если святые свойственное человеку относят к Слову вследствие соединения и общения Его с человеком, то они согласятся, конечно, с тем, что самое помазание произошло после Соединения. Если же Оно

помазано после соединения, а соединения прежде рождения от Девы они не желают

—673—

признать, то Дева не будет исповедоваться вопреки им Христородицею; ибо если Христородица, то конечно и Богородица; если же не Богородица, то и не Христородица. Ибо если помазание (было) после соединения, и поэтому оно относится к Лицу Слова, соединение же, говорят, произошло после рождения от Девы, то она не окажется Христородицею; (в противном случае) если Христородица, то и Богородица; так как если помазание не может быть мыслимо прежде соединения, если Дева-Христородица, и если в Ней произошло соединение, то родившая не человека, как они утверждают, а человека, соединенного со Словом, по справедливости называется Богородицею. А если так, как выше сказано, то они говорят об истинном соединении, а не (о таком) как во святых. Это же утверждаем и мы, так как невозможно говорить об истинном соединении после рождения; но мы признаем, что Христос есть не человек, соединенный с Богом, но Бог, принявший человечество, разумею, конечно, — что тело, душа и ум совершенно, кроме греха, соединились во святой Деве. Поэтому хотя и услышишь ты, что Христос именуется человеком, не забывай, что Он и Бог. Так понимая, блаженный Павел некогда проповедал (Его) Богом: «Поминай, говорит, Иисуса Христа воставшаго от мертвых, от семени Давидова» (2Тим.2:8). И опять: «Бог же и Господа воздвиг, и нас воздвизает силою Его» (перифраз — 2Кор.4:14). Слышишь, что Он проповедуется восставшим от семени Давида и из мертвых?..

10. Итак, когда ясно доказано, что Происшедший от Девы есть не человек, как думают те, но вочеловечившееся вечное Слово Божие, то пусть раскаются заблудившиеся и оставят свое иудейское безумие. «Ибо если не обратятся, то Господь отточит Свой меч против них» (перифраз Пс.7:13). А что Он не потерпит до конца из богохульства и ныне терпит богохульствующих только по долготерпению (Своему), послушай, что Он говорит через блаженного пророка, возвещая о мщении, грядущем вслед за терпением на пребывающих во зле: «Молчах, говорит,

еда и всегда умолчу и потерплю? Терпех яко рождающая, истреблю и изсушу вкупе, опустошу горы и холмы, и всяку траву их изсушу, и положу реки во острова, и луги из-

–674–

сушу» (Ис.42:14–15). О скорой гибели нечестивых, хотя бы они на некоторое время по долготерпению Божию и укрепились, нисколько не менее учит божественнейший Песнопевец: «Видех нечестиваго превозносящася и высящася яко кедры ливанския; и мимо идох, и се, не бе, и взысках его, и не обретеса место его» (Пс.36:35–36).

11. Ибо это и иное такого рода обще всем, которые стремятся рассеять стадо благочестия, как на самом деле и показал конец выше указанных ересей. Ибо какой успех имело нечестие Ария? Какой – безумие Евномия, и богохульствующих о Духе Святом, и Павла Самосатского, и так называемого Аполлинария? Все же они и в настоящей (жизни) имели постыдный конец и были изгнаны из лона Церкви, и будут низвержены вон и из Церкви первородных на небесах: «ибо они изглажены из книги живых, и с праведными не напишутся» (перифраз – Пс.66:29). Такая же участь ожидает и последних, если они, заметив (свое) безумие, не поспешат скорее возвратиться (туда), откуда отпали, и наипаче бывших вождей злоумия; потому что каждый из них услышит от Спасителя: «Якоже риза в крови намочена не будет чиста, такожде и ты не будешь чист, зане землю Мою погубил еси, и люди Моя избил еси: не пребудеши в вечное время» (Ис.14:20). Мы же, которые построили свою веру на несокрушимо крепкой скале, до конца сохраним благочестие, никоим образом не приходя в смущение от противников, но, имея непобедимым оружием любовь к Господу, будем всегда хвалиться о Нем, повторяя слова пророка и осмеивая ничтожество противников: «С нами Бог. Разумейте, языцы, и покаяйтесь, могущий, покаяйтесь; аще бо паки возможете, паки побеждени будете. И аще совет совещаете, разорит Господь; и слово, еже аще возглаголете, не пребудет в вас, яко с нами Бог» (Ис.8:8–10).

12. Но вот, говорят, Апостол ясно исповедал Его человеком. Ибо в послании к Тимофею он говорит так: «человек Христос

Иисус» (1Тим.2:5). Говоря же это, они думают смутить умы неповрежденных; ибо если кто с рассудительностью останавливается на апостольском изречении, то (на основании) этого изречения наипаче осудит нечестие их. Однако мы не будем так извращать речь

—675—

(Апостола), но, вспомнив несколько выше изложенное, будем в состоянии уразуметь отсюда правое исповедание домостроительства. Итак, что говорит блаженный Павел? «Един Бог», говорит об Отце, и да будет; о Сыне: «Един и Ходатай Бога и человеков» (1Тим.2:5). Хотя же, говорит, Он и стал человеком, однако мы не должны вследствие этого предполагать в Нем двух: ибо Слово как прежде явления было Богом, так и сделавшись человеком и став Посредником в естестве человеческом, опять-таки есть едино. Поэтому он назвал Его Посредником Бога и людей, как Единого Сущего из обеих сущностей; ибо посредствующее между какими-нибудь двумя (предметами) конечно, имеет в себе (их свойства). Таким образом, Он есть Посредник Бога, вследствие принадлежности той же самой сущности Отцу; Он есть Посредник и людей, вследствие совершенного приобщения человеческой природы, кроме греха. Следовательно, когда он называет Христа Иисуса человеком, то пусть не соблазняются этим, но разумеют, что Тот же Самый именуется и Господом и Богом, вместе с наименованием опять и Христом и Иисусом. Пусть послушают самого Апостола, ясно проповедующего об этом так: «Ждущие блаженного упования и явления славы великого Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, Иже дал есть Себе за ны» (Тит.2:13–14).

13. Видишь ли, как там он Христа Иисуса, предавшего Себя за всех, называет человеком, здесь же Христа Иисуса, давшего опять Себя за нас, (именует) великим Богом? Здесь против них, более же за них, если бы пожелали раскаяться, находится двойное доказательство, вследствие того, что (Апостол) называет Богом и Господом Иисуса, Которого там назвал человеком, и вследствие того, что в обоих (случаях) обозначает Предавшего Себя за нас. «Человек, говорит, Христос Иисус, давший Себе избавление за всех» (1Тим.2:5–6). И опять: «Ждущие

блаженного упования и явления славы великаго Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, Иже дал есть Себе за ны, да избавит ны от всякаго беззакония, и очистит Себе люди избранны, ревнители добрым делом» (Тит.2:13–14). Если же согласно (мнению) тех Христос и Иисус, предавший Себя

–676–

за нас и сотворивший нас Себе народом избранным, – только человек, то следовательно мы, подобно язычникам, служим человеку и вообще твари воздаем владычнее достоинство. Однако не так обстоит дело, – да не будет!– но мы признаем Христа Господом и Богом; ибо Слово Божие ради нас сделалось человеком, и, приобщившись человеческой природы, и с ней по неизреченному человеколюбию родилось от святой и неискусобрачной Девы. По этой именно причине Оно называется и человеком, называется и Богом, будучи единым и Тем же Самым Христом в том и другом наименовании.

14. А что Павел проповедовал Христа не человеком, как они баснословят, послушай его, говорящего в послании к Коринфянам: «Не себе бо проповедуем, но Христа Иисуса Господа; себе же самех рабов вам Иисуса ради» (2Кор.4:5). Видишь ли определение апостольской мысли? «Иисуса Христа, говорит, Господа, себе же самех рабов проповедаем». В послании к Римлянам опять говорит так: «от них же Христос по плоти, Сый над всеми Бог благословен во веки. Аминь» (Рим.9:5). Если бы он считал Христа человеком, то должен бы был сказать: «от них же Христос по плоти, в Котором над всеми Бог»; теперь же он этого не сказал, но велегласно объявил Христа Богом над всеми. Не только (на это), но и на то обратим внимание, что если бы божественный Апостол считал Христа вместе Богом и человеком, то не сказал бы – «по плоти»; так как это, очевидно, говорится не о человеке только, но и Том, Который существует в некоторой другой сущности, почему действительно и прибавил: «Сый над всеми Бог», ибо здесь он передал двойное исповедание о Спасителе нашем, показав и достоинство по плоти, и Богом возвестив (Его). Ибо как царь земной, если бы захотел когда-нибудь предстать в образе консула, чрез это не перестал бы быть царем, ни прежнего

достоинства не потерял бы, но и пребывал бы одним и тем же, имея кроме царской власти и консульское достоинство; и если бы кто назвал его царем, знал бы, что он облечен и достоинством консула; в свою очередь, если бы кто пожелал назвать его консулом, знал бы, что он есть царь. Таким образом и Господь

—677—

наш Иисус Христос был всегда Сыном Божиим, будучи истинным Богом; приняв же в последние времена и человечество, Он есть Един и Тот же, хотя бы назывался Богом, хотя бы — человеком, хотя бы Иисусом.

15. При таком положении дела, мы пожалуй приведем между прочим и известное изречение Господа, по поводу которого они особенно и более дерзко нападают на нас, утверждая, что Он Сам в евангельских беседах исповедал Себя человеком, говоря: «Что Мене ищите убить, человека, иже истину вам глаголах?» (Ин.8:40). Если кто с любовью к истине останавливается на евангельских местах, где Спаситель говорил об этом, тот, конечно, заметит их коварное намерение и справедливо назовет их клеветниками и лжесвидетелями; так как прежде этой речи, показывая Себя Богом и Сыном Божиим, Он сказал такие (слова), что сами Иудеи того времени, потому что были слепы умными очами, за это наиболее хотели убить Его. И все то, предавая молчанию, они выхватывают это изречение, совершая нечто подобное тогдашним фарисеям: ибо и те приступали к учащему Спасителю, не веровать желая и научиться, а намереваясь уловить что-нибудь из уст Его (для обвинения), как повествует Евангелист; следовательно, как те, так и эти теперь читают, лучше же глумятся над Божественными Писаниями, чтобы найти что-нибудь для обвинения Положившего за них душу.

16. Рассмотрим же, что Он говорил прежде этого изречения. «Отец Мой, говорит, доселе делает, и Аз делаю» (Ин.5:17). Он называл Бога Своим Отцом, делая Себя равным Богу, творящим, подобно Отцу, то же самое. «Яже бо Он творит, сия и Сын такожде творит» (Ин.5:19). И: «Яко суд весь даде Ему Отец (перифраз 22 стиха): да вси чтут Сына, якоже чтут Отца»

(Ин.5:23). И: «Грядет час, и ныне есть, егда мертвии услышат глас Сына человеческого (Божия), и услышавше оживут» (Ин.5:25). Затем, чтобы слышавшие эти богоприличные (слова) не соблазнялись по причине плоти Его, так как таковое говорил видимый человек, Он немного спустя прибавляет и говорит, что Он есть Сын человеческий. И после того, как сказано последнее изречение, что услышавшие оживут, не удивляйтесь следующему: «Грядет час,

—678—

егда и вси сущии во гробех услышат глас Сына Божия, и изыдут сотворшии благая в воскрешение живота, а сотворшии злая в воскрешение суда» (Ин.5:28–29); ибо прежде сказанное, что – «грядет час, и ныне есть» – и: «услышавше оживут», – сказано о воскресших в то время мертвецах; следующее же: «вси сущии во гробех» – обозначает день воскресения во время славного Его пришествия. И немного спустя опять говорит: «Аз есмь хлеб животный» (Ин.6:35). Однако все это они, как бы не слыша, более же притворяясь глухими, опускают; последующее же изречение, говорящее: «Ныне же ищите Мене убити, человека, иже истину вам глаголах» (Ин.8:40), – они всюду произносят, чтобы смутить умы неповрежденных. Если бы они были беспристрастны, то должны были бы рассудить о том, что именно Сказавший выше изложенное Сам произнес и последнее изречение, и не соблазняться этим, как бы забывая о том. Ибо и те (иудеи), видя человека и не вмещаая слышания богоприличных речей, говорили: «Не сей ли есть сын Иосифов, егоже мы знаем отца?» (Ин.6:42). И опять они приступили к Нему, говоря: «кого Себе Сам Ты твориши?» (Ин.8:53). И опять: «Пятидесят лет не у имаши, и Авраама ли еси видел?» (Ин.8:57). Нужно быть довольным и уже сказанным и ничего более не исследовать; так как те, которые стремятся иметь беспристрастное суждение о предмете Божественных Писаний, благоразумно скажут, что ничего нелепого не может быть в том, что Он есть Бог и вместе человек, когда говорил так, что иногда назывался Богом, иногда же человеком, так как ни одно из двух наименований не уничтожает другого.

17. Далее, что Он должен мыслиться поэтому не человеком, как они предполагают, можно исследовать и с другой стороны. После совершения Иудеями того, за что здесь осуждал их Господь, разумею именно спасительную страсть, если бы они были осуждены, как убийцы человека, тогда бы могло иметь смысл утверждаемое ими; если же они осуждены, как дерзнувшие против Владыки и Господа, то очевидно, что сии впали в безумное предположение, решив, что Он – человек, хотя бы и говорили, что Слово обитало в Нем. Поэтому блаженный

–679–

Павел, рассуждая о распявших, ясно представляет их убийцами Господа, говоря в таких выражениях: «Аще бо быша разумели, не быша Господа славы распяли» (1Кор.2:8). И Сам Господь в притче о винограднике говорит, что Домовладыка послал рабов своих к делателям: «И оваго биша, говорит, оваго же убиша, оваго же камением побиша» (Мф.21:35) – делатели, разумеется; впоследствии же послал, говорит, Сына Своего, увидев Которого, делатели сказали друг к другу: «Сей есть наследник: приидите убием Его, и удержим достояние Его. И емше Его, изведоша вон из винограда, и убиша» (Мф.21:38–39). Итак, если Апостол исповедует Распятого Господом славы, Сам же Спаситель представляет пророков посланными рабами, а Себя – Сыном Владыки рабов, то кто еще дерзнет утверждать, что Говорящий – «ныне же ищите Мене убить» – был человеком, а не вочеловечившимся Богом? И особенно, когда услышит, что и богоприличные дела, имеющие произойти, относятся к имени человека: «грядет бо час, и ныне есть, егда мертвии услышат глас Сына человеческого, и услышавше оживут» (Ин.5:25). И: «Егда же приидет Сын человеческий в славе Своей, и вси ангели с Ним; тогда сядет на престоле славы Своея, праведный суд всем творя» (послед. слов нет в нын. тексте – (Мф.25:31). И: «никтоже взыде на небо, токмо сшедый с небесе Сын человеческий» (Ин.3:13).

18. Слышишь ли, что Бог Слово вследствие соединения с плотию ясно именуется именем человека? Ибо кто другой может быть Сшедшим с неба? Поэтому не соблазняйся впредь, когда

Он говорит: «Ныне же ищите Мене убить, человека, иже истину вам глаголах»; но, имея в виду домостроительство, благочестиво принимай сказанное; так как из этих (слов) наиболее открывается домостроительство соединения, и так как, хотя бы он именовался человеком, не должен именоваться отдельно от божества Сам по Себе. Ибо кто решится утверждать, что Он – человек, и что сотворит последнее выше сказанное? Разумею, конечно, имеющее быть пришествие Его с неба и праведный суд над всеми; особенно когда священный псалмопевец Давид поет: «Тебе подобает песнь, Боже,

–680–

в Сионе, и Тебе воздастся молитва во Иерусалиме» (Пс.64:2). Внимай речи: «К Тебе всяка плоть придет» (Пс.64:3). Ибо что иное значит это, кроме того, чему мы научились, т. е. что сотворит Сын человеческий? «Тогда бо, говорит, сядет на престоле славы Своея. И соберутся пред Ним вси языцы» (Мф.25:31–32). Видишь ли, что когда Давид говорил как Богу: «К Тебе всяка плоть приидет», то (этим) было показано, что это имеет исполниться на Сыне человеческом? Итак, Рожденный от Марии есть именно вочеловечившийся Бог, так как Божественные Писания ясно показывают это множеством свидетельств. А сия славная Дева – конечно Богородица, хотя бы они и не желали. Ибо если бы происшедший от Нее Иисус Христос был человеком, то как бы Павел в послании к Галатам писал: «Павел апостол ни от человек, ни человеком, но Иисус Христом» (Гал.1:1)? Очевидно, что Он не человек только, но и вочеловечившийся Бог. Итак, пусть невежды не соблазняются по поводу этих речей, но пусть научатся домостроительству Божественной тайны и вместе с ангелами и сами поклонятся, наконец, Христу. «Егда бо, говорит, вводит Первородного во вселенную, глаголет: и да поклонятся Ему вси ангели Божии» (Евр.1:6). И: «О имени Иисуса Христа всяко колено поклонится небесных и земных и преисподних, и всяк язык исповест, яко Господь Иисус Христос в славу Бога Отца» (Фил.2:10–11). Пусть помнят, что Иисус Христос исповедуется Господом, и не смущаются, когда услышат, что по домостроительству Он (называется) человеком.

19. Так пусть понимают и сказанное о Нем по какому-либо случаю или по домостроительству, каково, например, и сказанное апостолом Петром. «Иисуса бо Назорея, мужа от Бога известованна в вас» (Деян.2:22), говорит Петр, беседуя с Иудеями. Ибо читающему Божественные Писания необходимо рассматривать и лица, и время, исследовать и то, по какому поводу каждое было сказано; так как в таком только случае, при помощи благодати Духа, всякий будет в состоянии прилагать каждому изречению подобающий смысл. А так как и последнее изречение те приводят для подтверждения своего нечестия, то рассмотрим, что же именно желая выразить, Петр сказал так;

–681–

особенно попросим указать нам причину, вследствие которой он вынужден был говорить так. Что ты говоришь, о блаженный? Ты проповедуешь Христа человеком и убеждаешь нас веровать Ему, чтобы научить служить твари? Но другой Апостол осуждает желающих служить твари (Рим.1:25; Деян.14:15). Затем, спрошенный Им: за кого ты считаешь Сына человеческого, каким образом сам ты ответил? – «Ты еси Христос, Сын Бога вышняго» (Мф.16:16); хотя и тогда вопрос не вполне разумеющим тайну домостроительства мог, пожалуй, внушить какую-нибудь такую мысль, разумею именно – признание Его человеком. «Кого бо, говорит, глаголют человецы быти, Сына человеческого?» (Мф.16:13). И тогда, слыша от Самого, что Он – Сын человеческий, ты говорил, что Он есть Сын Божий; теперь же, после того, как узрел силу многих других знамений, после того, как воочию убедился и в блаженном воскресении, и в вознесении на небо, ты говоришь, что Он есть человек?

20. Да не подумает кто-либо, что он и тогда мог говорить – «Ты еси Христос Сын Бога живаго», – как о человеке, как (говорится) и о святых, принимающих имя сынов Божиих; так как не просто сказал – $\Sigma\upsilon\ \Upsilon\iota\omicron\varsigma\ \Theta\epsilon\omicron\upsilon\ \epsilon\acute{\iota}$ – но – $\Sigma\upsilon\ \epsilon\acute{\iota}\ \omicron\ \Upsilon\iota\omicron\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \Theta\epsilon\omicron\upsilon$ (т. е. с членом); прибавление же члена показывает, что Петр исповедал Одного и Единственного истинного Сына. Против этого сам блаженный Петр возразил бы такими приблизительно словами: Не подумайте того, что я сказал, что

Христос есть один подобно нам человек; не это означает то, что я говорю: я выражаю некое дивное и необычайное событие. Какое же это? Народ иудейский, пораженный сошествием Духа, собрался к нам (Деян.2:6 и сл.); найдя же, что тогда был удобный момент для уловления людей, однако, не имея возможности открыто проповедать Христа Богом, так как незадолго до этого они распяли Его, и дело это являлось для них поэтому неприятным, скрываю уду слова, как приманкой для рыб, более скромными сими словами, и называю Иисуса Назореем и Распятым, и (говорю), что Бог воздвиг Его из мертвых, и таким образом, прикровенно ввожу и богословие о Нем, и последнее с некоторым искусством; ибо напоминаю им
–682–

слова Давида, так как слова его они скорее принимали без подозрения, и при посредстве их опять возлагаю все на силу Божию, чтобы мало-помалу сделать так, чтобы они пришли в состояние умиления; наконец, я несколько яснее показываю Его Богом при посредстве повеления Его о крещении во имя Его, научая, что Сей может даровать им отпущение грехов.

21. И заметь апостольскую мудрость: «Иисуса, говорит, Назорея, мужа от Бога известовавша в вас силами и чудесы и знамении, яже сотвори Тем Бог посреде вас» (Деян.2:22). Говорит, что Он от Бога засвидетельствован, и что Бог чрез Него сотворил это, для того, чтобы именем Отца убедить их и в том, чтобы приняли и Самого Иисуса и дела Его, потому что Тот, разумею – Отец, чрез Него сотворил сие: «яже сотвори, говорит, Тем Бог». Затем, вспомнив о кресте, вводит и воскресение; и последнее опять, как произведенное Отцом, чтобы этим снова содействовать тому, чтобы они приняли и его (воскресение); и наконец, как бы прикровенно вводит для них и богословие: ибо, сказав – «Егоже Бог воскреси, разрешив болезни смертныя» – прибавляет: «якоже не баше мощно держиму быти Ему от нея» (Деян.2:24). Последнее говорит уже не как о человеке; ибо если бы Он был человеком, то, конечно, мог бы быть одержим смертию. Но сказав это, он немедленно прибегает к пророческому свидетельству, чтобы, слыша не как от него, но более как от пророка, охотнее приняли излагаемое, и говорит:

«Давид бо глаголет о Нем: предзрех Господа предо мною выну» (Деян.2:25) и пр. по порядку. Смотри, с каким искусством изложил пред ними учение о Господе. Затем, окончив пророчество, опять как бы успокаивая их мысль, так как более открыто богословствовал о Нем, он прибегает к имени Отца и говорит: «Твердо убо да разумеет весь дом Израилев, яко и Господа и Христа Бог сотворил есть, сего Иисуса, егоже вы распясте» (Деян.2:36); и когда они стали спрашивать, наконец, о том, что они должны делать, то он повелел им креститься во имя Его, и получить чрез Него отпущение грехов, отпущением грехов содействуя тому, чтобы они уразумели до-

–683–

стоинство Господа, словами же – «Бог сотворил есть» – устраняя их прекословие.

22. А что Отец не сотворил Принесенного за нас в жертву Господа, я думаю, что никто из здравомыслящих не будет спорить. Ибо не (в том смысле), как некоторые неразумно относят сказанное к Божеству Сына, сказал он так: так как у апостола была цель рассуждать не о бытии Его, но о славе после воскресения. Итак, изречение – «Господа Его сотворил есть» – (употреблено) вместо изречения – «дал Ему достоинство Господа и славу Христа»; не потому, что Сын получил чуждую (Ему) славу, но пред вышеизложенное домостроительство, говоря тем (иудеям) в том смысле, что так вы должны веровать в Него, как последователи Христа и Господа. А что Иисус Назарянин, благоволивший излить за нас кровь Свою – не человек, подобно нам рожденный вне соединения со Словом, послушай апостола Павла, ясно пред Ефесскими учителями излагающего следующее: «Внимайте убо, говорит, себе и всему стаду, в немже вас Дух Святый постави епископы пасти Церковь Бога, юже стяжа кровию Своею» (Деян.20:28). Слышишь, что Распятый ясно проповедуется от Апостола Богом? Ибо он говорит – «пасти Церковь Бога, юже стяжа кровию Своею» – не потому, что Он пострадал природой Божества, а потому, что страдания плоти Его относятся к Нему, вследствие того, что последняя принадлежит не какому-нибудь человеку, а (есть) собственная плоть Самого Слова. Итак, если

кровь называется кровию Бога, то очевидно, что облеченный плотию был Богом.

23. Если бы они продолжали говорить, где в Писании Дева названа Богородицею, то пусть послушают ангела, ясно благовествующего об этом пастырям и говорящего: «Яко родися вам днесь Спас, Иже есть Христос Господь» (Лк.2:11). Он не говорит: «Иже будет Господь», или – «в Немже вселится Господь», но – «Иже есть Господь». Итак, вот ангел ясно возвещает Рожденного Господом. Потом, как бы давая им видимый знак Господа, он говорит: «Обрящете младенца повита и лежаща в яслях» (Лк.2:12). Подобное же ангелу

–684–

говорит и Петр, проповедуя, когда вошел к Корнилию: «Слово посла сыном Израилевым, благовествуя мир Иисус Христом, Сей есть всем Господь» (Деян.10:36). Видишь ли, как он говорит, что послано – «Слово», вместо – спасительной проповеди чрез Иисуса Христа? И показывая им, кто есть Иисус Христос, он сказал: «Сей есть всем Господь». Видишь – ли, что младенец (называется) Господом и от ангела, и от Петра? Итак, родившая Господа – несомненно Богородица. Так ее приветствовала и мать блаженного Крестителя, движимая Духом Святым: «Исполнися бо, говорит, Духа Свята Елисавет, и возопи: благословена Ты в женах, и благословен плод чрева твоего. И откуда мне сие, да прииде Мати Господа моего ко мне» (Лк.1:41–43). Кто же до такой степени обезумел, что вместе с Евангелием не хочет именовать Святую Деву Богородицею? Итак, пусть не смущают слух неповрежденных, именуя (Его) отроком и младенцем, чтобы мало-помалу не отвергнуть и всего вообще пришествия Его; ибо от ангела Он назван младенцем, но вместе и Господом.

24. Предупреждая речь о страдании и воскресении, пусть они не шумят и по поводу того, что Бог воздвиг Его; ибо и в предшествующих (словах) уже показан смысл домостроительства. Кроме того, если они желают лучше научиться, кто есть Распятый, то пусть послушают вселенского учителя, пишущего к Коринфянам следующее: «Аз бо, говорит, приях от Господа и предах вам, яко Господь Иисус в ночь, в

нюже предан бываше, прием хлеб» и пр. (1Кор.11:23). Видишь ли, что Пострадавший за нас открыто провозглашается Господом? Если же изречение – «Бог воскресил Его из мертвых» – соблазняет людей, как изрекаемое о человеке, то пусть опять послушают самого Апостола, устраняющего и это подозрение: ибо таковое сказано в священных Писаниях по домостроительству. А что Тот, Который плотию и страдал и воскрес, был Господом, а не человеком, имеющим обитание Слова, как утверждают те, пусть послушают Апостола, с дерзновением пишущего к Римлянам об Аврааме так: «Не писано бысть за того единого точию, но и за ны, имже хочет вменитися, верующим в Воскре-

–685–

сившаго Иисуса Христа Господа нашего из мертвых» (Рим.4:23–24). Слышал ли ты, что Тот, Который воскрешен, называется Господом? Не соблазняйся же впредь о сказанном по домостроительству.

25. Чтобы кто не подумал, что и Он, как мы, по благодати именуется Богом, Господом и Сыном, к сказанному необходимо присоединить и следующее. Мы хотя и называемся богами, но опять слышим и о мере нашей немощи: «Аз рех, говорит, бози есте, и сынове Вышняго», но тотчас прибавляет: «вы же яко человецы умираете» (Пс.81:6–7). Ясно, что мы получили имя по благодати. Он же не так, но вместе с богоприличной славой имеет и имя. Ибо Он называется не просто Богом, но Богом над всеми и Благословенным во веки; называется опять и Господом не по имени только, как мы, но Господом славы и Господом всех, как научил Петр; называясь и Сыном, (Он называется) не так, как мы, просто Сыном, но Сыном Единственным и Истинным, как говорит Иоанн: «И мы есмы во истиннем Боге (перифраз), и во истиннем Сыне Его; Сей есть истинный Бог, и живот вечный» (1Ин.5:20). Апостол Павел яснее выделяет Его из многих, как Единственного и Истинного Сына. Ибо он говорит так: «Аще бо и суть глаголемии бози, или на небеси, или на земли, якоже суть бози мнози и господие мнози (глаголемии)» – опять, чтобы ты разумел, (прибавляет): «но нам един Бог Отец, из Него вся, и един Господь Иисус Христос, Имже вся»

(1Кор.8:5–6). Видишь ли, что Он именуется Господом или Богом не вместе со всеми, но один только прославляется с Отцом, как от Него по природе сущий?

26. Время, наконец, привести и иное известное свидетельство Апостола, показывающее, что сей Истинный Сын есть человек, рожденный от славной Девы. Оно таково: «Егда же прииде кончина лета, посла Бог Сына Своего, раждаемого от жены» (Гал.4:4). Пусть никто не стыдится говорить этого; так как это не приносит Слову никакого бесчестия, напротив же (являет) человеколюбие (Его), и вследствие этого славу – бесконечную и безмерную. А что Слово нисколько не терпело от этого ущерба, будучи не-

–686–

осязаемым по природе, бесстрастным и неописуемым, а по неизреченному человеколюбию совершило это дело, послушай опять самого Павла, учащего об этом: «Иисус Христос вчера и днесь, Той же и во веки» (Евр.13:8). Говоря – «вчера», – он обозначает предвечную Его славу, выражение же – «днесь» – является обозначением настоящего времени; а что Он не изменился, но остался Тем же Самым, и явившись во плоти, и будет во веки, прибавил: «Той же и во веки». Когда же это так, то следовательно Он по великому человеколюбию явил к нам любовь и приобщился нашей природы, чтобы восстановить ее и освободить от рабства диавола. Поэтому никто пусть не стыдится, слыша об отроке и младенце и о том, что написано о Нем более по человечеству. Ибо Он перенес все не ради Себя, а ради нас, всячески сохраняя свойственное человеческой природе, чтобы домостроительство не почиталось призраком.

27. Итак, когда ты услышишь, что блаженный Иосиф берет Его и бежит в Египет, то не почитай это бесчестием, но имей в виду домостроительство. И не только тогда так было написано о Нем, но и в то время, когда, достигнув 30-тилетнего возраста, начал проповедовать и учить и творил чудеса, опять находим написанное о Нем так: «Слышав же, говорит, яко Иоанн предан бысть, отыде в Галилею» (Мф.4:12). И иное в таком роде можно найти. Но не из страха Он делал это – ни тогда, ни теперь, а ожидая надлежащего времени для спасительной страсти; ибо

необходимо было, во-первых, распространить учение и совершить все, чего желал Он, а тогда уже идти на спасительную страсть, что действительно и случилось. А что не из страха и боязни это делалось, очевидно из того, что Он сделал, когда не хотел быть преданным. Так, когда иудеи хотели в то время низвергнуть Его с горы, «Он, говорит (евангелист), прошед посреде их, идяше» (Лк.4:30). И в другой раз, когда они хотели схватить Его, «никтоже, говорит, возложи Нань руки, яко не у бе пришел час Его» (Ин.7:30). Но однако, будучи, как Бог, непобедимым, по человечеству Он уклонился, чтобы показать Себя истинным человеком. Если бы кто стал говорить, почему же и в то

–687–

время, когда был отроком, не уклонился от злого умысла Сам Собою, но при содействии ангела, то пусть знает, что и тогда дело принадлежало Ему; но чтобы это не погубило смысла (τὸν λόγον) домостроительства чрез возраст, Он посему совершил дело чрез ангела.

28. Что Он, желая соблюсти подобающее, творил все по домостроительству и позволял плоти обнаруживать свойственное ей, (в этом) вполне убедит тебя опять Сам; так как, когда блаженный Креститель говорил Ему: «Аз требую Тобою креститься», – Он отвечал ему: «Остави ныне: тако бо подобает исполнити всяку правду» (Мф.3:14–15). Видишь ли, что и крещение, и все подобающее Он принимал, исполняя домостроительство? Итак, когда услышишь об отроке и младенце и о том, что более по человечеству написано о Нем, как выше сказано, никогда не предполагай Его существующим отдельно от Божества; так как, будучи называем человеком, Он является сущим Богом, как много раз было показано. О сказанном, кроме того, засвидетельствует и блаженный Креститель, говоря о Нем так: «По мне грядет Муж, Иже предо мною бысть, яко первее мене бе. И аз не ведех Его» (Ин.1:30–31). Каким же образом, называя Его мужем, утверждает, что Он существовал прежде него самого?.. Ведь по времени домостроительства сам блаженный Креститель обретается прежде рожденным; ибо когда Гавриил благовествовал

Богородице Марии о пречистом зачатии, то говорил, что Елисавета уже шестой месяц (как) зачала Крестителя. Итак, каким образом, называя мужем, утверждает, что Он существовал прежде него, если не знал ясно, что Он – вочеловечившийся Бог? «По мне бо, говорит, грядет Муж, Иже предо мною бысть, яко первее мене бе». Каким же образом впоследствии явился, если прежде был первым? – Явлением и известностью у народа; так как прежде, чем выступить на проповедь, Он был известен не очень многим. Креститель прежде Его уже и проповедовал, и крестил. Когда же, наконец, и Господь начал проповедовать и творить чудеса, то (стал) – «прежде», т. е. более Крестителя обнаружил преимуществ. А что это значит выражение – «прежде», послушай, что говорили Иоанну ученики его: «Равви, Иже бе с

–688–

тобою об он пол Иордана, Ему же ты свидетельствовал еси, се Сей крещает, и вси грядут к Нему» (Ин.3:26). Видишь ли, в каком смысле он проповедал (Его) и мужем и первым?

29. Если заблудившиеся, будучи отягчены прежним опьянением, еще и теперь медлят поверить истине, то пожалуй мы приведем и то известное свидетельство, против которого не могли возразить даже сами единомышленники им иудеи, полагавшие, что Он есть простой человек. Какое же это (свидетельство)? Сам Господь некогда спросил фарисеев, говоря: «Что вам мнится о Христе? чий есть Сын?» Когда же они ответили: «Давидов», то Он сказал им: «Како убо Давид Духом Господа Его нарицает, глаголя: рече Господь Господеви Моему: седи одесную Мене, дóндеже положу враги Твоя подножие ног Твоих? Аще убо Давид нарицает Его Господа, како Сын ему есть?» (Мф.22:42–45). Не видишь ли ясно, как Он показал Себя Господом Давида? Итак, каким образом Сущий от семени Давида мог быть Господом его и Сопрестольным Отцу, если не потому, что Он был Богом, облеченным в человеческую природу? Ибо Рожденного от Девы, т. е. Себя Самого, объявил Сыном Давида и Господом. И те, выслушав это свидетельство, отошли и прекратили возражения, как повествует Евангелист:

«Никтоже бо, говорит, можаше отвещати Ему словесе; ниже смеяше кто от того дне вопросити Его ктому» (Мф.22:46).

30. О если бы и они, хотя бы впоследствии когда-нибудь, оставив свое безумие, познали учение благочестия! Мы же, возлюбленные, будем держаться постоянно сей веры: ее и мыслью будем содержать, и языком открыто и со дерзновением будем проповедовать, всегда охотно перенося все ради нее. Ибо она есть предсказание пророков, учение Апостолов и виновница царства небесного; она – вождь к жизни вечной, она – богатство Отцов, она – и наше истинное сокровище, за которое справедливо все продать и всем пожертвовать. Если кто захочет отнять у нас это (сокровище), то мы будем отвращаться (того), как христорбца и врага нашего спасения, повинуюсь наставлению Апостола: «И аще мы, или ангел с небесе благовестит вам паче, еже благовестихом вам, анафема да будет» (Гал.1:8).

–689–

Его же Разговор с Несторием о том, что Св. Дева – Богородица, а не Христородица¹¹⁰⁷

Несторий: Всякий раз, когда божественное Писание говорит о рождении Христа от Девы Марии, или о смерти (Его), нигде не пользуется (именем) Бога, но (именем) Христа или Господа или Иисуса, так как эти три (имени) обозначают две природы, иногда – одну, иногда – другую. Например, скажу так: когда Апостол повествует нам о рождении Христа от Девы, то говорит: «Посла Бог Сына Своего, раждаемого от жены» (Гал.4:4); он не сказал: «*послал Бога Слово*», но употребляет имя (Сына), показывающее два бытия, именно – Бога и человека, так как Христос – двояк; ибо Дева родила Сына Божия (в том смысле), в каком сказано: «вы же бози есте, и сынове Вышняго вси» (Пс.81:6); поэтому мы научились от Писания называть святую Деву – Христородицею, Господородицею, человекородицею; Богородицею же нигде никогда не были научены называть (ее).

Кирилл: Исаия вопиет в Духе, говоря: «Се Дева во чреве приимет, и родит Сына, и нарекут имя Ему Еммануил: еже есть сказуемо – с нами Бог» (Мф.1:23). Итак, рожденный (есть) Бог, хочешь или не хочешь.

Несторий: Ангел сказал Иосифу: «Востав, поими Отроча и Матерь Его, и бежи во Египет, и буди тамо, дóндеже реку ти» (Мф.2:13); но не сказал: «поими Бога и Матерь Его».

Кирилл: Но архангел Гавриил говорит Деве: »Дух Святый найдет на Тя, и сила Вышняго осенит Тя: темже и раждаемое свято, наречется Сын Вышняго» (Лк.1:35).

Несторий: Апостол говорил: «Себе умалил, зрак раба приим» (Фил.2:7), что значит – облекся в наше тело, посему – «преспеваше премудростию и возрастом, и благодатию у Бога и человек» (Лк.2:52), как Господний человек.

Кирилл: Все рожденное от плоти плоть есть; но это не уничтожает чудесности рождения; ибо как Бог рождает
–690–

божески, так и боголепная Дева родила плотию Бога Слово от Бога.

Несторий: Всякая мать рождает единосущное себе; следовательно, Она – не мать Ему, если Он не единосущен Ей: ибо каким образом мать Ему, когда Он чужд Ее сущности?

Кирилл: Нас научили исповедовать Единого Сына от Девы и от Духа Святого, единосущного Матери, как и Отцу, как изрекли Отцы.

Несторий: Я разделяю природы, соединяю поклонение, так как Бог неотделим от Того, Который видим; поэтому я не отделяю почитания.

Кирилл: Кто разделяет природы, тот говорит о двух Сынах, не веруя Писанию, говорящему: »Слово плоть бысть» (Ин.1:14).

Несторий: Павел говорит: «Посланника и Святителя исповедания нашего быти Иисуса, верна суща Сотворшему Его» (Евр.3:1–2); Он принес Себя в жертву за Себя, как и за людей; почему представляется Первосвященником пред Богом.

Кирилл: Павел говорит: «Христос единою принесся, во еже вознести многих грехи, второе без греха явится» (Евр.9:28). И опять (ап. Петр говорит): »Греха не сотвори, ни обретется лесть во устех Его» (1Пет.2:22). И вот Он Сам Себя приносит за нас. Итак, смотри, не за Себя принес Себя, но за людей.

Несторий: Он Сам сказал: «Ядый Мою плоть и пияй Мою кровь жив будет Мною, якоже Аз живу ради Пославшаго Мя

Отца» (перифраз – [Ин.6:56–57](#)). Итак, что ты вкушаешь, еретик? Божество или человечество? Ибо Христос не сказал – «ядущий Мое божество», но – «плоть».

Кирилл: Я с верою причащаюсь животворящей плоти животворящего Слова; посему Спаситель сказал: «Ядущие от сего хлеба не вкусят смерти во век» (перифраз – [Ин.6:58](#)). Недостойно же причащающиеся будут осуждены за неверие.

Несторий: «Господь посла Мя, и Дух Его» ([Ис.48:16](#)); «Дух Господень на Мне, егоже ради помаза Мя» ([Ис.61:1](#)). Поэтому и (Давид) говорит: «Помаза Тя, Боже, Бог Твой

–691–

елеем радости паче причастник Твоих» ([Пс.44:8](#)). Итак, разумеи Помазанного, исповедуй Помазавшего и поклонись храму ради Обитающего в нем.

Кирилл: Я исповедую Единого Сына от двух – от Духа Святого, и Марии Девы: Единого не разделяю на два.

Несторий: Как же ты говоришь, что Он не знает часа, которого не знает Сын, кроме одного только Отца? Или как, зная, отрицает? Или не зная, каким образом назван Премудростию и Силою Божию, будучи причастен незнания?

Кирилл: Не не знает часа Сын Божий, все ведущий и имеющий в Себе Отца, как сказал Сам: «Никтоже знает Отца, токмо Сын» ([Мф.11:27](#)). Зная один только природу Отца, сущую прежде всего, конца ли века не знает Сын Божий? Да не будет; не знает же Сын по благодати, а не по природе; (как и) мы, (будучи сынами) по благодати, не знаем всего и ничего не ведаем о том, что относится к концу века.

Несторий: Естественным образом мы алчем и жаждем и спим, не по желанию испытывая это, но подчиняясь естественной необходимости. Итак, что же? Окажется, что Бог будет следовать законам необходимости? Да не будет.

Кирилл: Мы по природе алчем и жаждем и спим, – не по желанию, но являясь рабами естественной необходимости. Он же – не по необходимости, но добровольно (испытывал это). Ибо и пятью хлебами насытил пять тысяч, и семью опять – четыре тысячи. Он Сам сказал: «Никтоже возмет душу Мою от

Мене, но егда хочу, полагаю ю» (перифраз – [Ин.10:18](#)). Никакой человек не может сделать этого, кроме одного только Христа.

Несторий: Ты говоришь, что пострадал Сын? Следовательно, пострадал и Отец. Если же говоришь, что Отец не страдал, то ты делаешь Сына иносущным Ему.

Кирилл: Я не называю ни Отца страждущим, ни Сына – нестраждущим; но бесстрастно – Божество, так как бестелесно; страждет же Господь по плоти.

Несторий: Я не говорю, что Слово, став плотию, не страдало; ибо Божество бесстрастно. И Бесстрастный выше страданий; плоть же страстна и человеческое естество смертно.

Кирилл: И мы исповедуем Божество бесстрастным:

–692–

плотию же Оно приняло страдание; отсюда – «Христу пострадавшу за ны плотию» ([1Пет.4:1](#)). Имя же – Христос – не чуждо Богу; ибо Апостол говорит: «от нихже Христос, Сый над всеми Бог благословен во веки. Аминь» ([Рим.9:5](#)).

Попов И.В. Жизнь и развитие бл. Августина до его крещения // Богословский вестник 1915. Т. 1. № 4. С. 693–738 (2-я пагин.). (Начало.)

—693—

Настоящая статья имеет своей задачей проследить отдельные моменты религиозных исканий бл. Августина, в результате которых в главных и существенных чертах определились его теоретически воззрения, сложилось его религиозно-нравственное настроение, выяснился характер его личности¹¹⁰⁸.

Основным мотивом этих исканий было стремление к счастью, к всестороннему удовлетворению запросов своей личности, к блаженной жизни. Весь период, о котором мы намерены говорить, обнимающий жизнь Августина от рождения до крещения, в свою очередь распадается на две эпохи, неодинаковые по объему и значению. Первая отличается инстинктивностью, вторая господством сознательно

—694—

постановленной цели. В одном из своих сочинений, говоря об отношении Ветхого Завета с его обетованием телесных благ и земного благополучия к Новому, обещающему верующим блага духовные и небесные, бл. Августин замечает, что закон развития народов, как и отдельных лиц, один и тот же: оно движется от «ветхого человека» к новому, от плоти к духу, от инстинктивных порывов к сознательным задачам¹¹⁰⁹. Без сомнения, этот вывод извлечен бл. Августином из самонаблюдения и размышления о течении собственной жизни. В ней действительно можно точно указать момент перехода от инстинктивного к сознательному. Бл. Августину шел 19 год, когда под влиянием сочинения Цицерона Гортензий с ним произошел этот переворот. Таким образом, это событие и является естественной границей между временем его детской непосредственности и годами сознательных юношеских стремлений.

Годы детской непосредственности

Детские годы Августина, предшествовавшие этому по существу мелкому, но чрезвычайно важному по силе произведенного впечатления факту, не богаты внешними событиями. Это было время его школьной жизни. Родившись 13 ноября 354 года, он получил свое первоначальное образование в родном городе, в Тагасте, но оно ограничивалось начатками. Здесь он учился чтению, письму, счету и греческому языку. Более широкого знакомства с литературой и риторикой мальчик должен был искать в городе Мадаврах, находившемся в недалеком расстоянии от его родины. На 16-м году (конец 369–370 г.) занятия в этой школе были закончены, и Августин возвратился домой. Весь этот год был проведен им на родине в совершенной праздности и в приготовлении к поездке в Карфаген для завершения образования. В Карфагене в изучении риторики он провел свои 17, 18 и 19 годы. В первый же год пребывания в Карфагене он лишился отца, но не прервал своих занятий благодаря самоотвержению матери и щедрости своего покровителя Романиана.

–695–

От этих внешних обстоятельств жизни Августина обратимся к его внутреннему, душевному миру.

Инстинктивное удовлетворение двух основных стремлений характеризует эту эпоху в развитии бл. Августина. Он искал счастья и радостей с одной стороны во всем том, что выдвигало его из среды сверстников и обещало ему успехи подобного рода и в дальнейшем, с другой – в чувственной любви. Уже в этом раннем возрасте мы можем наблюдать в нем зарождение и первоначальное развитие двух господствующих страстей, во власти которых он находился тогда и от тирании которых с таким трудом освободился впоследствии. Гордость и тщеславие, а с другой стороны чувственность¹¹¹⁰ были скрытыми пружинами, приводившими в движение его волю, преобладающими мотивами его деятельности и поведения.

Гордость и тщеславие естественно находят для себя питание в сознании внутренней силы, которое никогда не покидает высокоодаренные личности. Уже в своих детских играх Августин всегда стремился к первенству, успеху, победе. Чтобы

достигнуть их, он не прочь был прибегать ко всевозможным ухищрениям, даже недопустимым по условиям игры, хотя сам ничего не преследовал с таким ожесточением в других, как именно недобросовестность¹¹¹¹. Позднее, проводя время своей вынужденной праздности в обществе распущенных сверстников, он не только старался не отстать от них в шалостях и нескромных выходках, но и превзойти их. Если же для этого у него не хватало действительных подвигов, он хвастался вымышленными¹¹¹². Ему «стыдно было не быть бесстыдным»¹¹¹³. Заботы родителей о возможно полном образовании сына и его успехах в жизни были зернами, которые падали на очень плодородную почву. Скоро и сам мальчик вошел во вкус всего этого и стал с большим увлечением предаваться школьным занятиям. Его тщеславие получило при этом новую пищу в удаче, кото-

—696—

которая была его всегдашней спутницей. Он выдавался между своими товарищами по школе талантливыми декламациями, за которые его очень хвалили и ставили в пример другим¹¹¹⁴. Это его поощряло. Он с удовольствием принимал участие во всевозможных состязаниях и был очень занят тем, чтобы оказаться победителем¹¹¹⁵. Тоже тщеславие спасало его, однако, от всего низменного и грубого. Оно побуждало его выделиться из окружавшей его, до довольно необузданной и неразборчивой, среды и по самой внешности поставить себя выше ее. Он хотел быть элегантным и изящным¹¹¹⁶. Его товарищи в Карфагене находили удовольствие в том, чтобы с шумом и криком врываться в аудитории, наносить оскорбления лекторам, за которые их можно было бы преследовать даже судом, если бы обычай был не на их стороне, и нарушать порядок, установленный преподавателями. Августина отталкивали эти дикие выходки и он никогда не принимал в них участия¹¹¹⁷. С этими воспоминаниями самого Августина совпадает свидетельство постороннего лица. На окружающих он производил в то время впечатление молодого человека, чуждающегося буйных потех и ведущего себя безукоризненно и с достоинством. Об этом упоминает в своем

письме рогатистский епископ в Карфагене, Винцентий, знавший Августина еще юношей¹¹¹⁸.

Половая зрелость вообще наступает на юге гораздо раньше, чем на севере, но в той раздражающей среде, в которой Августин получил воспитание, чувственность должна была проявиться особенно рано. Там, где большую роль играет искусство, где книга преобладает над жизнью, любви учит не природа, а художественный изображения чувств и отношений, соединяющих помыслы. А это преждевременное пробуждение еще дремлющих инстинктов обыкновенно ведет к самым печальным последствиям. Такими возбуждающими впечатлениями в особенности была насыщена языческая и полуязыческая жизнь эпохи, к ко-

—697—

которой относятся излагаемые события. Обстановка, украшения и быт даже богатых христианских семейств, так прекрасно описанные Климентом Александрийским, были рассчитаны на то, чтобы волновать чувственность¹¹¹⁹. Провинциальный городок, в котором Августин увидел свет, и скромная обстановка небогатых родителей были до некоторой степени свободны от этих соблазнов, но они ожидали мальчика в школе. Преподавание состояло в чтении древних языческих поэтов, которыми с наивной откровенностью, соответствующей степени развития их отдаленной эпохи, были описаны любовные похождения богов, ставшие предметом литературных подражаний для поэтов позднейшего времени. Школьники должны были заучивать отрывки из сочинений с подобным содержанием. Эти мифы, дававшие пищу эстетическим задаткам Августина, в особенности интересовали его и усвоились им с большим увлечением. Но от учеников требовали не только знания отрывков, но и их искусного воспроизведения. Мальчиков учили декламации и ораторскому пересказу. То и другое должно было усиливать впечатление, производимое на душу пластическими рассказами поэтов. Чтобы выразительно прочесть стихотворение, его нужно прочувствовать, потому что лишь действительное чувство легко находить соответствующие содержанию модуляции голоса. Когда стихотворение

разучивается для декламации, оно перестает скользить по поверхности сознания, но глубоко проникает в сердце и волнует душу. К тому же результату должен был приводить и пересказ стихотворения в прозаической речи. Ученику необходимо было поставить себя в положение действующего лица, от имени которого ему приходилось говорить, отдаться внутренне изображаемым страстям и передать их с возможной естественностью и правдоподобием¹¹²⁰. Подобные декламации всегда очень хорошо удавались Августину, и успех его вполне понятен. Отзывчивый и впечатлительный мальчик легко поддавался влиянию

—698—

эротической лирики и горел внутренне. Страдания Дидоны, умершей от любви к Энею, вызывали у него слезы¹¹²¹. Сам Августин объяснял впоследствии раннее пробуждение у себя чувственности своим пристрастием к языческим поэтам¹¹²².

На шестнадцатом году чувственность начала проявляться у Августина уже с полной силой. Праздность и дурное общество, в которых он провел этот год, подливали масла в загоревшийся огонь. Вынесенные из школы уроки он попытался применить теперь к жизни. Ему хотелось любить и быть любимым. Но его первые опыты в этом роде не были тем благоухающим цветком, который может вырастать лишь на совершенно девственной юношеской почве, тем чистым чувством, при котором почти не сознается органическая основа волнения, а идеализирующее преклонение пред предметом нежности исключает даже мысль о нецеломудренном прикосновении к нему. Бл. Августин горько оплакивает это в своей Исповеди. Идеальный момент любви уступал в нем место физической страсти. Духовное общение любящих не имело для него большой привлекательности, и светлость любви перемешивалась с мрачными порывами похоти¹¹²³. Он говорит о постоянном нечистом внутреннем горении, в котором находился в то время¹¹²⁴, и которое было настолько нездорово, что даже лицо его исхудало и получило болезненный вид¹¹²⁵. Мы не должны входить в подробности, которые не пожелал сообщить читателю сам бл. Августин в своих искренних признаниях, и доискиваться, насколько эта

внутренняя нечистота проявлялась в физических падениях. Одно дает он понять с совершенною ясностью: на шестнадцатом году он находился во власти грубой, не прикрашенной никаким идеальным элементом, половой страсти, Он уже любил любить, но еще не любил в действительности¹¹²⁶. Переезд из Тагасты в Карфаген для завершения образования принес значительную пе-

—699—

перемену: Августин узнал здесь, что такое настоящая любовь с ее взаимностью, привязанностью, обладанием и муками подозрительности, ревности и ссор¹¹²⁷. Весь интерес жизни сосредоточился для него на том, чтобы любить и быть любимым, но любить так, чтобы любовь была связана с обладанием¹¹²⁸. Большой охотник до зрелищ и театра, он с особенным удовольствием посещает теперь такие сценические постановки, в которых находит изображение радостей и мук любви, и наслаждается ими, как отражением собственных состояний¹¹²⁹. Как в настоящее время молодежь ходить в церковь не всегда по благочестивым побуждениям, так было и в IV веке. Особенно праздники в честь мучеников, совершавшиеся на их могилах под открытым небом, нередко в ночное время, становились местом тайных свиданий для молодых людей¹¹³⁰. Августин не был в этом отношении лучше других и не стеснялся пользоваться богослужебными собраниями для того, чтобы завязывать сомнительный знакомства¹¹³¹.

Из Исповеди не ясно, позволял ли себе Августин когда-нибудь беспорядочные отношения к женщинам, но если в этом отношении он и не остался безупречным, то во всяком случае он предавался пороку лишь в течение очень короткого времени и в ту пору, когда способность самоопределения не отличается большой устойчивостью. Вскоре по приезде в Карфаген он сходитя с одной женщиной, любовь к которой спасает его от грубого разврата. Приблизительно в конце 370 года она становится его конкубиной, а в 372 году, на восемнадцатом году жизни, у него рождается сын. Появление последнего на свет всколыхнуло в отце дремлющее религиозное чувство, и он дал

новорожденному младенцу имя Адеодат (Богом данный)¹¹³². Избранной женщине Августин хранил неизменную верность в течение 15 лет, пока вообще

–700–

длился этот союз. Таким образом, семнадцатилетний юноша Августин, как мог, исправил ошибку, которую, по его мнению, допустили его родители, не решившиеся посредством брака оградить пробудившиеся в нем инстинкты от злоупотреблений. В старых биографиях бл. Августина его молодость изображается в слишком темных красках. Поводом к этому послужило глубокое раскаяние и отвращение, с которыми, достигнув христианской зрелости, Августин говорит о плотских грехах своей юности. Чтобы правильно, однако, понять его, нужно установить, за что именно он так сильно осуждает себя. Он нигде не обвиняет себя в грубом разврате. Он не порицает самой формы союза, который соединял его с любимой женщиной. Это ясно из того, что в сочинении *De bono conjugali*, написанном одновременно с Исповедью, он не осуждает конкубинат, как таковой, а напротив, говорит, что иная конкубина может быть почтеннее многих матрон¹¹³³. Его связь с конкубиной нельзя расценивать с точки зрения понятий, господствующих в настоящее время. По воззрениям того времени конкубинат стоял немногим ниже брака. Он отличался от последнего лишь тем, что ни заключение, ни расторжение его не были стеснены юридическими формами. Моногамический конкубинат считался столь же чистым, как и законный брак. Сам Августин в одном месте говорит, что этому союзу не достает лишь почетного наименования брака¹¹³⁴. Церковь рассматривала конкубинат, в котором та и другая сторона хранили взаимную верность, как неукоризненный союз и не устраняла таких лиц от участия в таинстве Евхаристии¹¹³⁵.

–701–

Не форму своего союза с конкубиной, а самое существо своих отношений к ней осуждает Августин в Исповеди.

По мнению Августина конкубинат может быть безупречным как и брак при двух следующих условиях: 1) если мужчина берет конкубину не для того, чтобы отпустить ее, как только

представится удобный случай выгодно жениться на девушке равной по положению, но навсегда связывает с ней одной свою судьбу¹¹³⁶; и 2) если та и другая сторона в конкубинате сходятся с целью деторождения и в супружеских отношениях не идут далее необходимого для достижения поставленной цели¹¹³⁷. Бл. Августин готов приравнять конкубинат к брачному сожителству даже в том случае, если мужчина и женщина хранят верность друг другу в течение всей жизни и если они не стараются избежать рождения детей, хотя бы сошлись не ради этой цели, а просто по невозддержанию¹¹³⁸. Теперь ясно, почему он смотрит на свой конкубинат как на грех. Прежде всего, он не имел в виду сделать этот союз нерасторжимым. Он заключил его на время, до наступления обстоятельств, при которых по материальным соображениям он мог бы вступить в законный брак. Поэтому впоследствии он отпустил свою конкубину, как только у него зародились планы относительно женитьбы¹¹³⁹. Во-вторых, и это особенно тяготило его совесть, он сошелся с этой женщиной вовсе не для того, чтобы иметь от нее детей, а только для того, чтобы утолить свои чувственные желания. Он отмечает очень определенно, что

–702–

худого и хорошего было в этом союзе. С одной стороны, здесь была верность одной избранной женщине, с другой – служение похоти и нежелание иметь детей¹¹⁴⁰. Таким образом, конкубинат спас Августина от грубого разврата распущенности, но он не предохранил его от утонченной чувственности, которая, напротив, благодаря ему с течением времени обратилась в порабощающую привычку. Эта главным образом и служило для Августина предметом раскаяния; этим, далее, вполне определяется характер и степень его порочности.

Таким образом, основное содержание жизни Августина в годы, о которых мы говорим, составляла жажда удовольствий, которые он извлекал из удовлетворения своего тщеславия и чувственности. В это именно он влагал всю свою душу и всю волю. Это был его преобладающий интерес; в этом состоял общий смысл его жизни. И тем не менее уже в этом раннем возрасте удовольствия, за которыми он гонялся, не насыщали

его души и не давали ему счастья, к которому он так жадно стремился. Ему были еще недоступны наслаждения духовные, но он уже смутно чувствовал, что вульгарные блага честолюбия и плотской любви не дадут ему жизни блаженной.

Годы сознательных исканий

С расцветом юности все более и более раскрывались великие потенции души Августина. Он приближался к вершине, с которой открываются новые горизонты, широте и светлые. В это время, на девятнадцатом году своей жизни, он познакомился с сочинением Цицерона Гортензий. Обучение красноречию в древних школах состояло между прочим в ознакомлении молодых людей с образцами, располагавшимися для этого в известном порядке. Следуя ему, Августин должен был перейти к Гортензию. При этом имелись в виду чисто формальные достоинства этого труда, славившегося изяществом своего изложения. На деньги, высланные матерью, прилежный студент приобрел эту книгу и погрузился в ее чтение, но

—703—

она поразила его не своими литературными достоинствами, а содержанием. Цицерон привел в ясность то, что уже назревало в душе умного и глубоко чувствующего юноши, подсказал слово, которое готово было выйти из его уст. Для Августина прозвучала каким-то откровением основная мысль Гортензия: телесные блага не могут дать счастья; жизнь блаженная состоит в познании мудрости, т.е. вещей божественных и человеческих. Вместе с этим открылась новая страница в биографии Августина, эпоха сознательного искания благ духовных.

Влияние Гортензия

Диалог Цицерона Гортензий не сохранился до нашего времени. Тем не менее есть полная возможность восстановить его содержание по крайней мере в общих чертах, а этого вполне достаточно для наших целей. О его содержании можно судить, во-первых, по аналогии с сочинениями других авторов, относящимися к тому же литературному типу, хотя и позднейшими по времени, во-вторых, на основании

значительная количества сохранившихся фрагментов самого диалога, наконец, при помощи сопоставления последних с параллельными местами из тех трудов Цицерона, которыми мы располагаем в их полном объеме.

Издавая свой Гортензий, Цицерон не был новатором в литературе. Он воспользовался готовой литературной формой протрептика: известной издавна. Первым образцом этого рода произведений был диалог Аристотеля Протрептик, сохранившийся только в виде незначительных отрывков. Его латинской переработкой был Гортензий Цицерона, также не дошедший до нас в полном виде¹¹⁴¹. О том, что представляли собою сочинения подобного типа в целом, и каково могло быть их влияние на душу читателей, можно судить по одному произведению позднейшего времени, вполне сохранившемуся, составленному под влиянием Протрептика Аристотеля и Гортензия Цицерона, близко напоминающему по своему общему характеру и обстоятель-

—704—

ствам происхождения интересующий нас труд римского оратора. Мы разумеем сочинение Боэтия *De consolatione philosophiae*, которое с захватывающим интересом читалось в средние века и служило для многих поддержкой и утешением в несчастиях. Оно было составлено Боэтием в тюрьме, куда он был брошен по подозрению в государственной измене. Лишенный имущества и своего высокого общественного положения, он был поставлен лицом к лицу с пыткой и смертной казнью, которым в конце концов и подвергся. Но находясь в таком ужасном положении, безвозвратно утратив все и по собственному опыту познав бренность земного счастья, он сохранил достаточно силы духа, чтобы воодушевиться высшим идеалом и найти примирение в философии¹¹⁴². Из этого примера и из огромного влияния сочинения Боэтия на последующие поколения, мы можем видеть, с каким обаянием философия того времени умела привлекать к себе сердца и освобождать людей от естественного пристрастия к ближайшим благам жизни.

При подобных же обстоятельствах и в настроении, напоминающем несчастного Боэтия, был написан Цицероном диалог Гортензии. Общественная деятельность и политическая борьба были для Цицерона родной стихией, в которой он чувствовал себя бодрым, полным сил, удовлетворенным. Служение государству он всегда ставил выше философского созерцания. Философию он высоко ценил, но полагал, что гражданин имеет право заниматься ею лишь в виде отдыха и самым этим занятием обязан приносить пользу отечеству. Но в 46 г. до Р. Х. Цезарь становится почти самодержавным монархом, власть которого никем уже не оспаривается. Для общественной деятельности ораторов не остается места. Цицерон оказывается не у дел. Выбитый из родной стихии, старый республиканец удаляется в свое имение с чувством полного поражения. Вслед за этим на его голову обрушивается одно несчастье за другим. Он теряет друзей,

–705–

подвергается преследованиям, лишается горячо любимой дочери. Смерть Туллии поразила Цицерона с тем большей силой, что теперь он не мог уже искать забвения в острых впечатлениях политической борьбы. Тогда, как впоследствии Боэтий, он попытался найти утешение в философии¹¹⁴³. Внешняя блага Цицерон не особенно ценил и в лучшие времена. Правда, теоретически он придавал им некоторое значение на том основании, что для человека, состоящего из тела и души, полное счастье может дать только удовлетворение как духовных, так и телесных потребностей, однако блага телесные он ставил так низко по сравнению с благами духовными, что это почти равнялось их полному отрицанию. Теперь, потеряв все, что из этих благ было для него особенно дорого, он с небывалою ясностью почувствовал, что они бегут, как волны быстрого потока, и что воля наша бессильна удержать любимое. Это глубокое чувство бренности всего земного он вложил в диалог Гортензий со всею силою своего литературного таланта.

Гортензий представлял собою диалог между четырьмя лицами – Цицероном, Гортензием, Лукуллом и Катуллом, –

происходивший на даче последнего. Содержанием его служило увещание к занятию философией. Из действующих лиц, принимавших участие в беседе, Катул говорить в пользу поэзии, Лукулл отдает предпочтение истории, а Гортензий ставит выше всего красноречие и довольно пренебрежительно отзывается о философии. Против знаменитого адвоката выступает Цицерон и защищает философию от его нападок. В своей речи Цицерон исходит из того бесспорного положения, что все люди хотят быть блаженными и стремятся к счастью. Сама природа вложила в человека это благодетельное стремление, а вместе с ним и знание, в чем состоит истинное счастье, но голос природы заглушают многочисленные заблуждения. Отсюда одни полагают высшее благо в богатстве, другие в почетном положении среди своих сограждан, третьи во власти, четвертые в славе, пятые в чувственных удо-

–706–

вольствиях. Но суетность всего этого очевидна. Самая громкая известность не идет дальше клочка земли, на котором мы живем, не достигает других стран и народов и исчезает как дым в потоке времен. Богатство, обеспечивающие всевозможные удовольствия, не в нашей власти. Одного страха потерять его достаточно, чтобы разрушить счастье обладания им. Вот эти заблуждения происходят от того, что в человеке живой бессмертный дух насильственно связан с мертвым телом. Это – отвратительный разлагающийся труп, который душа всюду носить с собою. Однако, против человеческих заблуждений, этих болезней души, есть лекарство. Его дает философия. Она освобождает ум от предрассудков, убеждает в изменчивости счастья и внушает любовь к добродетели. Без добродетели нет блаженной жизни, и добродетель не может не влечь за собою счастья. Она – благо, которое находится в наших руках, и никакие превратности судьбы не могут отнять его. Однако и добродетель не является последним пределом желаний, потому что самое существование ее обусловлено бедствиями настоящей жизни и связью души с телом. Если действительно существуют острова блаженных, где духи, освободившись от уз плоти, проводят жизнь без всякой печали,

то там нет места для добродетели. Там не может быть мужества, потому что нет ни труда, ни опасности, не может быть справедливости, потому что нет желания чужого, не может быть воздержания, потому что отсутствуют страсти, для обуздания которых оно необходимо, не может быть благоразумия, так как нет нужды производить выбор между добром и злом. Блаженство духов состоит единственно в познании¹¹⁴⁴. За этим заявлением в речи Цицерона следовал патетический призыв к мудрости, восторженное изображение радостей познания и блаженного приобщения к истине, о силе которых можно судить по соответствующим местам в сохранившихся сочинениях Цицерона¹¹⁴⁵. Но философия дает человеку счастье не только в жизни, но и

–707–

в смерти. Последняя судьба человека неизвестна: жизнь его или кончается вместе со смертью тела или продолжается после нее в бессмертных обителях. Кого философия убедила в первом, тот видит, что где нет чувства, там нет и зла. Он без страха идет к своей могиле, как к желанному отдыху после трудов и забот о делах человеческих. Кто, наоборот, примкнет к лучшим из мыслителей и признает бессмертие души, для того станет ясно, что небеса открыты в особенности для тех, кто, оставив заботы о теле, возносился туда на крыльях своей мысли. Итак, заключал Цицерон, хотим ли мы спокойно умереть или без замедления переселиться в лучшие обители, мы должны всецело отдаться познанию истины и философии¹¹⁴⁶. Однако, рекомендуя философию, Цицерон не имел в виду какую-либо определенную догматическую систему. Он разумел под нею познание истины вообще, которое должно освободить человека от его заблуждений и указать ему путь к блаженной жизни. Он предупреждал от ложных философов и настойчиво рекомендовал критическое отношение к ним и самостоятельность мысли¹¹⁴⁷.

Диалог Цицерона, в котором были изложены идеи широко распространенные в тогдашней философии, порожденный потребностями среды, под влиянием которой находились в большей или меньшей степени все, выраженные с чисто

стихийной силой убежденности, обусловленной личными обстоятельствами и душевным состоянием автора, произвел на Августина необыкновенно сильное впечатление. То, что до сих пор лишь смутно бродило в его душе, – неясное чувство беспокойства и неудовлетворенности, следовавшее за опьянением страсти, – теперь получило осязательную форму и нашло слово для своего выражения. Он понял, что ни успехи в жизни, ни осуществление честолюбивых стремлений, ни порывы чувственности не могут насытить его души и дать ему той полноты бытия, к которой он бессознательно стремился. «Эта книга, пишет он,

–708–

изменила мое настроение, изменила предмет моих молитв к Тебе, Господи, внушила мне другие обеты и желания. Сразу потеряли в моих глазах всякую цену суетные надежды, и с невыразимым жаром сердца я стал желать бессмертия мудрости и начал вставать, чтобы идти обратно к Тебе»¹¹⁴⁸. Но если низменные удовольствия плоти перестали казаться ему привлекательными, то лишь потому, что он познал в этот знаменательный момент своей жизни сладость интеллектуальных наслаждений. До сих пор он очень усердно учился, но умственные занятия были для него только средством для достижения совершенно посторонних целей: он думал только о том, чтобы обеспечить для себя этим путем выгодное и почетное положение в обществе. Цицерон своим пафосом дал ему почувствовать несравненную прелесть умственных откровений, независимо от тех результатов, к каким они могут приводить. С этого времени Августин получил способность черпать наслаждение в высоких порывах духа к истине. Произошло перемещение центра тяжести в основном направлении его жизни, и это определило собою целую программу для последующих сознательных исканий юноши. Отныне он перестает слепо повиноваться своим инстинктам и начинает стремиться к определенной разумно поставленной цели – самому для себя выковывать действительное счастье, построить его на разумных началах и сделать его неуязвимым для превратностей судьбы¹¹⁴⁹. Но эта задача слагалась из двух

моментов – отрицательного и положительного. Прежде всего для достижения идеала блаженной жизни недостаточно было убедиться в том, что внешние блага не могут дать успокоения вечно мятущейся душе человека. Нужно было не только это знать, но и перестать желать наслаждений, осужденных умом. Бл. Августин неоднократно повторяет, что переход от плотского состояния к духовному всегда начинается с убеждений ума и лишь постепенно и значительно позднее

–709–

захватывает чувство и волю¹¹⁵⁰. Под влиянием Гортензия, Августин убедился, что не должно стремиться к богатству, известности и утехам чувственной любви, но воля его находилась во власти этих страстей, и его желания нисколько не соответствовали слагающимся убеждениям. В будущем необходима была упорная борьба, чтобы освободиться от их подавляющей силы и достигнуть гармонии духа. Это – отрицательная сторона поставленной задачи. Не менее важное значение имела ее вторая, положительная сторона. Она состояла в беспристрастном и объективном «изыскании мудрости», т.е. в приобретении истинного знания о вещах божественных и человеческих, которое, нося в себе самом элемент высокого наслаждения, могло бы дать еще и непререкаемое указание относительно того, в чем состоять высшее благо. Бл. Августин говорить об охватившем его в это время пламенном желании полюбить не ту или другую секту, а самую мудрость, какова бы она ни была, ее одну искать, найти и удерживать ее в своих объятиях, как можно крепче¹¹⁵¹. Самостоятельное исследование истины с целью выяснить положение человека в мире и на основании этого определить, что составляет для него высшее благо и что может дать ему действительное счастье, Августин поставил в первую очередь, потому что отрицательная сторона намеченной задачи в это время была для него психологически неосуществима. Его страсти были еще слишком молоды, свежи, стихийны и бурны, а противоположные мотивы слишком слабы, чтобы можно было с надеждой на успех вступить в борьбу с первыми во имя вторых. И он отлагал борьбу с ними в неопределенное будущее. Он

молил Бога даровать ему воздержание и целомудрие, но только не сейчас¹¹⁵². В незавершенности своих теоретических исследованиях он находил оправдание для такой медлительности. В самом деле, прежде чем решительно отказаться от низших благ жизни, нужно знать, во имя чего, во имя какого высшего блага следует принести эту тяжкую жертву. Не лучше ли, поэтому

–710–

отложить решительный момент до того времени, когда уму откроется Истина во всем ее блеске?¹¹⁵³ Нужно было, чтобы опьяняющие цветы юности поблекли, чтобы яркие краски, которыми встречает человека мир, потускнели, чтобы жизненный опыт подлил желчи в чашу наслаждений, чтобы выросли и окрепли высшие стремления. Тогда только в душе Августина могла возникнуть серьезная нравственная борьба. Этим определяется порядок дальнейшего изложения истории развития бл. Августина. Сначала мы займемся его интеллектуальными заблуждениями и приобретениями.

Со времени ознакомления с диалогом Цицерона Гортензий Августин пускается в поиски за истиной. Он решается выработать для себя самостоятельные философские взгляды, которые привели бы его к жизни блаженной. Но на этом пути его встречает ряд самых плачевных недоразумений. В сущности все то, к чему он стремился и что, в конце концов, действительно дало ему удовлетворение и жизнь блаженную, насколько вообще такая жизнь возможна в условиях земного существования, находилось в распоряжении церкви, в преддверии которой он стоял в качестве катехумена. Но он удивительно мало знал о церкви и ее учение и поэтому искал успокоения вне ее, а когда выступал против нее, то сражался с теньями.

Первое знакомство с Писанием

Если бы Августин был совершенно свободен от каких бы то ни было религиозных убеждений, то, конечно, свои поиски он начал бы с изучения сочинений Цицерона, которому был обязан пробуждением запросов духа и от которого получил столь сильное нравственное возбуждение, или, по его же примеру,

обратился бы к изучению всевозможных философских систем, чтобы на основании их составить собственный взгляд на вещи. Но как мы уже сказали, он всегда был христианином и не допускал, чтобы путь к Богу, истине и вечной жизни мог быть найден помимо Христа. Он хотел мудрости, но мудрости непременно и христианской. У Цицерона же он не нашел имени Христа и

–711–

потому не решился отдаться под его руководство¹¹⁵⁴. За разрешением всех своих вопросов он счел единственно правильным обратиться к учению Христа, но, следуя советам Цицерона, он не хотел смотреть на него сквозь чужие очки. Ему хотелось все проверить критически, беспристрастно взвесить, и из изучения христианства вынести собственное впечатление. При таких стремлениях естественнее всего было направить исследование на источники христианского вероучения, чтобы получить истину из первых рук. И Августин обратился не к философам, но и не к епископам или учителям церкви, а к Священному Писанию, с целью прочесть Библию от доски до доски¹¹⁵⁵. Однако впечатление у него получилось самое неожиданное. При переходе от Цицерона к Писанию само собою напрашивалось сравнение между ними и, когда Августин произвел его, ему показалось, что Писание совершенно лишено тех достоинств, которыми блистают сочинения Туллия¹¹⁵⁶. Нам предстоит теперь с возможною точностью установить, что именно, какие черты Писания произвели на Августина такое неблагоприятное впечатление.

Мы в значительной степени приблизимся к пониманию впечатления, произведенного Библией на Августина, если нам удастся выяснить, какие именно части Св. Писания были им прочтены. Определенно Исповедь об этом не говорить, но из нее не трудно видеть, с какими священными книгами Августин впервые познакомился гораздо позднее. В то время, о котором мы говорим, он не читал еще Нового Завета, во всяком случае, ему не было известно содержание посланий ап. Павла, которые таким коренным образом изменили его религиозное настроение впоследствии¹¹⁵⁷. Из Ветхого Завета пророков и Псалтири в это

время он также еще не читал. Лишь готовясь к крещению, он приступил, по совету св. Амвросия, к чтению пророчеств Исаии, но тотчас же прервал его, потому,

–712–

что эта книга оказалась совершенно недоступной для его понимания и не возбудила в нем интереса¹¹⁵⁸. Этот факт убеждает, конечно, в том, что и прочие пророки до сих пор не интересовали его и не были ему известны. Вместо кн. прор. Исаии в период своего приготовления к крещению, он занялся чтением псалмов и открыл в них неиссякаемый источник религиозного одушевления, и это было для него совершенной новостью¹¹⁵⁹. Остаются, таким образом, Закон и книги исторические. Хотя нет положительных данных, которые могли бы подтвердить это с несомненностью, однако представляется очень вероятным, что в изучении источников христианской религии нетерпеливый молодой человек не пошел далее книги Бытия. В ней он встретил для себя очень много соблазнительного. Не даром же впоследствии, когда, в качестве католического писателя, он поставил для себя задачей рассеять все сомнения, возбуждаемый Ветхим Заветом, он пять раз принимался за комментарий первых глав книги Бытия¹¹⁶⁰. Не потому ли это, что по собственному опыту он считал эту книгу, и в особенности Шестоднев, наиболее опасными?

Бл. Августин говорить, что Писания смиренно по внешности, но возвышенно для понимания и содержит в себе тайны. Его нужно или принять без всяких умствований, благоговейно склонившись пред авторитетом божественного откровения, или понять его внутренний смысл. Эта смиренная внешность, заключающая в себе высокие тайны, и есть то, что в Ветхом Завете могло казаться слишком наивным и не соответствующим величию Божию, но истолковывалось экзегетами в духовном смысле. Августин в то время был не в силах ни проникнуть во внутренний смысл Писания, ни смиренно принять его в буквальном значении. Понять его внутреннее содержание он не мог потому, что был еще слишком молод и не был знаком

–713–

с аллегорическим методом толкования. В Александрии весь Ветхий Завет был истолкован аллегорически в творениях Климента и особенно Оригена, но в Карфогене этот метод не был распространена влиятельные христианские писатели северной Африки почти не пользовались им. Тертуллиан в сущности был его противником, и старался всячески ограничить область его применения¹¹⁶¹, а у св. Киприана вообще очень мало экзегетики. Естественно после этого, что аллегоризм не находил места и в проповедях рядовых епископов, а следовательно, был неизвестен и христианской общине. Таким образом, Августин не мог знать о нем даже понаслышке и не подозревал, что текстам Библии, соблазнявшим его, можно дать совершенно удовлетворительное объяснение. С другой стороны, он не мог принять Писание и в его буквальном значении. Этому мешала его гордость и самонадеянность. Он смотрел на Библию сверху вниз, с высоты своей скороспелой учености¹¹⁶². Ему достаточно было самого поверхностного знакомства с Писанием и первого непроверенного впечатления, чтобы произвести окончательное суждение о предмете такой огромной важности. Самоуверенный юноша не пожелал даже ни у кого из людей компетентных спросить совета по поводу своих недоумевай. Церковь и ее представители не внушали ему никакого доверия. Взгляд язычников на христианство, как на религию враждебную просвещению и науке разделялся очевидно и им¹¹⁶³. В результате Августин пришел к полному отрицанию Ветхого Завета. С этого времени повествования книги Бытия стали для него не более, как басни старух¹¹⁶⁴. Однако, столь решительный вывод достался ему не без борьбы. Некоторое время он еще чувствовал себя связанным авторитетом Писания и не сразу решился развернуть свои паруса, чтобы пуститься в свободное плавание за философским пониманием христианства¹¹⁶⁵. Но колебания его

–714–

были непродолжительны, а встреча с манихеями дала определенное направление его плаванью.

Манихейство Августина

Из примера Августина можно видеть, как верно угадали потребность времени великие александрийские учителя, Климент и Ориген, в своих стремлениях наряду с просто верой поставить гносис, как равноправную ей форму христианской жизни. В Александрии, где просвещение стояло так высоко, эта потребность сказывалась особенно настоятельно. В состав церковной общины входили здесь, с одной стороны, люди простые, охотно удовлетворявшиеся млеком, с другой – представители науки и образования, которые в своем порыве к совершенству искали более глубокого понимания христианства. Если бы Августин жил в Александрии, ему не пришлось бы искать христианской мудрости вне церкви: он не имел бы никаких данных для того, чтобы отнестись свысока к великому Оригену, стоявшему на уровне тогдашнего образования, и вероятно обрел бы мудрость, которой жаждал, в его гносисе.

Карфагенская церковь не знала гносиса, не имела в своих рядах таких просвещенных учителей, как Ориген, и Августин мог найти христианских или, вернее, мнимо христианских философов только в лиц манихеев, которые были очень многочисленны в северной Африке. Одно чисто внешнее обстоятельство содействовало его сближения с членами секты. Это – их вкрадчивая приветливость, казавшаяся сердечностью и невольно располагавшая в их пользу молодого человека, еще слишком доверчивого и неопытного в жизни¹¹⁶⁶. Обещание же глубоких религиозных откровений и притом рационально обоснованных возбудило в нем страстное желание ознакомиться с их учением. Он оказал им доверие и отдал предпочтение пред языческими философами потому, что не сомневался в христианских основах их доктрины. Они выдавали себя за христиан, а имена Иисуса Христа и Духа Утешителя не сходили у них с языка. С этими именами, правда, они соединяли понятия, не имевшие оправдания в Евангелии, но для молодого катехумена, очень слабо осведомлен-

–715–

осведомленного в действительном значении церковного учения, это не могло быть ясно с первых шагов его сближения с

еретиками¹¹⁶⁷. С другой стороны, он видел в них не только христиан, но и философов, потому что они надевали на себя личину свободных исследователей истины. Они с презрением говорили об авторитете, убеждали не поддаваться его устрашающему влиянию и не допускать, чтобы в свободном шествии к истине доказательства заменялись приказами. Себя самих они противопоставляли в этом отношении церкви; по их словам, они никого не принуждают к вере, прежде чем докажут бесспорность своего учения чисто рациональным путем. Они обещали указать путь к Богу и освободить от заблуждения при помощи одного только разума и общедоступных, для всех убедительных доказательств. Подобные обещания и сами по себе представляют большой соблазн для юноши, в котором впервые пробудилась жажда знания. Для Августина же они имели особую притягательную силу еще и потому, что совершенно совпадали с советами Цицерона. Цицерон предупреждал его от слишком поспешного увлечения школами, которые, обещая истину, сеют заблуждения, убеждал никому не верить без испытания его доводов и на свой страх искать истины, стоящей выше разногласия школ. Манихеи делали вид, что никому не хотят навязывать своего учения, а требуют только ознакомления с ним, которое позволило бы убедиться в его рациональности и обоснованности¹¹⁶⁸. Августин решил следовать их указанию в своих поисках мудрости. Манихейство без всяких затруднений овладело симпатиями пылкого юноши. Достаточно было нескольких дней, чтобы искоренить в нем веру, воспитанную матерью. Он перестал считать себя катехуменом католической церкви и формально присоединился к секте в качестве «слушающего», т. е. став в такое же отношение к ней, в каком до этого находился к церкви¹¹⁶⁹. В течение девяти лет он был членом этого религиозного сообщества, надеясь найти здесь

–716–

удовлетворено своим религиозным и умственным запросам¹¹⁷⁰. Мы попытаемся теперь выяснить, в каких именно сторонах манихейской доктрины Августин находил ответы на эти запросы.

По существу манихейство, конечно, не могло дать пищи рационалистическим стремлениям Августина, но он не стал бы довольствоваться и одними мифами. Если он так долго оставался в манихействе, то, конечно, потому, что находил в нем нечто, показавшееся ему логически несомненным. Только это не касалось положительного элемента в манихействе, а было его отрицательной стороной. Не система манихеев казалось ему бесспорной, а их критика Ветхого Завета. Сам бл. Августин очень отчетливо различает в учении манихеев положительную и отрицательную сторону и ясно говорить, что манихейство представлялось ему очень сильным в критике, тогда как его собственная система возбуждала большие сомнения и не казалась особенно основательной. Он принимал ее только за неимением лучшего. Это между прочим и послужило для него одним из побуждений не слишком тесно связывать себя с сектой, а оставаться простым слушателем¹¹⁷¹. Рассмотрим теперь подробнее отношение бл. Августина к отрицательной и положительной стороне манихейства.

Различие двух Заветов издавна служило оправданием дуализма. Признавая бытие двух начал, последний видел в Ветхом Завете произведение темных сил, а в Новом – откровение благого и светлого Бога. По этому же пути пошли манихеи. Они отнюдь не отрицали сверхъестественного происхождения Ветхого Завета; напротив, они признавали его откровением нездешнего мира, в котором отобразилась природа существа, его продиктовавшего, как вообще личность писателя или художника обнаруживается в его сочинениях, картинах, статуях. Поэтому, полагали они, выяснить особенности Ветхого Завета, значит составить характеристику его автора и на основании ее судить, к какому классу существ его должно отнести. По мнению

–717–

манихеев, Ветхий Завет отличается демоническим характером и этим изобличает, что Бог, открывшийся в нем, есть не кто иной, как князь тьмы. К доказательству этого положения клонилась вся их критика закона и пророков. Они старательно выискивали здесь религиозные и логические несообразности,

при каждом удобном случае отмечали низменность нравственных понятий, отразившихся в библейской истории и закреплённых Законом Моисея. Подобные операции с священным текстом не представляли для манихеев особенных затруднений, потому что они решительно отрицали символический характер Ветхого Завета, не хотели считаться даже с естественной образностью речи и самые очевидные метафоры брали в прямом и грубо буквалистическом смысле. Перетолкованный и искаженный таким образом Ветхий Завет они противопоставляли Новому и не находили между ними ничего общего. Доказательству излюбленного тезиса литературные силы секты посвятили обширные сочинения, в которых потратили немало остроумия.

Этой критикой Ветхого Завета и католической веры манихеи обыкновенно начинали свою осмотнительную пропаганду. Они не сразу посвящали неофита во все подробности своей фантастической метафизики, так как ясно видели, что ею они могут произвести очень неблагоприятное впечатление на человека, недостаточно подготовленного, а сначала, указывая на соблазнительные места Ветхого Завета, просили объяснить их и этим ставили в тупик неопытных в толковании Писания¹¹⁷². Без сомнения с этого же начались и беседы Августина с манихеями. Но почва для доверчивого отношения к нападкам на Ветхий Завет была подготовлена в нем собственным впечатлением, только что вынесенным из чтения Св. Писания. В кн. Бытия он не увидел ничего, кроме басен¹¹⁷³, а у манихеев нашел в подробной разработке и систематической связи те самые недоумения, которые были навеяны на него самого Ветхим Заветом.

Более всего смущал Августина антропоморфизм Ветхого
—718—

Завета, который, как ему казалось, с необходимостью вытекал из повествования книги Бытия о создании человека по образу Божию. Мы уже говорили, что представление о беспредельности Божией у некоторых ранних христианских писателей получило пространственный характер, выразившийся в формуле: Бог объемлет пространство, но Сам им не

объемлется, и что Августин, которого никогда не покидала идея абсолютности и неограниченности Бога, разделял это представление, пока не познакомился с неоплатонизмом. Мысль о бесконечном протяжении Божественного Существа и делала его противником антропоморфизма. Он считал постыдным и недостойным величия Бога приписывать Ему образ человеческой плоти и ограничивать Его беспредельность очертаниями человеческого тела¹¹⁷⁴. Долгое время Августин не мог понять, в чем ином, как не в теле, может заключаться образ Божий, которым Творец почтил человека. Ему не было известно, что Церковь иначе комментирует слова кн. Бытия об образе Божиим и вовсе не разделяет того грубого антропоморфизма, который он приписывал ей по неведению¹¹⁷⁵.

Второй пункт, особенно поразившей Августина в манихейской критике Ветхого Завета, касается нравственности патриархов и различия между Законом и Евангелием в нравственном учении. Следуя манихеям, он любил порицать патриархов и пророков и издеваться над ними¹¹⁷⁶. Но церковь почитала ветхозаветных праведников, и это казалось Августину нетерпимым заблуждением¹¹⁷⁷. Различие Ветхого и Нового Заветов со стороны морального содержания представлялось ему несоответствующим христианскому понятию о Боге, которое составляло неизменную черту его религиозных верований. Он всегда был убежден в неизменяемости Бога. Но как же неизменяемый Бог мог в одно время требовать того, что запрещает в другое¹¹⁷⁸?

—719—

Ничто в такой степени не способствует освобождению от юношеских заблуждений, как поражение в спорах, обыкновенно освещающих предмет с новых и неожиданных сторон и выдвигающих непредвиденные основания в пользу отвергаемого положения. Наоборот, ничто с такой силой не укореняет их, как постоянный успех в словесных состязаниях. Августин всегда любил поговорить с друзьями о том, что его занимало. Увлеченный манихейской критикой Ветхого Завета, он стал смотреть на нее как на разоблачение, против которого ничего не в силах возразить члены кафолической церкви, и

своими нападками старался поставить их в затруднительное положение. В возникавших по этому поводу спорах молодой ритор, от природы талантливый и научившийся в школе убедительно говорить, одерживал блистательные победы над собеседниками, мало осведомленными в Писании и его толковании. Этого было достаточно, чтобы он все более и более убеждался в правильности своих взглядов и неопровержимости манихейских нападков на Ветхий Завет¹¹⁷⁹. Однако эти дешевые победы он приписывал не своим способностям и начитанности, не слабости противников, а исключительно манихеям; он относил на их счет то, что произошло после знакомства с ними¹¹⁸⁰. Речи манихеев возбуждали его к спорам, а успех в спорах питал доверие и любовь к манихеям¹¹⁸¹. Отсюда рождалась опасная предвзятость в их пользу. По меткому выражению бл. Августина, во всем, что говорили манихеи, он был расположен видеть истину не потому, чтобы убеждался в этом разумными доводами, а потому, что желал, чтобы это было истиной¹¹⁸². Таким образом, кажущаяся сила критики манихеев предрасполагала Августина и в пользу положительной стороны их учения, которую в логическом отношении он сам признавал слабой. Как увидим ниже, он старался осмыслить и сделать ее для себя приемлемой. Некоторый особенности его умственного

—720—

склада и некоторые личные переживания создавали для этого благоприятную почву.

По существу система манихеев представляет собою космогоническую поэму, сотканную из восточных религиозных мифов. Она ставила для себя задачей выяснить начало, средину и конец мира¹¹⁸³. Во всем своем целом она отвечала на вопрос, откуда зло и как оно произошло, разрешая эту проблему чисто дуалистически.

Система манихеев построена на самых примитивных и первобытных воззрениях на природу и в своих подробностях может быть понятна только чрез их сопоставление с различными мифологическими сказаниями восточных религий. Нам предстоит теперь выяснить, в какой мере и по каким основаниям ею удовлетворялся в течение девяти лет бл.

Августин, человек такого великого ума и проницательности, дышавший при том же атмосферой, которая была насыщена философскими идеями и научными понятиями.

Манихейский олимп был чрезвычайно многочислен. Наряду с высшими ипостасями в системе манихеев стоят легионы богов и ангелоподобных существ, составляющих их свиту. Нет никаких оснований допускать, чтобы Августин разделял политеистические верования манихеев. Это стояло бы в резком противоречии с его отвращением к язычеству, уже отмеченным нами. Кроме того, он, так жестоко бичующий себя в Исповеди за всякое заблуждение и за малейший грех юности, нигде не упрекает себя в измене христианскому монотеизму, хотя в своих сочинениях против манихеев неоднократно отмечает политеистический характер их верований¹¹⁸⁴. Очевидно, его привлекали не подробности системы, а ее основная идея, ее дуализм, который он при том же понимал гораздо отвлеченнее, чем манихейство строгое, не успевшее приспособиться к западным понятиям. Этому способствовало то обстоятельство, что сами манихеи на западе стремились облечь мифологию

–721–

в философскую одежду и отождествляли зло с материей, сообщая этим своему учению более абстрактный характер. Но отрешаясь от политеистических элементов системы, Августин вследствие необыкновенной конкретности своего мышления вполне разделял материалистические представления манихеев о субстанции Бога, как свете, и о зле как материи.

Умственное развитие единиц и целых народов идет от конкретного к отвлеченному, от воображения к мышлению. Для обозначения самых абстрактных понятий мы не располагаем словами, которые по своему корню или первоначальному значению не имели бы отношения к вещам и действиям, доступным чувству, видимым, осязаемым. Состояние мысли той эпохи, к которой относится жизнь бл. Августина, отличается большей массивностью, чем мышление нашего времени. Древняя философия с трудом вырабатывала понятие духа, как полной противоположности самой разреженной и тонкой материи. Но и после того, как эта задача была ею разрешена,

общество медленно и с большим усилием проникалось новым приобретением мыслителей. Отсюда та удивительная настойчивость, с какой платоническая философия предостерегала против вторжения чувственных образов в область отвлеченного мышления и ее подчеркнутый гносеологически дуализм. Под влиянием этой тенденции люди той эпохи отождествляли слово и обозначаемую им вещь, символ и реальность, на которую он указывает, материализовали все понятия. Ярким примером служит гностицизм, религия образованных, с его олицетворением понятий. Фантазия настолько преобладала над логикой, что многие готовы были видеть материальные субстанции в чисто отрицательных понятиях ничто и тьмы¹¹⁸⁵. Августин в своей юности был выра-

–722–

выразителем той же тенденции мысли. Он всецело находился во власти своего воображения и проявлял удивительную неспособность к отвлеченному мышлению. В анализе элементов сознания он не шел дальше конкретных образов и созданий фантазии, т. е. произвольной комбинации и видоизменения тех же образов¹¹⁸⁶. Он не умел отличить воображения от мышления, представления от понятия, психический образ вещи от самой вещи, мышления от его руководящих принципов. Вследствие этого в его внутреннем опыте не было аналогий, пользуясь которыми он мог бы выяснить для себя понятие духа. Отсюда же материализм, которым была насквозь проникнута его мысль. Он не мог представить ничего нематериального, непротяженного и не имел даже отдаленного понятия о духе, его природе и отличии от тела¹¹⁸⁷. Субстанциальным, действительно существующим для него было только видимое и осязаемое¹¹⁸⁸. Наоборот, все непротяженное и непространственное казалось ему вовсе несуществующим¹¹⁸⁹, даже не пустотой, подобной математическому пространству, а совершенным небытием, величиной, исчезающей для мысли¹¹⁹⁰. В силу этого он не мог представить себе бестелесности собственного сознания и непротяженности мысли. Он не видел, что сила, творящая

внутренние образы тел, находящихся вне нас, сама вовсе не похожа ни на тела, ни на их образы¹¹⁹¹. Самый ум представлялся ему тонкой материей, разливающейся в пространстве и занимающей в нем определенное положение¹¹⁹². С замечательной тонкостью наблюдения описывает Августин свои бесплодные попытки реализовать в сознании понятое бесформенной материи. Самая постановка вопроса указывала на то, что для этого необходимо мысленно устранить все формы, но он пытался

–723–

достигнуть этого не посредством мышления, а при помощи воображения, хотел получить не отвлеченную идею некоторой основы для изменяющихся форм, а картину материи, чуждой всяких образов. Но нельзя преодолеть воображение воображением, поэтому, естественно, его фантазия лишь изменяла обычные формы вещей и превращала их в образы страшные и отвратительные. Так вместо понятия безобразной материи он всякий раз получал лишь фантазму безобразной материи. После этих многочисленных и безуспешных попыток, он пришел к убеждению, что для него легче мыслить материю вовсе несуществующей, чем бесформенной¹¹⁹³. Таково было состояние мысли будущего психолога, с поразительной остротой разбиравшегося впоследствии в тончайших движениях души. Не трудно видеть, что при подобной навязчивости воображения он не мог найти в своем внутреннем мире никакой точки опоры для чисто духовного понятия о Боге. Это и создавало психологическую почву, вполне благоприятную для усвоения манихейского учения о природе Бога. Под влиянием идеи беспредельности Бога, Августин еще прежде отбросил все человекообразные представления о Божестве, как недостойный Его величия, но возвыситься до идеи Его нематериальности и непротяженности он не имел сил¹¹⁹⁴. Везде присутствие Бога он понимал в смысле бесконечного протяжения Его субстанции, а эту субстанцию, как и манихеи, он представлял себе в виде световой материи, заполняющей огромное пространство¹¹⁹⁵. Отсюда понятие о Сыне Божиим и Его происхождения от Отца отлилось в его сознании в подобную же материалистическую

форму. Это – вещественная эманация чистейшей и лучезарнейшей субстанции Божества, исходящая из Него для нашего спасения¹¹⁹⁶.

Таким же материалистическим характером отличалось и понятие Августина о зле. Подобно манихеям, он считал всякое зло субстанциальным. Все вредное, безобразное,

–724–

разрушительное, напр., скорпион или змея, было для него злом. А зло первичное он рисовал в своем воображении в виде мрачной и безобразной массы, состоящей с одной стороны из элементов грубых, с другой проникнутой психическим началом, по природе своей также материальным, но тонким и подобным воздуху¹¹⁹⁷.

Итак, из манихейской системы Августин прежде всего удерживает материалистическое представление о Боге и о зле.

Вопрос о происхождении зла всегда волновал человеческую мысль, а особенно в первые века христианства. Чем выше было понятие о Боге, Существо, чуждом всяких недостатков и ограничений, тем острее сознавалась потребность разрешить проблему зла таким образом, чтобы это решение не набрасывало никакой тени на Бога. Манихеи давали очень простой и наглядный ответ на вопрос о происхождении зла своей дуалистической теорией, и эта простота очень подкупала в их пользу умы неглубокие или не успевшие углубиться в исследование религиозных и философских понятий. В сознании преимуществ этой теории, они начинали свою пропаганду назойливыми требованиями объяснить им, откуда зло. Августин не менее других содрогался пред фактом господствующая в мире зла и чувствовал свое бессилие объяснить его¹¹⁹⁸. Теодицея манихеев казалась ему единственным возможным выходом, и он принял ее, хотя не без оговорок. Учение манихеев о зле и грехе располагало к себе Августина прежде всего потому, что давало ему призрак нравственного усвоения. Он не переставал ощущать чувственность и тщеславие как грех, но не имел силы побороть эти страсти. Его совесть никогда не оставалась спокойной. Манихейская теодицея и обрядность давали пищу софистике страстей и приносили ему некоторое

облегчение. В момент нравственной борьбы он чувствовал в себе неизменно присутствие высшего начала, образующего личность и услаждающегося при созерцании идеалов добра, но в то же время ему постоянно заявляло о своем присутствии другое

–725–

начало, которое представлялось ему чем-то чуждым его настоящей личности, но с стихийной силой обладающим ею. Он не понимал еще, что это одна и та же душа, раздираемая противоположными побуждениями, и вместе с манихеями готов был признать, что в его теле живут две, постоянно борющиеся души – добрая и злая. Когда в нем раздавался обличающий голос совести, он искал успокоения в мысли, что грех совершен не им, а кем-то посторонним, находящимся однако в нем самом. А эта идея вместе с чувством ответственности ослабляла и покаянный порыв – необходимое условие нравственного возрождения¹¹⁹⁹. Но с этой успокоительной для совести теорией двойственности души была связана еще обрядность, обещавшая легкий способ нравственного очищения. Для этого нужно было приносить избранным или святым растительную пищу, добывать которую лично им запрещала религия. Манихеи уверяли, что частицы света, заключенный в плодах, которыми питаются избранные, очищаются в их теле от примеси материи и вместе с молитвами и вздохами святых восходит на небо, становясь ангелами и богами. Они-то и оказывают потом покровительство тем, кому были обязаны своим освобождением. Августин верил и в одушевленность растений¹²⁰⁰, и в искупительную роль избранных и в действительность этого средства очищения от грехов¹²⁰¹.

Самый дуализм манихейской теории вызывал к себе в Августине двойственное отношение, потому что отчасти соответствовал, отчасти противоречил его понятию о Боге как существе свободном от всяких ограничений и недостатков. Из этого понятия вытекало, что Бог не может быть виновником зла, но вся манихейская система была направлена к доказательству именно этого положения и потому не могла не располагать к

себе благочестивого чувства Августина. С другой стороны учение о двух царствах, существующих одно подле другого, противоречило идее пространственной беспредельности Бога, выше которой

–726–

в то время Августин еще не мог подняться, хотя и в меньшей мере, чем отвергнутый уже им антропоморфизм. В христианской литературе эта идея давно уже была противопоставлена дуализму. Если Бог есть полнота всего, возражает св. Ириней против гностиков и Маркиона, то наряду с Ним не может существовать никакого иного Бога или начала, потому что в этом случае ни тот, ни другой Бог не был бы полнотой всего, т. е. Богом в истинном смысле, ибо царство одного Бога простиралось бы лишь до границ другого и обратно. Августин не был знаком с противогностической полемикой, но ему было внушено такое же понятие о Боге и в этом дана была посылка, из которой ему не трудно было сделать вывод, аналогичный только что изложенному. Таким образом, дуалистическая теодицея манихеев с одной стороны привлекала его, с другой отталкивала. Считая многое в природе дурным, он не решался из благоговейного чувства к Богу признать Его создателем этих тварей и, не имея другого объяснения для их возникновения, готов был принять манихейскую теорию¹²⁰². Но он ясно сознавал, что она противоречит идее неограниченности Бога. Пред ним вставала дилемма: или признать Бога беспредельным, но виновником зла, или допустить Его пространственную ограниченность, но снять с Него всякую ответственность в происхождении зла. Иного выхода и других возможностей он тогда не видел и при наличии лишь этих данных сделал совершенно правильный вывод, избрав первую часть дилеммы и приняв манихейскую теодицею, за неимением лучшей. Ему казалось, что благочестивее признать бытие злого начала, отчасти пространственно ограничивающего Бога, чем допустить, что благой и всесовершенный Бог есть причина зла, распространенного в мире. Он старался лишь в возможной степени устранить недостаток манихейской теории и уменьшить

получавшееся ограничение Бога, представляя себе царство света более обширным, чем царство тьмы¹²⁰³. При этом, плохо понимая церковное учение, он полагал,

–727–

что, допуская подобный компромисс, стоит все же ближе к истине, чем церковь, которая своим, как ему казалось, антропоморфизмом и учением о воплощении ограничивает Бога еще больше, заключая Его в тесные границы человеческого тела¹²⁰⁴.

Материалистическое представление о зле и о божественной субстанции располагало Августина к тому, чтобы с полным сочувствием отнестись к докетизму манихейской системы. Если зло субстанциально по своей природе и является не чем иным, как материей, то физическое соприкосновение с ней духа, понимаемого также в смысле разреженной и лучезарной материи, равносильно для него осквернению. Допустив, что субстанция Сына Божия подобна тонкой световой материи, воплощение можно представить себе лишь в виде смешения двух противоположных тел, нейтрализующего свойства того и другого и наносящего известный ущерб веществу более чистому. Отсюда благочестивые чувства в отношении к Искупителю не позволяли Августину признать действительность воплощения Его Божественной природы¹²⁰⁵. Другое основание, оправдывавшее в его глазах докетизм, вытекало из представления о протяженности божественной природы. Ему казалось, что признание воплощения равносильно ограничению Божества и притом самыми тесными пределами – очертаниями человеческого тела¹²⁰⁶. В этом отношении он склонен был отдать преимущество манихейству: оно тоже ограничивало царство светлого Бога, но лишь с одной стороны, между тем как церковь, проповедуя действительность воплощения, думалось ему, ограничивает субстанцию Сына Божия со всех сторон¹²⁰⁷. Мнение, менее ограничивающее Бога, на его взгляд было более благочестивым. Таким образом, и в этом слу-

–728–

случае, он останавливался на манихействе, лишь за неимением лучшего.

Не малую роль в увлечении Августина манихейством сыграл аскетизм избранных. Система Манеса обещала познание вещей божественных и требовала полного отречения от эпикурейского образа жизни и благ плоти. В этом отношении она совпадала с содержанием Гортензия и вполне соответствовала программе, которую под влиянием этого диалога начертал для себя Августин. Он осудил уже жизнь, растрчиваемую в погоне за карьерой и чувственными удовольствиями, как недостойную высокого призвания человека. Аскетизм манихеев должен был внушать ему уважение к этим людям, нашедшим в себе силы оторваться от прельщений мира, еще настолько обаятельных для него самого. И действительно, Августин указывал впоследствии как на одну из самых главных причин привлекательности манихейства, на строгость требований, предъявляемых избранным и их показное воздержание. По силе влияния он сопоставляет аскетизм манихеев с критикой Ветхого Завета, которая казалась ему особенно опасной¹²⁰⁸. Тем не менее, сам он не пошел далее слушающего, потому что еще не решался порвать с миром и оправдывал свою медлительность необходимостью предварительно убедиться в основательности теоретического учения манихеев¹²⁰⁹.

Таковы частности. Главная же причина увлечения Августина манихейством состояла в недостатке общего и христианского образования. Он сошелся с манихеями, когда был еще очень молод и ничего не знал, кроме своих учебников и образцовых произведений классической литературы, которые комментировались в школах. Он не был еще в достаточной мере осведомлен в свободных науках, не читал философов, за исключением некоторых произведений Цицерона. Священное Писание было ему почти совершенно неизвестно, если не считать отрывков из книги Бытия. Следовательно, он не имел данных для того, чтобы лично убедиться в несостоятельности уче-

–729–

учение манихеев о противоположности двух заветов. Манихеи тщательно собирали антитезы между Законом и Евангелием, и это не представляло больших затруднений, но

между пророками и Евангелием нет уже той разницы. Можно было бы указать почти такие же антитезы между Законом и пророками, как и наоборот, не трудно было бы установить разительные параллели между изречениями пророков и Евангелием. Но для этого необходимы были глубокие познания в Писании, которыми в то время Августин не обладал. С христианской литературой он также был совершенно незнаком. Отсюда его полное неведение относительно смысла церковного учения, его незнание методов толкования Ветхого Завета, его неосведомленность в критике дуализма, которую он мог найти в сочинениях св. Иринея и Тертуллиана. Только недостатком образования можно объяснить тот факт, что Августин в течение девяти лет исповедовал манихейство, при всяком удобном случае с чисто юношеским задором позволял себе нападки на церковь и ее учение, с увлечением защищал ересь и вербовал для нее новых адептов из среды своих друзей¹²¹⁰. Но по мере расширения его образования, цепи, оковывавшие его ум, сами собою постепенно спадали. Историю этого освобождения мы и попытаемся теперь проследить.

Вера в высокие достоинства манихейской доктрины расшатывалась в Августине постепенно, может быть, со дня его обращения к ней. Одно из первых сомнений Августина стояло в связи с его христианским понятием о Боге, как Существе неограниченном, нетленном, неизменяемом, чуждом всяких несовершенств и недостатков. Этому понятию противоречило прежде всего манихейское учение о пространственном ограничении царства света областью тьмы. Августин с самого начала видел это, но мирился с дуализмом по соображениям, которые уже были выяснены. Позднее он понял, что несоответствие между манихейством и христианским понятием о Боге гораздо глубже, так как космогония Манеса исключает идею не

–730–

нетленности, всемогущества и всесовершенства Бога. По учению манихеев, зло нападает на царство света и вынуждает светлого Бога защищать свои границы. Его посланник, единосущный Ему по природе, попадает в плен к темным

силам, от которых едва спасается. Частицы света, также единосущные Божеству, остаются связанными и оскверненными, теряют часть своих природных совершенств, и некоторым из них осуждены на веки томиться в узах плоти. Все это стоит в явном противоречии с идеей Бога, как Существа всемогущего, неизменяемого, недоступного тлению и перемене к худшему. Первоначально Августин этого противоречия не замечал, как и сами манихеи. Но на эту несообразность обратил его внимание еще в Карфагене трезвый и вдумчивый Небридий. По мнению последнего, борьба между светлым и темным началами, картинно изображаемая манихеями, является недостаточно мотивированной. Нападение злого начала на царство света или могло причинить ему известный ущерб, или не могло. Признание первого члена дилеммы было бы равносильно отрицанию нетленности и неизменяемости Божества. Но неизменяемость Бога в глазах Августина имела аксиоматическое значение, и открытое отрицание ее было бы для него достаточным опровержением манихейства. Наоборот, признание второго члена разделения делало совершенно непонятным, для чего Бог принял вызов и вступил в борьбу с царством тьмы, для чего он допустил, чтобы часть Его неизменяемой субстанции, смешавшись с стихиями противного начала, изменилась к худшему, утратила свойственное ей блаженство и стала нуждаться в помощи для своего освобождения от оков, наложенных на нее темными силами¹²¹¹. Аргумент Небридия поразил всех членов дружеского кружка, группировавшегося около Августина, и дилемма, поставленная им, показалась безвыходной для манихеев. По этому вопросу велись оживленные беседы в Карфагене. Один из защитников манихейства попытался найти выход из затруднения в утверждении, что темные силы не могли принудить Бога вступить в борьбу с ними, и что Бог не по необходимости, а по

–731–

благодати уделил часть своей субстанции злему началу, желая дать ему успокоение и порядок. Но такое истолкование манихейства нисколько не удовлетворило Августина. Прежде всего оно не согласовалось с совершенно ясными словами

Манеса, по смыслу которых Бог вступил в борьбу с темными силами для того, чтобы предохранить пределы своего царства от их вторжения. Но даже, признав предлагаемую поправку за подлинное манихейство, Августин не мог успокоиться на ней, потому что она не в меньшей степени расходилась с его понятием о Боге и казалась не менее оскорбительной для Высочайшего Существа. Она вела к признанию Бога или жестоким или слабым. Его благость по отношению к злым силам была бы жестокостью по отношению к собственной субстанции, осужденной на горькие испытания в узах материи. Его слабость выразилась бы в том, что Он был не в силах внести порядок в царство тьмы иным, более достойным Его способом¹²¹². Сам Августин много размышлял, стараясь примирить манихейскую космогонию с христианским понятием о Боге, но не имел в этом успеха¹²¹³. Впоследствии в своих полемических сочинениях, направленных против манихеев, Августин уделил очень много места и дал очень подробное развитие аргументу Небридия.

Другой пункт, поколебавшей в Августине доверие к манихейству, касается его учения об отношении двух заветов. Взгляд Августина на Ветхий Завет и его религиозную ценность не потерпел еще никаких изменений¹²¹⁴. Но идея непримиримого противоречия между Ветхим и Новым Заветами утратила для него свою очевидность и неоспоримость. Этим он был обязан некоему Елпидию, который вел в Карфагене публичные собеседования с манихеями и ставил их в большое затруднение, отмечая факт совпадения Ветхого и Нового Завета во многих частностях и обращая внимание на цитаты из Ветхого Завета, встречающиеся в Евангелии и апостольских посланиях. То и другое категорически опровергало учение о

–732–

демоническом происхождении ветхозаветных Писаний и о полной противоположности Заветов. Манихеи не могли ничего противопоставить этим доводам кроме гипотезы интерполяций, будто бы сделанных в Новом Завете рукою иудействующих христиан с целью освятить авторитетом Евангелия некоторые положения Ветхого Завета. Однако это возражение не удовлетворило Августина. Ему внушало большие подозрения

уже то обстоятельство, что вожди манихейства видимо остерегались выступать с гипотезой интерполяций в публичных собраниях, а развивали ее лишь в интимных беседах с слушателями. Но и по самому существу она казалась Августину недоказанной и невероятной, потому что не имела опоры в рукописях: манихеи не могли представить ни одного неповрежденного кодекса¹²¹⁵. Кружок Августина состоял из людей интеллигентных, которых трудно было ввести в заблуждение голословными заявлениями¹²¹⁶.

Под влиянием этих впечатлений, у самого Августина зарождается теперь мысль тщательно пересмотреть под руководством лица, хорошо знающего Св. Писание, всю библейскую аргументацию манихеев¹²¹⁷. Впоследствии, в своей полемике с манихеями, Августин широко использовал аргумент Елпидия, дав ему название доказательства по аналогии. Сущность его состоит в указании сходства по содержанию между Ветхим и Новым Заветами. Иногда влияние этого аргумента чувствуется даже в сочинениях, не преследующих непосредственно целей полемики, хотя косвенно имеющих в виду манихейство. Таковы комментарии бл. Августина на нагорную проповедь, в которых он всячески старается сгладить различие между Законом и Евангелием.

Близость к манихеям в Карфагене позволила Августину познакомиться с их нравами и убедиться, что никто из них не исполняет суровых требований своего пророка. В течение девяти лет ему не удалось встретить ни одного избранного, который не был бы уличен или, по

—733—

крайней мере, заподозрен в нарушении обязательных для него предписаний Манеса¹²¹⁸. Скандальная хроника секты была у всех на устах. Августин не придавал большого значения слухам. Но в их основательности он неоднократно имел случай убедиться лично. Так очень часто он встречал избранных, убеленных сединами и пользовавшихся уважением в сопровождении престарелого пресвитера секты в театре¹²¹⁹. Вместе с друзьями, также принадлежавшими к числу слушающих, он видел однажды, как несколько избранных, не

стесняясь присутствием друг друга, по выходе из молитвенного дома преследовали на площади женщин и позволяли себе самый непристойные телодвижения. Возмущенные этим, искренние катехумены принесли жалобу на этих бесстыдных людей своим духовным властям. В другой раз они обратились с жалобой к вождям секты на избранных, которые, погасив светильник в богослужебном собрании, оскорбили одну из присутствовавших здесь женщин. В том и другом случае жалобы не имели никаких последствий. Их отклонили под тем предлогом, что виновные, в случае их наказания, из мести могут выдать членов запрещенной секты полиции¹²²⁰. Эти впечатления, до крайности волновавшие и удручавшие¹²²¹ Августина, мало-помалу охлаждали его увлечение манихейством.

Но главный удар его вере был нанесен естественными науками, с которыми он познакомился в Карфагене. Они убедили его в полной фантастичности астральных мифов манихеев. В этом отношении для него оказалось благодетельным увлечение астрологией. Доверие к астрологии Августина внушали случаи ее удачных предсказаний, который он не умел объяснить¹²²². Затем ему был симпатичен фатализм «математиков», усыплявший чувство ответственности с таким же успехом, как и манихейское

–734–

учение о присутствии в душе злого начала, влекущего человека ко греху помимо его воли¹²²³. Интерес к астрологии имел то значение в общем ходе развития Августина, что дал ему повод познакомиться с астрономией, необходимой для определения констелляции и составления гороскопов. Астрономия стояла в то время довольно высоко и, хотя исходила лишь из видимого движения неба, однако очень удовлетворительно объясняла целый ряд явлений природы, которые ранее были совершенно непонятны Августину. Познакомившись с астрономией, он понял причины возрастания и убывания луны, смены времен года, увеличения и уменьшения дней и ночей, равноденствия, затмения солнца и луны. В особенности его поражала точность, с которой уже в то

время умели определять момент и степень ожидаемого затмения светил¹²²⁴. Легко понять, какими детскими сказками должны были показаться ему астральные фантазии манихеев, когда он сравнил их с точными астрономическими знаниями, только что им приобретенными. Представление о небе как особого рода машине для собирания частиц света, выделяющихся из материи, о зодиаке, как водочерпательном колесе, о солнце и луне, как двух кораблях, совершающих свои рейсы по небу и служащих обиталищем для светлых существ, о фазах луны, как постепенном наполнении ее частицами светлого начала и освобождении от них, о звездах, как демонических существах, прикованных к небу, о самой тверди, как распростертой наподобие шатра коже истребленных архонтов, о громах, молнии и дожде, как проявлении половой страсти демонических существ – все это в человеке, познакомившемся с научным объяснением астрономических явлений, должно было вызвать крайнее недоумение. Таково именно и было впечатление, произведенное на Августина сравнением мифологического элемента системы манихеев с астрономическими теориями¹²²⁵. Однако, по отношению к манихейству Августин проявил более осторожности, более благожелательного внимания, чем

–735–

прежде к учению Церкви. Видимая баснословность манихейской космогонии не тотчас поколебала его доверие к секте. Наоборот, она внушила ему желание углубиться в смысл доктрины, которую он исповедовал, и сделать попытку ее примирения с научной истиной. В то время, несмотря на поразительные открытия и предсказание затмений, астрономия далеко не считалась такой точной наукой, как теперь. Ее относили лишь к области вероятного, признавая гораздо более точной философию, науку о человеке, так как объект ее познания находится гораздо ближе к познающему субъекту, чем небо и звезды, до такой степени от него удаленные¹²²⁶. Августин ставил вопрос о согласовании манихейства с астрономическими явлениями очень оригинально. Астрономия удовлетворительно объяснила перемену дня и ночи,

возрастание и убывание дней и ночей, затмения светил. Не желая покидать точки зрения объективного исследования и все еще предубежденный в пользу манихейства, Августин спрашивал себя, нельзя ли объяснить все эти факты обыденного опыта с той же степенью вероятности, исходя из манихейской системы неба. Если бы этого удалось достигнуть, то получились бы две, правда, совершенно несходных между собою гипотезы, но одинаково хорошо освещающих действительность и потому равноправных Их удельный вес с рациональной точки зрения был бы одинаков, и тогда всякий был бы вправе бросить на одну чашку весов в качестве добавочной тяжести религиозные основания. И лично для себя Августин был намерен *caeteris paribus* отдать предпочтение манихейской гипотезе, воздавая должное авторитету святости лица, провозгласившая ее¹²²⁷. Для осуществления поставленной задачи Августин углубился в изучение манихейской литературы¹²²⁸ и, по своему обыкновению, сделал заинтересовавший его вопрос предметом живейшего обсуждения при встрече с своими друзьями и членами секты. Но ни литература, ни люди не могли дать ему желаемых разъяснений. Манихеи,

—736—

с которыми он сталкивался, все в один голос указывали ему на светило секты, Фавста, и уверяли, что последний легко разрешить все эти недоумения и даже гораздо более сложный проблемы¹²²⁹. Молва приписывала этому человеку широкое образование и богатые сведения в свободных науках, в число которых входила и астрономия¹²³⁰. С нетерпением ждал Августин приезда прославленной знаменитости, которая должна была рассеять все его сомнения¹²³¹. Но чем сильнее было ожидание и преувеличенное надежды, тем полнее было разочарование и важнее последствия его для внутренней жизни вдумчивого юноши. Когда Фавст появился в Карфагене, то на первых порах Августин мог слушать его лишь в богослужебных собраниях, к которым допускались катехумены, и не имел случая побеседовать с ним наедине¹²³². В общем, первое впечатление было очень благоприятно. Фавст оказался

блестящим проповедником и в совершенстве владел искусством слова¹²³³. Тогда сам уже профессор красноречия, Августин более всех других мог оценить талант проповедника и до небес превозносил его искусство¹²³⁴, но, как специалист этого дела, он хорошо понимал, что нужно строго отличать содержание речи от ее формы, что истина, как и заблуждение, может облекаться и в изысканные выражения и лепетать детским языком¹²³⁵. Красноречие Фавста восхищало слух молодого ритора, но в содержании его бесед он не встретил ни одной новой для себя мысли. Из уст проповедника он слышал все те же мифы, которыми и без того был пресыщен¹²³⁶. Не принято было возражать или спрашивать разъяснений во время проповеди. Поэтому Августин искал личного свидания и интимной беседы с Фавстом¹²³⁷. Наконец, дав-

–737–

давно желанный момент настал. Но Августин очень скоро рассмотрел, насколько преувеличены были слухи о широком образовании главы секты. Оказалось, что из свободных наук он имел некоторые познания только в грамматике, но и последние основывались на очень ограниченном знакомстве с латинской литературой. Несколько речей Цицерона и очень немного из сочинений Сенеки, кое-что из поэтов и главнейшие произведения манихейской письменности, да и то лишь существовавшие в латинских переводах, составляли всю его эрудицию¹²³⁸. Этого было достаточно, чтобы дать понять Августину, как мало мог он ожидать от Фавста серьезных ответов на тревожные вопросы, возникшие в нем под влиянием расширившегося образования¹²³⁹. А когда он перешел к главному и предложил своему собеседнику обсудить, каким образом астральные мифы манихеев могут объяснить астрономические явления, тот открыто заявил, что не посвящен в подобного рода науки¹²⁴⁰. Это правдивое слово и искреннее признание примирило Августина с Фавстом. Он близко сошелся с ним, только роли их переменились: вместо учителя Фавст стал учеником Августина, так как выразил желание познакомиться с свободными науками, которые последний преподавал в школе. Но отношение Августина к манихейству

теперь совершенно изменяется. Он прекрасно сознавал, что астрономия и религия не одно и то же, что правильное понятие о светилах небесных нисколько не приближает человека к Богу, а ошибочное не удаляет от Него, что можно быть истинным христианином, ничего не зная о солнце и луне. Но все это получало совершенно иной вид, когда рассматривалось в связи с манихейством. Манес отнес все эти знания к существу религии, проповедал их как член веры, и притом от имени Духа Утешителя, обещанного Христом и нашедшего для себя достойный сосуд в лице реформатора персидской религии. При таких обстоятельствах доказанная ложность астрономических представлений манихеев подрывала веру

—738—

в богооткровенность и достоверность их доктрины во всех прочих пунктах, менее доступных для проверки со стороны разума. Первоначальное недоверие к положительной стороне манихейской системы, недоумения, возникшие позднее и не получившие разрешения, приняли теперь совершенно определенную форму сомнения в основательности тех притязаний на исключительное обладание истиной, которые первоначально так подкупали Августина в пользу манихейства¹²⁴¹. У него не было еще тех аргументов, которыми совершенно ниспровергается манихейство; но и того, чем он располагал, было достаточно, чтобы видеть, что он не на верном пути. Тем не менее, ему все еще нечего было противопоставить манихейству, и он решился ждать, пока не представится чего-нибудь более удовлетворительного¹²⁴². Но раз возникшее сомнение продолжало развивать в Августине свою разрушительную силу. На это время падает его переселение в Рим. По приезде в столицу, он возвращается в круг манихеев и завязывает близкие отношения не только с слушателями, но и с избранными. В доме одного слушателя он нашел для себя убежище во время постигшей его тяжелой болезни и выздоровления¹²⁴³. Чрез манихеев он хлопотал о своем назначении на должность преподавателя риторики в Милане¹²⁴⁴.

В этом внешнем общении все более и более сказывается внутреннее расхождение между ним и манихеями. Он стал относиться холоднее и с пренебрежением к тому, что раньше пытался осмыслить и чего позднее решил держаться за неимением лучшего¹²⁴⁵. Он не только не защищает уже с прежним жаром манихейства, но при случае выступает против него критически. Так он старается убедить своего хозяина в баснословности манихейской космогонии¹²⁴⁶.

Ив. Попов

**Хилков Д.А., кн. Письма князя Дмитрия
Александровича Хилкова / Сообщил М.А. Новосёлов
// Богословский вестник 1915. Т. 1. № 4. С. 739–773 (2-
я пагин.). (Начало.)**

–739–

Несколько слов об авторе писем

В первых числах октября 1914 г. на одном из склонов Карпат, близ местечка Долина, в раннем утреннем бою с австрийцами пал смертью героя войсковой старшина 3-го Хоперского казачьего полка, князь Дмитрий Александрович Хилков.

Русское общество, знавшее князя, а знали его очень многие, было немало поражено газетною вестью об этом. Поразило не то, что на войне убили такого-то князя, а то, что вдруг князь оказался на войне... Для большинства это казалось страшной непоследовательностью со стороны Дмитрия Александровича. В самом деле: бывший «ярый толстовец», затем не менее «ярый революционер» – и вдруг оказался на войне...

Оказался на войне не потому, что его призвали, и не для того, чтобы не обвинили его в отсутствии патриатизма и в нелояльности, но именно потому и для того, чтобы умереть за дорогую родину, за свободу и счастье России и славянства.

То, что для других – страшная непоследовательность, для Дмитрия Александровича – самая необходимая и гармоническая последовательность.

Причудлива схема жизни его: 1) Блестящий паж и лейб-гусар, очень набожный православный христианин. 2) Начальник казачьей охотничьей сотни и видный участник русско-турецкой войны. 3) «Ярый толстовец». Отрицает православие, государство, войну, раздает свою собственность, сам пашет землю... 4) Революционер. 5) Враг церковно-

–740–

сти, крайний индивидуалист, покровитель религиозных сект. 6) Апологет церковности, верный сын Православия и почти

затворник в глуши и тиши своего хутора. 7) Вновь казак и герой нынешней войны.

«Сколько раз, – пишет одно лицо, очень близкое к покойному князю, – я повторял себе, глядя на эту жизнь, чудную мысль Ральфа Эмерсона: да, действительно, жизнь человеческая не система, не откristаллизовавшийся и закончившийся факт, а вечный процесс. Все течет, и человек тоже никогда не бывает закончен и готов. – Это, может быть, гораздо достовернее, чем то, что земля и солнце совершают свое движение. Во всяком случае, жизни нельзя крикнуть: Жизнь стань! Вы этого достигнете только тогда, когда умертвите ее».

Димитрий Александрович жил живою жизнью. Он сделал массу ошибок, он долгие годы блуждал в ужасных потемках, он во многих отношениях был «блудным сыном». Но как было не радоваться тем, кто видел, что он «пропадал и нашелся»! Его жизнь, посвященная в значительной части своей борьбе и восстанию на родную веру и Церковь, закончилась чудным «Помилуй мя Боже» и затем восторженным и искреннейшим гимном «родному Православию» (любимое выражение Димитрия Александровича).

Возвращаясь на склоне своих лет из «страны далечей» на духовную родину, он имел полное право повторить о себе слова пророка Иеремии: «Ты влеки меня, Господи, – и я увлечен; Ты сильнее меня – и превозмог» (Иер.20:7).

Кто же из бывших его соседей и друзей по толстовству и революционизму, кто станет винить его за то, что он послушался своей совести и Бога, влекшего его к Церкви? Разве в других случаях они не вспоминают слов А. Толстого:

«Над вольной мыслью Богу не угодны
Насилие и гнет.

Она, в душе рожденная свободно,
В оковах не умрет»...

Князь Хилков, по веленью своей неподкупной, свободной и мужественной совести, возвратился ко Христу, про-

–741–

поведуемому Православною Церковью. Об этом определенно и настойчиво говорят все его письма последних лет. Ни умалить, ни замолчать этого факта мы не можем, мы должны только преклониться пред ним и, при свете его, испытующим и контролирующим оком обойти углы своей жизни. Возвращение Дмитрия Александровича должно молнией озарить многие жизни, многих должно действительно поразить: не то должно поразить их, что Хилков возвратился, а то, что они все еще топчутся на своем месте, как будто чем-то спутанные, чем-то запуганные, боязливые...

Фамилия и титул Дмитрия Александровича – говорят о его высоком аристократическом происхождении. Родился он в шестидесятых годах прошлого столетия. Окончив Пажеский Корпус, он поступает на службу в Лейб-Гусарский полк, что стоит в Царском селе. И в Корпусе, и в полку Д. А-ч заметно выделяется своей интеллигентностью, набожностью, талантливостью, удивительным изяществом манер, прекрасным даром речи, «Он замечательно умеет всем нравиться», – говорили о нем везде. Ему легко можно было сделать «блестящую карьеру». Но его совершенно не тянет в эту сторону. В его душе развивается то самое критическое отношение к жизни нашего «общества», которое имело место у Л. Толстого. Здесь, по-видимому, надо искать точек психического соприкосновения между этими двумя личностями. Они не выносили этого «общества» по одинаковым побуждениям. Вообще, и к Толстому, и к Хилкову много общих ключей. Они начали одинаково, только кончили по-разному. – «Впрочем, будь Толстой более свободен от угнетающего влияния некоторых своих поклонников, – говаривал Д. А-ч, – у которых так тупы были и ум и сердце, будь он не связан своею «толстовскою славою», он, несомненно, раньше выехал бы из Ясной Поляны в Оптину пустынь»...

Когда началась турецкая война (1877 г.), Д. А-ч с величайшей радостью принимает приглашение принца Ольденбургского и князя Г. Орбелиани ехать в Кавказскую действующую армию. Он проявляет на войне большое мужество и блестящие способности по командованию, становит-

ся у начальства на отличном счету. Д. А-ч просит дать ему отряд из штрафованных казаков, предназначавшихся чуть ли не в исправительные роты, создает из них охотничью команду, совершает с нею ряд великолепных военных дел, главным образом, по разведке, из штрафованных делает «людей» и образцовых солдат, заслуживает всеобщую любовь...

Дальше начинаются его увлечения духоборчеством, с которыми он познакомился на Кавказе. Духоборы пленяют его строгостью своей жизни. Это, – может быть, в связи с некоторыми личными эпизодами военной жизни, – весьма располагает увлекающуюся и в то же время очень экспансивную натуру Д. А-ча в пользу их учения. Здесь, под влиянием резко отрицательного отношения духоборов к Православию, у князя, тогда так мало и поверхностно знакомого с православным учением, в чем он сам нередко сознавался, зарождается и накапливается недовольство своею верой. Одновременно, под влиянием политических взглядов духоборов, князь начинает ряд резких выступлений в сфере полковой жизни и службы. Это была в его жизни полоса особой раздражительности и общего недовольства. «Вулканический период»... Статьи Толстого о религии и государстве падают в его душу, как горящие головни в порох. Следуют один за другими несколько взрывов. Князь возвращается домой в родные Павловки, Сумского уезда, Харьковской губ., почти даром раздает свою земли» крестьянам, устраивает из них хутор, Князев, хочет наладить настоящую толстовскую жизнь, сами пашет, возит на поля навоз, всему этому отдается искреннейшим образом... Одновременно ведет настоящую войну против Православия, увлекается полемикой с местными священниками и миссионерами. Начинаются массовые совращения народа в сектантство. В это время он является воистину «жестокими гонителем» той Церкви, которую потом с такой нежностью назвал «родною».

Затем следует высылка князя сначала в Закавказье¹²⁴⁷.

потом в Вейссенштейн, что в Прибалтийском краю, наконец, за границу, где он живет то в Англии, преимущественно в графстве Эссекс, то (немного) во Франции, то в Швейцарии. После неудачных попыток основать в Эссекс толстовскую колонию, Д. А-ч, неудовлетворенный толстовским пассивизмом, который не отвечал его темпераменту и возрасту, вскоре переходит в лагерь революционеров.

Прихотливо это, по-видимому, и мало понятно, но уже около этого времени в князе начинается поворот к более мягкому отношению к Православию. Это явствует из некоторых его писем к своим последователям, крестьянам села Павловок. Совершившийся в 1901-м г. разгром в Павловках церкви-школы местными сектантами – потрясает Д. А-ча. Вначале он пытается объяснить этот ужасный случай провокацией, но потом, убедившись, что ничего подобного не было, он приходит к заключению, что «сектантство может иметь роковое значение в жизни русского народа», что «русский человек – по природе православный», и «если его лишить православных верований, то он рискует перестать быть человеком».

Село Павловки и окрестности, где некогда сектантствовал Д. А-ч, и теперь представляют печальную картину религиозной жизни. Сектантство и религиозный нигилизм разъедают их. Даже возвращение князя в Церковь мало повлияло на них. По словам одного лица, долго жившего в той местности, трудно встретить где-нибудь худшее настроение народа. Тамошние крестьяне – «какие-то кретины в смысле религиозности», и, «может быть, только долгие годы и ряд добрых пастырей смогут их хотя немного привести ко Христу». – Все это знал Д. А-ч и понимал, какая громадная доля вины лежит на его совести.

Интересную характеристику личности Д. А-ча и его жизни последних лет дает священник о. Николай Чепурин, находившейся с первых годов текущего столетия в близких, дружественных отношениях с покойным

–744–

князем и оказавший на последнего значительное и доброе духовное воздействие. Вот что находим мы в кратких личных воспоминаниях о. Николая о его почившем друге:

«Я был знаком с князем только с 1905 г., – рассказывает о. Николай. – В это время я служил приходским священником в Павловках. В конце ноября этого года он вернулся из-за границы, и мы сразу же познакомились в доме его матери. До конца моей службы на юге, т. е. до 1911 г., мы очень часто бывали друг у друга, чаще я у него; проводили долгие часы за самыми оживленными беседами, никогда не споря, а в случаях разногласия только прося друг друга «еще подумать по этому вопросу»; друг друга снабжали книгами, обменивались продуктами своих хозяйств, делили много радостей, а еще больше горестей, вызываемых сильно развивавшимся тогда развалом народной жизни. После моего перехода на север¹²⁴⁸, мы с князем постоянно переписывались. Что ни письмо, то замечательный документ, удивительно глубокой мысли и высокого религиозного чувства. Нередко он присылал мне «на просмотр» свои работы, чтобы затем «сделать с ними, что найду нужным». В этих письмах и сочинениях покойный вполне ясно и определенно высказал свои убеждения и верования. Некоторые из них были всегдашними его верованиями и убеждениями, к остальным он пришел под конец своей жизни, начиная с 1904–1905 г.

В последних числах прошлого августа Д. А-ч приехал в Петроград, чтобы вновь поступить в родной ему Кубанский 3-й Хоперский полк, с которым он и ушел в Галицию. Живя в столице в ожидании приказа и готовя себе обмундировку, Д. А-ч почти ежедневно бывал у меня, а когда ему нельзя было приехать ко мне, я приезжал к нему в «Пале-Рояль» на Пушкинской. Все это было настолько недавно, что, кажется, в моей квартире все еще звучит его мягкий, мелодичный голос. Говорить сидя он почти не мог, а – или стоя, или ходя, удивительно красиво жестикулируя, всегда с улыбкой, то мягкой, радостной, то сухогрустной. Искусственности я никогда не

–745–

замечал в нем. Это был человек весьма редкой внешней и внутренней красоты, искренности, непосредственности и твердости... В своих заблуждениях он всегда был искренен и

честен. Он ни минут не мог оставаться с тем, во что переставал верить. Если верил, так всем существом; если переставал, так никогда не лицемерил и не притворялся.

Чем бы ни увлекался князь, он никогда не был рабом своих увлечений. В самый разгар своего толстовствования он, несмотря на упреки остальных толстовцев и, кажется, самого Толстого, оказывал юридическую помощь местному населению, чего не должен бы делать «правоверный толстовец», отрицающий государственный институт, с его судами, адвокатами и проч. Ставши из толстовца-непротивленца противленцем-революционером, Д. А-ч и здесь постоянно вызвал недовольство своими «углами», не вкладывавшимися в рамки обычной посредственности. Он сразу увидел, что в центральном революционном комитете «дела делаются весьма нечистыми руками». Провокация и предательство свили себе там прочное гнездо. «Однажды, – говорил Д. А-ч, – я предложил комитету такой способ для конспиративной переписки, который, кроме посвященных, никогда и никто не мог бы разобрать. Несмотря на все преимущества моего шифра, его отвергли некоторые главари комитета и оставили тот, с которым очень многие ловились... Тогда я окончательно убедился, что здесь предают и продают друг друга». Он видел, что значительная часть средств, поступавших в распоряжение революционных деятелей, шла не «на спасение отечества, а на рулетку, на кабарэ и шантаны»... Когда его однажды спросили, после некоторых принципиальных споров, какое правление он хотел бы ввести в России после революции он сказал громко и твердо: «настоящее самодержавие, вот, примерно, как у духоборов. Таков мой идеал»! Понятно, что такой «странный» для революционера ответ вызвал общее недовольство. Идейная рознь князя с своими «компатриотами» вскоре обнаружилась еще резче, к ней присоединилась радикальная рознь во взглядах на позволительность «экспроприаций для партийных целей»... И князь послал письменное заявление комитету, что он

–746–

не может оставаться в нем ни минуты! Это случилось как раз к концу 1905 г. После входа из комитета он вернулся из эмиграции в Россию.

С этого времени он почти безвыездно живет на своем Князевом хуторе, занимаясь садом, пчеловодством, посевами, постоянно помогая крестьянам во всем, в чем только мог.

В 1905–7 г.г. Д. А-ч в религиозных своих убеждениях был большим индивидуалистом. Идея церковности была ему еще слишком чужда. В этом отношении у него не хватало как будто соответствующего органа восприятия.

Он увлекался буддийской религиозной мыслью, йогой, оккультизмом, Безант. Затем он увлекается Джемсом, позднее англичанином Бенсоном и французом Анри Бергсоном. Из западных мыслителей и богословов на князя, наибольшее влияние оказывали англичане. Письма князя о нем, заметка в «Вере и Разуме» (ноябрь – декабрь 1914 г.), достаточно вырисовывают ту медленную эволюцию, которая совершалась в князе за последние годы, и которая закончилась всецелой преданностью церкви. А между тем, еще в 1906–7 г.г. он признавал насилием над человеческою совестью даже проповедь людям своих убеждений, а «единство веры и познания Сына Божия» (Еф.4:13) приводило его в ужас. Знакомство с святоотеческой литературой и лучшими трудами наших русских духовных писателей все больше и больше примиряли его с Церковью и Православием, против которых он накопил в себе столько предубеждения и, пожалуй, озлобления в прежние годы. Я не касаюсь его прежней религиозной деятельности. Это потому, что она достаточно обрисована в трудах, напр., Терлецкого, Давиденко, Буткевича и др. К сожалению, все они писали не без полемического гнева и сгущения красок. Я не замечал в Д. А-ч «духовной гордости», в которой винят его, кажется, все духовные писатели. Но несомненно, что он принадлежал к той породе людей, которая, как пишет Винзэ, желает не получить, но добыть истину. Раз поняв эту особенность Д. А-ча, можно было всегда оказывать на него свое влияние. Он говорил мне много раз: «если бы вы, о.

Николай, тогда были в Павловках священником, когда все это несчастье вышло,

–747–

то ничего этого не было бы...» – Под конец, когда я уже видел Д. А-ча достаточно окрепшим в церковном настроении, я привел ему на память его грех «все самому установить и только тогда принимать»... Результатом этого были его гимн «церковному послушанию» и война против «отсебятины», которыми наполнены многие его письма. Затем я знаю, что весьма расположили его к Православию мой категорический отказ хоронить по православному его вторую дочь, Елизавету. Она не была крещена, жила с матерью в Тифлисе, и там отравилась. Тело ее привезли в Павловки. Экзарх Грузии Иннокентий разрешил ее хоронить по православному, и ее, действительно, отпели в Тифлисе. Я не мог хоронить ее по православному – и отказался. Не мог потому, что она не была христианкой. За это супруга князя и ее родственники пожаловались на меня, чрез Наместника, Столыпину, вина меня в фанатизме, непослушании экзарху и проч.; начинается против меня дело. Князя все это крайне возмущает. Он правильно понимает мой поступок. И с того времени мы еще больше сближаемся. А признаться, я очень опасался, чтобы мой отказ хоронить его дочь не восстановил его против меня. Но, повторяю, он – слава Богу – понял мои мотивы.

Последние годы жизни князя не богаты внешними событиями. Он занимается хозяйством, ведет келейный образ жизни. Но из своего «далека» зорко следите за жизнью России и всего мира и, как видно из его писем, на все спешит откликнуться.

Здесь, на своем хуторе он тщательно изучал православную и сектантскую литературу, переписывался по религиозным вопросам с множеством самых разнообразных лиц: православных, католиков, баптистов, хлыстов, ново-израильтян и, др. Среди этих дел он почти одновременно потерял двух милых красавиц-дочерей¹²⁴⁹.

–748–

Я знаю, это расположило князя еще настойчивей взяться за «просмотр всей своей жизни», как говорил он.

Его письма ко мне и к другим лицам ясно и определенно говорят об его полном примирении с «родною Церковью». Больше того, он стал усерднейшим апологетом ее, в лучшем смысле, с лучшими чувствами и намерениями. Его религиозное настроение близко подошло к настроению Хомякова, Самарина, хотя он не читал их до последнего времени. Есть у него письма, написанные прямо святоотеческим языком. В возвращении князя к православию сколько выразилось достоинства, искренности, духовной красоты и настойчивости! Надо сказать, что это нелегко произошло для него. Правда, князю не надо было с нажимами возвращать себя в Церковь; он возвратился в нее по глубокому и сильному внутреннему влечению, «выходящему, – как любил говорить он, – из подсознательной области». Он не навинчивал на себя православных верований, как нечто внешнее: они сами вырастали из корней его души. – «Я думаю, – любил он повторять, – что русский человек по природе своей не только христианин, но притом православный христианин, а я – очень русский человек». Но князю долгое время мешали найти в себе самого себя. И всякого рода сектанты, и католические патеры усиленно «сманивали» его к себе. Это «сманивание» было для него чрезвычайно неприятно... Я неоднократно слышали от него сетования по этому поводу.

В прошлую русско-турецкую войну, в которой участвовали Д. А-ч, состоя начальником охотничьей казачьей сотни в районе между Карсом и Эрзерумом, пули много раз летали возле его головы и груди, обжигая черкеску и волос на затылке и висках, но все пролетали мимо. – «Не доходили», – говаривал князь. И дошли только теперь, в великую отечественную войну, у предгорья Карпат, дав пожить ему с лишним тридцать лет, пожить такую кипучую жизнью, полной самых напряженных исканий, самой

–749–

тяжелой борьбы, иногда среди величайших заблуждений, но всегда честно, рыцарски и подвижнически. Под конец его жизни,

ему приходилось слышать кое от кого упреки за то, что он вновь стал сыном родной Православной Церкви, что уговорил сыновей посвятить себя военной или государственно-общественной службе и страшно возмущался, почему мы не воевали с Австрией еще тогда, когда она аннексировала Боснию и Герцеговину. Его не понимали и потому готовы были винить в измене старым взглядам... Д. А-ч никогда не шел против своих убеждений. И если пришел к тому, к чему пришел в последние годы, значит, «так дано было мне свыше», «так пожелал того Господь», – говорил он, – «я не отсебятник, а верный сын Высшей, Правды, за которой хотел идти всю мою жизнь».

В своей заметке о Д.А. Хилкове И.Л. Толстой передает чье-то предположение, будто «князь искал на войне смерти». Я думаю, здесь надо выразиться иначе.

Я хорошо знаю, с каким настроением он ехал в действующую армию. – «Жито и пшеницу я уже посеял на своем хуторе, – говорил он мне при первых приветственных словах, – теперь свободен и вот пока что решил побывать на войне». Да, Димитрий Александрович не боялся смерти и охотно шел навстречу ей, но ворваться сквозь врата смерти в ту жизнь незванным, непрощенным он не мог. Не мог потому, что слишком был послушен воле Господней. Да, он имел большое желание «умереть по-военному», отдать свою жизнь за горячо любимую родину. Лучшей смерти для себя он не представлял. К тому же и «посевной период» его жизни, как он чувствовал, был уже свершен. На вопрос моей жены, не страшно ли ему ехать на войну, ведь, там могут убить, Д. А-ч ответил:

– Если это надо, я с радостью умру. Умереть на войне будет для меня величайшей милостью Бога.

И Господь послал ему эту милость. Для жизни его нельзя было придумать лучшего конца. Рыцарь без страха и упрека, христианин в лучшем смысле этого слова, он, как рыцарь-христианин, ранним утром вместе с чистой росой, при первых лучах яркого солнца, поднялся в небесную высь.

–750–

Этими «воспоминаниями» о. Николая, любезно предоставившего нам их, мы и закончим наш краткий очерк о

Д.А. Хилкове.

Михаил Новоселов

Р. С. Из всего вышесказанного о Д.А. Хилкове, как ни незначительно оно сравнительно с необычайно богатой жизнью этого человека, ясно, какой огромный интерес должны представлять письма покойного князя, вводящие нас во внутренний мир его духовной жизни. Естественно, что в этих глубоко-поучительных письмах окажутся местами мысли разной ценности и истинности. Уклонение иных из этих мыслей от «образа здравых словес», содержимых и возвещаемых Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церковью – Православной, изредка встречающееся в письмах Д. А-ча, не умаляет глубокого и серьезного значения последних. Эти сравнительно незначительные недостатки искупаются в высшей степени положительными, крупными достоинствами. На фоне последних самые недостатки иногда приобретают своеобразную ценность, раскрывая перед читателем последовательный рост души, влекшейся Христом, медленно, но твердо шедшей за Ним и в конце концов пришедшей к Нему и Святой Его Церкви.

М. Н.

Письма к Я.И. К-чу

11-го июня (1907 или 1908 г.)¹²⁵⁰.

I

Дорогой Я. И., получил Ваше письмо второе и сажусь отвечать, так как еще не ответил и на первое. Насчет вашей просьбы, – к сожалению, не могу исполнить, так как самому приходится довольно круто. Масса построек, переделок, а «непредвиденные» расходы сыпятся, как снег на голову.

Насчет брошюры скажу Вам, что она есть изложение учения «духовных христиан», а потому судить ее следует

–751–

не по тому, насколько она близка к тому или иному пониманию Евангелия, а насколько она верно передает дух учения т. н. духовных христиан.

Вопрос о насилии вовсе не главный вопрос в учении евангельском. Это вопрос второстепенный. Как же к нему относятся духовные христиане? Большим заблуждением было

бы думать, что их учение совпадает с толкованием Толстого. Когда я говорю «духовные христиане», я не имею в виду ту или другую личность, а само учение. Так, например, при суждении о духоборах, я не имею в виду ни кавказских, ни канадских духоборов, ни Веригина, ни Воробьева, а имею в виду духоборческие псалмы – и то учение, которое изложено в них. Стоя на этой точке зрения, меня вовсе не интересует то, что думает П.И. или Сидор Петрович. Меня может интересовать только указание того или другого на то, что в духоборских псалмах не заключается того, что я в них прочел.

Само собою понятно, что такого указания никто из несогласных не сделал и не мог сделать.

Теперь о моем личном взгляде на насилие. Вопрос о насилии может быть разбираем с двух точек зрения: утилитарно-механической и духовно-религиозной. Толстой, в большинства своих писаний, разбирает его с утилитарно-механической точки зрения, и, пока это ясно, я с ним вполне согласен. Для культурного человека драка, физическая борьба, свалка имеют мало привлекательного. Большинство сектантов, как люди более культурные, порицают драку; их меньше она привлекает. Они ищут «других путей».

Они также не любят судиться потому, что это «убыточно». Это мировоззрение выражается поговоркой: «с сильным не борись, с богатым не судись». Эта же мысль выражена и Мф.5:25. Тут суд и насилие разбираются с точки зрения утилитарно-механической».

При разборе вопроса о насилии с этой «утилитарно-механической» точки зрения, между культурными, интеллигентными людьми нет разногласия; будь они толстовцы-анархисты или революционеры-социалисты – разногласия между ними нет.

–752–

Разногласие получается тогда, когда вопрос о насилии разбирается с духовно-религиозной точки зрения. Вы, конечно, понимаете, что атеист-революционер может стоять на этой точке зрения, хотя часто делает это бессознательно, языком отрекаясь от такой точки стояния. Помните «В чем моя вера»:

«а потому единственно верующими людьми нашего времени» и. т. д., как писал Толстой.

Ну, так вот, что же получается, если на насилие посмотреть или этот вопрос разобрать с точки зрения не утилитарно-механической, а духовно-религиозной? А вот что: в последнем подсчете является вопрос: может или не может человек ощущать в своем сердце, как заповедь Бога, как веление Бога, призыв к употреблению насилия? Да или нет?

Вот в этом мое коренное разделение с Л.Н. Я отвечаю: «да, может». Он говорит: «нет, не может», и сворачивает на механическо-утилитарные доводы – почему не может (других доводов – «духовных» – привести нельзя).

Второе разногласие – второстепенное – это в вопросе о неделании. К этому вопросу приходит человек вследствие признания насилия орудием несовершенным. И вот является вопрос: должен ли человек действовать несовершенным орудием, когда слышит голос Бога, призывающего к действию, или же должен воздержаться, оправдываясь тем, что у него нет совершенного орудия (притча «о талантах»)? Я говорю: «только действуя менее совершенным орудием, можно получить более совершенное. Толстой логически приводится к обратному и должен рекомендовать неделание, т. е. непослушание голосу Бога».

В заключение о политике. Дракой нельзя завоевать свободы. Но при тех условиях земной жизни, которые мы все знаем, политические права могут быть добыты только теми, которые не откажутся от употребления насилия.

Этой борьбой могут, конечно, воспользоваться и люди, не признающие насилия, но этим они санкционируют насилие, ибо, признавая плод добрым, они и дерево должны признать хорошими. Чтобы быть последовательным, надо не пользоваться, а нуждаться в душе, в политических правах. А кроме того надо быть анархистом-

–753–

христианином не на словах или в теории, а быть им на деле, то есть быть нищим-бродягой, а никак не мечтать об общине и не заниматься хозяйством. Должен Вам сказать, что я

еще ни разу не встречали толстовца – по типу, т. е. такого человека, который бы нес толстовство не как обузу, не как тяжелую ношу. Я не отрицаю возможности таковых, но говорю, что опыт мне доказал, что это ярмо, сшитое не по людям, таким людям, каких мы все знаем. Учение Толстого – аристократично; своего рода кальвинизм (непоследовательный). Но дело в том, что таких аристократов! – такой «соли земли» – что-то не видно.

Я очень рад, что у Вас все благополучно. У нас тоже все, слава Богу, спокойно. Беда только, пчелам совсем взятка нет. Даже приходится беспокоиться о том – выживут ли они. По хозяйству работ много. Хлеба незавидные. На бестолочных полях очень плохи. Пудов по 20–30 больше на десятине не будет, а арендная плата больше 30 руб. за десятину. Кормлю немного шелковичных червей. Делаю пробу.

Как ни старался писать «короче», а все же вышло предлинное письмо. Если моя точка зрения Вам непонятна, то напишите. Только скажите, как Вы относитесь, как отвечаете на вопрос: «может или не может человек призыв к употреблению насилия ощущать в сердце своем, как заповедь или голос Бога?»

Всего лучшего. Крепко жму Вашу руку. Д. Х.

Р. С. Ц. В. Вам кланяется.

8 января 1912 г.

II

Дорогой Я.И., вчера получил Ваше письмо. Очень был ему рад. Рад, что Вы в добром здоровье и меня не забыли. Я живу на хуторе. Занимаюсь хозяйством. К несчастью, за последнее время приходилось часто разъезжать по делам, что утомительно и суетно. На маслянице думаю быть в Полтаве. Адрес мой там: Европейская гостиница.

Теперь отвечу на Ваши вопросы: журналов английских я не получаю, но английских книг у меня много. Я с

–754–

удовольствием прислал бы Вам английских книг. Только напишите мне, какие книги у Вас есть. Об эсперанто имею самое смутное представление.

По правде сказать, эта затея мне не особенно по душе и именно вследствие ее искусственности. Строго говоря, она противоречит смыслу и духу Евангельского учения.

Это многими не замечается вследствие того, что эсперанто как будто бы служит к единению людей и способствует ему.

Но ведь надо еще подумать и о том: как способствует? Не вводит ли он таких методов единения, которые ведут и приводят людей не к христианскому единению, а к другого рода единению?

Ведь единения разные бывают: телесные, душевные, духовные, умственные, сердечные и т. п.

И вот в зависимости от того, как мы понимаем евангельское учение, и какого рода единение мы считаем христианскими, в зависимости от этого, мы будем так или иначе относиться к эсперанто.

Христианство требует единения сердечного и духовного, и утверждает, что если оно имеется налицо, то языку люди научатся почти моментально. И, действительно, опыт это подтверждает. Где есть единение «во Христе», там люди всегда понимают друг друга.

Если же сердечного и духовного единения нет, а люди хотят установить единение телесное (ради удобства материальной жизни) и умственное, – дабы дать работу своим рассудочным и умственным способностями, – то, очевидно, надо «выдумать» эсперанто.

Такой язык никогда не может стать «народным» языком. Не может он стать языком и широких масс. И это потому, что он искусствен. – Не живой.

Успехи эсперанто показывает мне упадок «христианских» тенденций, ибо христианство стремится к установлению единения сердечного и духовного. Такое единение никакой нужды в эсперанто не имеет.

Как на аналогический пример, могу Вам указать на следующее: Евангелие отвергает разницу между эллином и иудеем.

Но неужели же из этого следует, что новейший

–755–

«космополитизм» имеет что-либо общее с христианством?

Если христианство воспринимать «умственно и рассудочно», то можно видеть большое сходство между христианством и социализмом.

Но дело именно в том, что нельзя, не следует воспринимать христианство «рассудочно», «утилитарно», «материально». Такое восприятие ведет к полному и коренному искажению христианства.

Теперь о частном: группа лиц в Майкопе¹²⁵¹ – хочет установить единение с людьми всего мира. Прекрасно. Христианство именно этого и добивается.

Но, опять-таки, остается открытым вопрос: как, по-христиански, следует этого добиваться?

Ответ ясен и прост. Так, как распространяется круг на воде.

Единение устанавливается сперва с ближайшими соседями, потом с дальними.

Христианский метод не допускает «скачки», – перескакивания через ближайших, ради установления единения и с отдаленными.

При таком методе «литература», «орган печати» и т. п. отступают на задний план. Занимают место «второстепенное». Первое место занимает непосредственное, сердечное общение с людьми. Вот почему люди, понимавшие, что всякому учению соответствует свой метод распространения, когда распространяли христианство, остерегались «литератур». И не потому, что она сама по себе негодна, а потому, что в данном деле она не пригодна.

Л.Н., избравший литературный метод для распространения своих воззрений, тем самым на 99/100 умалил силу проникновения в массы своих идей. И это потому, что литературный метод распространения не соответствует духу того учения, которое он проповедовал.

Я слышал, что издается всемирный орган на эсперанто. Поэтому я не могу видеть особенной нужды в основании второго такого органа.

–756–

Я даже никак не могу себе представить внутренней побудительной причины, руководящей основателями.

Не проще ли, узнав в редакции всемирного органа эсперантистов адреса эсперантистов, вступить с ними в переписку?

Если же имеется в виду распространение «идей Толстого», – то, ведь, в настоящее время сочинения Толстого переведены на все языки, и каждый человек, если того желает, может ознакомиться с этими идеями на своем языке.

Литературный метод «единения» имеет смысл не тогда, когда мы хотим установить единение, а когда хотим распространять и насаждать свои идеи, свои воззрения. Мы тогда обращаемся, главным образом, к разуму людей и... «доказываем».

Метод же «доказательный» – есть метод антихристианский.

Христианству совершенно чужда «доказательность». Христианство «высказывает» истину, и всякий, кто «от Бога», – принимает ее. Истина эта изложена в Евангелии.

Но предположим, что кто-нибудь получил «откровение», значительно освещающее для него Евангельское учение. Прекрасно. Но зачем же это откровение печатать на эсперанто и затруднять себе изложение этого откровения?

Да вот кстати: думаете ли Вы, что какой-нибудь художник нашего времени мог бы написать художественное произведение на эсперанто?

Тот факт, что это невозможно, ясно показывает нам, что такое эсперанто, каково его действительное значение, и какое место занимает эсперанто в жизни людей и в деле их «просветления».

Когда Л.Н. искал ключ к уразумению Евангельского учения и стал утверждать, что этот ключ в непротивлении насилием, чего ни один простой человек признать не может, так как это утверждение слишком сильно противоречит его личному опыту о его собственном духовном росте и указаниям его собственной совести (непротивление насилием, т. е. отрицанию насилия я придаю громадное значение, но, в противоположность

Толстому, полагаю, что отрицание насилия имеет значение утилитарно-

–757–

материальное, но никак не духовно нравственное), он упустил из виду, что для уразумения Евангельского учения мы первым делом должны решить вопрос о том, что думал проповедник Евангельского учения о природе человека. И только в том случае, если мы будем уверены, что судим о человеке так же, как судил проповедник Евангельского учения, мы будем иметь основание думать, что воспринимаем это учение так, как воспринимал его проповедник. Ключ к познанию Евангелия: «Познай себя».

Если «основа» человека разум, то правило, заповедь и доказательство имеет первостепенное значение в жизни человека. «Мудрец», «разумники» открывают, находят путь, а масса «человеков» следует за ними.

Если же основа, суть человека – в живом чувстве, в том, что называется «творчеством», то учителя и указатели пути не нужны, ибо творчество свободно и лично. Я лично полагаю жизнь человека в творчестве. Без творчества нет и жизни. Всякое подражание есть духовная смерть. Жизнь же я себе представляю, как столкновение форм творчества во времени и пространстве¹²⁵².

Столкновения эти, то есть, значит, борьба есть принадлежность нашей земли и вытекает из данных условий земной нашей жизни.

Поэтому губительна не борьба, а отсутствие творчества в личной жизни человека. А потому, если основание всемирного органа на эсперанто в Майкопе есть выражение «творчества» и, значит, ощущается как внутренняя необходимость, то, конечно, я могу только это приветствовать.

И приветствовать, конечно, только, как доказательство наличности творчества, совершенно отбрасывая суждение о той форме, в какую вылилось это творчество. О форме я уже сказал раньше.

Конечно, было бы предпочтительней, чтобы и творчество влилось в более соответствующую форму, как было бы

–758–

предпочтительней, чтобы любовь к правде не выражалась в драке. Но это, конечно, не в нашей власти.

Ну, пока до свидания. Крепко жму Вашу руку. Если напишете мне, буду очень рад.

Д. Х.

III

7 февраля 1912 г.

Дорогой Я.И., письмо Ваше получил. Здесь, в Петербурге, книг по теософии не оказалось. Какая есть, то с нежелательным духом стремления к «чудесам», что мне лично очень противно. Вы, конечно, знаете роман Крыжановской и Всеволода Соловьева. Ну, так вот, все эти Синемы и Ледбитеры¹²⁵³ того же поля ягоды. Прообраз их: «Симон Волхв». Этим людям интересна мудрость лишь постольку, поскольку они надеются развить в себе скрытые силы».

Как Вы, конечно, знаете, и Блаватская, хотя очень талантливая и начитанная женщина, не раз прибегала к грубым и пошлым обманам публики, утверждая, например, что «духи» или ее учителя-Тибетинцы посылают ей папироски в тех случаях, когда ей случалось забывать дома свой портсигар! Я выписал несколько книжек из Лондона. Когда они придут, сообщу Вам их названия и содержание.

Я все-таки не понимаю, кто и к кому обратился с воззванием. Ведь само воззвание совершенно неопределенно. Из Ваших слов выходит, что основывается род теософического общества. Вы, конечно, знаете, как оно, т. е. Теософическое общество определило смысл своего основания.

И мне кажется, что было бы практичнее примкнуть к Теософическому обществу, чем основывать свое.

Насколько попытки объединения достигают цели, показывает история Теософского общества. И еще заметьте: Теософское общество и все русские секты глубоко чтут Ап. Павла. Толстой же очень неприязненно к нему относится. Как же к Ап. Павлу относятся в Майкопе? Если «неприязненно», то это значит, что «общения ни с теосо-

–759–

фами, ни с сектантами быть не может», какие бы сладкие слова друг другу ни говорились.

Мне все больше и больше открывается, что Л.Н. «разъяснил» учение Христа именно в том смысле, как наш Сенат «разъясняет» избирательный закон. Л. Н. основал свое понимание, и если это его понимание назвать религией, то, значит, «свою религию».

Отношение же Л.Н. к христианству такое же, как и отношение христианских социалистов. И поскольку христианские социалисты далеки от Христа, постольку же далек от него в своем учении и Л.Н.

М. Сем. был в Л-не на обсуждении «Новой формы поселения на земле». После этого я его не видел. Я лично ни в какую новую форму поселения не верю. Не верю потому, что знаю, как трудно людям избавиться от «соблазна семьи».

Как они этот соблазн украшают и защищают пышными, жалкими, красивыми и нравственными словами!

Перечитывая 19 гл. Матфея, я вижу, что «воз и по сей день стоит на прежнем месте».

Если новая форма поселения – вино, то семья, воистину, – старые мехи. Вывод ясен.

Кто говорит об общине серьезно, а не шулки ради, тому пора понять, что одно из двух: 1) или откажитесь от общения полов, на подобие шекеров, или 2) упраздните семью, на подобие т. н. «библейских христиан» (проповедь Нокса)¹²⁵⁴

Всякие другие «общины» – это игра словами, плодящая раздор и вызывающая в человеке все худшее, что в нем есть.

И еще заметьте: мы знаем хорошее житье «сообща» и у духоборов, и у других сектантов. Почему это ничего подобного никогда не достигали т. н. толстовские общины, которых ведь было немало?..

Для Б. христианство есть «разумное мировоззрение», дол-
–760–

женствующее установить царство Божие на земле – внедрением в человеческие мозги известных правил.

Для меня христианство есть откровение, устанавливающее сыновния отношения между тварью и Творцом. С точки зрения

«разумного мировоззрения» это – «безумие». Но безумие это призвано победить разумность мира. Я, конечно, стою не за глупость. И слово «безумие» для меня не равнозначает слову «глупость».

Я говорю именно о том «безумии», которое может быть названо нищетой духа.

Нищета же духа, если мы обратим внимание на время, место и обстановку, при которой было употреблено это выражение, значит по смыслу именно то, что значит фраза: «сокрыто от мудрых и разумных и открыто младенцам».

Причем, конечно, надо понимать, что, говоря о младенцах, имеется в виду «их отношение к жизни», а не то, что они не ходят на войну или не рожают детей. Такое понимание с духовной, внутренней, психологической точки зрения просто «нелепо».

.....

Ну, до свидания. Страшно длинное письмо.

Крепко жму руку. Д.Х.

Напишите же мне, что Вы делаете? Чем заняты?

25 февраля 1912 г.

IV

Дорогой Я.И., только что получил Ваше письмо и спешу ответить, зная, что письмо вызывает письмо.

Я приобрел в Петербурге, книгу Раджи Йога (2-е издание) и половину прочел. Я слышал о том, как Вы вылечились от головной боли. Я думаю, что отрицательное отношение к такого рода лечению основано на суеверии.

В настоящее время такого рода суеверие начинает исчезать. Недавно мне пришлось говорить с молодым врачом об этой книге и о Вашей головной боли. Он записал название книги, говоря, что приобретет ее и прочтет.

30 лет тому назад такой случай был бы почти невозможен. Конечно, и теперь «образованного» суеверия и обра-

–761–

зованного варварства хоть отбавляй. Доказательство – хотя бы в отношении образованных людей к «холере» и к эпидемиям вообще. Но все же 30 лет тому назад происходило нечто еще

более «удивительное». Теперь, правда, усилилась у них «боязнь смерти». Теперь они склонны признавать «Смерть» единой реальностью (смотри свидетельство об этом Леонида Андреева). Но все же надо сказать, что теперь они лучше усвоили и ясней понимают, что такое наука. Кроме того, стали скромней и уже не так склонны утверждать, что «все законы природы им известны», перестали отвергать факт и вообще стали спокойней и менее догматичны.

Программу я читал. Не написал о ней, т. к. не понимаю. А думаю, что не понимаю потому, что понял ее в том смысле, что стремления вашей группы те же, что и стремления Теософического Общества. Но если бы это было так, то учредители просто примкнули бы к Т. Обществу, вместо того, чтобы учреждать свое общество.

Всякому проявлению энергии я сочувствую. В этом я вижу жизнь. Но я в то же время не понимаю избрания трудного пути, когда есть более легкий. Мне кажется, что самое простое и легкое в данном случае, это – примкнуть к Теософ. Обществу. Если же люди этого не делают, то, значит, имеют другие, не тождественные с задачами Т. Общества, задачи. Значит, я не понимаю инициаторов групп. Поэтому ничего не могу сказать о программе. О христианстве я написал потому, что предполагал, что инициаторы группы – друзья и последователи Л.Н. Толстого.

Еще раз прочел программу, которую Вы мне прислали. Я думаю, что главный ее недостаток в ее полноте и совершенстве.

Я думаю, что ее широта, полнота и совершенство сделают то, что на практике она окажется «не от мира сего».

Еще мне кажется, что искусственное – помощью эксперанто – отстранение «народных масс» от возможного с вами единения, суживая круг лиц, к которым вы обращаетесь, не поможет, а будет служить тормозом в деле нахождения единомышленников.

В настоящее время, мне кажется, было бы целесообразно –762–

нее и нужней основать хорошую дешевую русскую газету, чем «всемирный орган». Я имею в виду «легальную», вполне

цензурную газету. Я, конечно, понимаю, что в этой-то легальности и вся трудность. Ибо писать, «цензурно» гораздо трудней, чем писать «нецензурно». Совершенно по тем же внутренним психологическим причинам «единение» с жителями Майкопа установить гораздо труднее, чем установить единение – письменное – с жителями Бостона или Филадельфии. На первый взгляд это кажется странным, но если серьезно вникнуть в дело, то ясно видишь, что иначе и быть не может.

Я думаю, что Леонид Андреев в своих сочинениях, как «Жизнь человека», «Анатэма» и в особенности в своей Исповеди (Мои записки), раскрывает причину этого.

Я, конечно, понимаю, что «авторитеты» Вам достаточно надоели. Говоря о Павле, я имел в виду именно его отрицательное отношение к авторитетам (вот почему его так любят всякие «сектанты»), и вижу с удовольствием, что Ваша группа следует его совету: «Все испытывай. Хорошего держись». Мне кажется, что непереваживание слова «христианство» свидетельствует о некоторого рода печальной узости. Кроме того, оно свидетельствует о такого рода внутреннем настроении или состоянии, которое противоположно тому, которое имел в виду человек, сказавший: «для чистых – все чисто». Тут я не могу не обратить внимания на Ваши слова о том, что теософия «того и гляди приведет в лоно Православной Церкви». Ну так что же?

Ведь, боязнь этого свидетельствует о том, что человек воздвиг в сердце своем мертвый кумир, мертвый идол, а не Живаго Бога. Ведь, если у человека «Живой Бог», то к чему бы ни пришел человек, все есть благо.

Конечно, нельзя человеку прийти к тому, что он отверг, но если люди называют старым именем то новое, которое он нашел, то что из этого?

Я, например, не вижу причины, почему бы Вам или мне не прийти в «лоно Православной Церкви», но, конечно, вижу, что это «лоно» не может быть тем же самым, какое мы оставили.

–763–

Я с удовольствием вспоминаю время, когда был пономарем в Церкви и не пропускал ни одной служб. Я с удовольствием

вспоминаю время, когда был военным, толстовцем, революционером. Я никак не могу признать, что с внутренней, духовной стороны – военщина выше понамарства; толстовщина выше военщины; революционность выше толстовства и т. п.

Все это – внешние выражения (очень неясные, смутные и противоречивые) чего-то единого, единственно важного и значительного, того, с чем, в последнем подсчете, я и останусь. И если я подумаю о «будущем», то не вижу никакого противоречия с прошлым, если бы мне довелось кончить жизнь свою в православном монастыре (скажем, на Афоне) или в сражении, на войне. Я этим хочу сказать, что какое бы тут ни замечалось внешнее противоречие, я не чувствую внутреннего противоречия. Я надеюсь, Вы согласитесь с тем, что для каждого человека вся суть дела именно только в присутствии и отсутствие этого противоречия, внутреннего чувства противоречия с самим собой.

Многие, ради возвеличения того, что они называют разумением, всегда старались и теперь стараются спутать человека, и для этого силятся представить это внутреннее противоречие, как «Голос Духа» и «Голос плоти» в человеке. Но мне думается, что потребные для этого «белые нитки» настолько очевидны, что только те, кто сознательно закрывают глаза, могут их не видеть. Всего хорошего. Крепко жму руку.

Д. Х.

8 марта 1912 г.

У

Дорогой Я.И., Вам пришлют из Петербурга на имя В.И. С-ва, по моей просьбе, книгу Лодженского «Сверхсознание и пути к его достижению. Индусская Раджа Йога и христианское подвижничество». Вероятно, книга эта у Вас есть, т. к. Вы и Ваши знакомые, как я слышал, давно интересуетесь «Раджа Йогой».

Если эта книга у Вас есть, то отдайте ее кому-нибудь

—764—

или пришлите мне обратно. Я нечаянно увидел эту книгу в Петербурге и на днях просмотрел.

Поражен был сходством моих воззрений на буддизм и христианство с воззрениями Лодыженского. Я думаю, что разница между буддизмом и христианством в разности точек зрения на мир и на себя. Мне кажется, что буддизм основывается и опирается на физику и интеллект, христианство – на дух и сердце (эмоции).

Буддизм говорит: «поймите, что все Едино».

Христианство говорит: «почувствуйте, что все Едино».

С точки зрения рассуждения – буддизм имеет преимущества. С точки зрения «дела», поступков, преимущества на стороне христианства.

Буддизм – это наука и философия.

Христианство – это искусство и религия.

Конечно, можно сказать, что буддизм и христианство ведут к одному, но мы не должны забывать мнения Бэкона, полагавшего, что «немного естественных наук отводят от Бога, много естественных наук приводит к Богу». Не всем же дано усвоить много естественных наук; потому для массы путь христианский, т. е. искусство и религия – более пригоден, чем путь буддийский – чрез науку и философию. Состояние современного образованного общества, как оно, например, изображено у Андреева, показывает, что «Путь разума» опасен, ибо отводит от жизни. Заставляет терять смысл жизни. Для меня, например, задача человека и человечества сводится к ответу на следующий вопрос, сводится к решению следующей задачи: «как, при разуме и не отрекаясь от него, не утратить смысла жизни»? Или другими словами: «как, при наличности разума и не отрекаясь от него, остаться свободным сыном жизни»?

Когда я говорю о человеке, как о «свободном сыне жизни», я этим предполагаю, что он может им и не быть.

И действительно, мы видим и знаем, что человек может стать рабом. Чего? Рабом разума. И рабство разуму приводит к отрицанию жизни. Те художники древности, мнение которых на этот счет я разделяю, представляли себе дело так: В длинном ряду – цепи живых су-

–765–

ществ, от амёб и до современного человека, был момент, когда в одном из звеньев этой цепи возник разум и сознание. В этот момент возник человек и «человечество».

С этого момента «существо, наделенное разумом», отделило себя от всего сущего и познало, т. е. разделило все сущее на «добро и зло». Понятное дело, что и отношение этого существа к жизни стало другим. И вот, можно сказать, что с одной стороны «разум» дал человеку господство над всем, но при том неременном условии, чтобы человек признал его господство, стал его рабом. Но что значит для человека стать рабом качества, способности, свойства? Это значит – перестать считать господином саму жизнь. И, глядя с этой точки зрения, можно сказать, что свойство разума в том, чтобы отманить человека от жизни. И вот в Библии и говорится, что с приходом разума, со времени вкушения плодов «древа познания», древо жизни становится недоступным для человека.

Но тут возникает существенный вопрос: кто уверил человека, что древо жизни стало недоступным?

Оказывается, что в этом уверил человека разум, а что на самом деле это не так.

У человека есть другие свойства. И вот, одно из этих свойств, если не заглушено и не убито, и помогает человеку проникнуть к древу жизни и поставить разум на ему подобающее место – не господина жизни, а слуги жизни. Это свойство человека называется «творчеством», «вдохновением», и все люди обладают им. Мне очень интересно будет узнать, как Вам понравится книга Лодыженского. Жму руку.

Д. Х.

5 Апреля 1912 г.

VI

Дорогой Я.И., получил Ваше письмо от 28 марта и прочел с большим удовольствием: с удовольствием потому, что, советуя Вам просмотреть книгу Лодыженского, я именно и надеялся на то, что она произведет на

–766–

Вас то впечатление, которое произвела, что именно христианские подвижники окажутся Вам «ближе» мудрецов.

Вы опять-таки совершенно правильно (по-моему) указываете слабую сторону учения мудрецов, то есть то, что это учение не для масс обыкновенных людей, а опять таки только для своего рода маленьких мудрецов.

Этим недостатком страдало и т. н. учение Толстого. Своими 5-ью заповедями Толстой проводил грань – черту (смотри Послесловие к Крейцеровой Сонате). На одной стороне «высшее» – исполняющие заповеди, на другой «низшие» – не исполняющие. Мне много раз приходилось указывать, что такая «постановка вопроса» или «точка зрения» ничего общего с «благою вестью» не имеет, что это точка зрения Ветхого Завета, а вовсе не Новозаветная.

«Рассказы Странника» я не читал. Где можно их достать? Очень характерно Ваше замечание о тех, «которые во всем этом видят Православие». Удивительная узость и «убогость» мысли. Да и поверхностность поразительная, ибо: «что знают они о Православии?» Не «фельетонно» ли у них знание об этом?

И вот, на подобие того, как для многих мысли христианских подвижников, приведенные Лодыженским, могут быть новы и неожиданны, так, думается, и в Православии многие натолкнулись бы на неожиданное, если бы изучили его по первоисточникам, а не по «фельетонам».

Карму-Йогу читал с удовольствием и интересом. Но мне кажется, что для большинства читателей «западников» она будет непонятна, – непонятна потому, что тон книги несомненно «разумный», «сознательный», а это может повести к ее непониманию, ибо читатель в большинстве случаев забудет, что Вивекананда верил в Нирвану, а потому неправильно его поймет. Поймет по-своему, как не верящий в Нирвану.

Из всех определений и объяснений того, что такое Нирвана, мне кажется самыми простыми и понятными следующее:

- 1) Реальность едина.
- 2) Наше сознательное я не есть наше истинное я.
- 3) Наше сознание делит мир на субъект и объект: на «я» и «не – я».

–767–

4) Вследствие этого его свойства, для него (для нашего сознательного «я») истинная единая Реальность непостижима.

5) Уничтожьте сознание, и Вы можете познать Реальность.

6) Это состояние и называется «Нирваной». Значит, Нирвана – «высшее бытие», но это высшее бытие не только не связано и не зависит от нашего сознания, но, напротив того, может быть достигнуто только при условии уничтожения сознания.

Сознательная «самость», сознательное «я» – слепость и слепота. Уничтожьте эту слепоту, и Вам откроется Реальность, как всеобъемлющее ведение и благо.

Я с этими положениями вполне согласен и думаю, что наша задача в образе человеческом состоит именно в «преодолении сознания», в преодолении «искушений разума». Но как? В этом и вопрос. Я разумею такое преодоление, при котором происходит не отказ от разума, а происходит перемена в нашем отношении к разуму.

Находящиеся «в плену» у разума смотрят на него, как на своего Господа, и ждут от него спасения.

Для таковых разум – дьявол и искушитель.

Если же поставите разум на его место слуги жизни, а не ее Господина, то тогда роль разума меняется, и он делает жизнь шире, красивей, более благой, что и требуется.

Во всем Писании разум именно и представлен «дьяволом». Все, что говорится о дьяволе, вполне приложимо к разуму.

Благо, даваемое разумом, сопряжено с опасностью потерять Веру в жизнь. И если это случается, то тогда про разум можно сказать, что он дьявол. Но если человек, не отказываясь от разума, преодолеет его искушение, останется верен Жизни и Истине, то тогда разум из дьявола обращается в спасителя и просветителя.

Вивекананда именно преодолел искушения разума и говорит не о разуме-дьяволе, а о разуме-спасителе.

Но таких людей немного. Поэтому воздействие на людей и установление связи с людьми не на почве разума (ибо разумов именно два), а на другой почве – вернее, проще, и не может повести к недоразумению.

Я думаю, что вся метафизика Священного Писания именно только об этом и говорит.

Первое положение Свящ. Писания ясно и просто: «познание добра и зла – расчленение Единого – ведет к отчуждению от древа жизни.

Люди караются смертью, то есть в людях, вследствие обмана разума, является представление о смерти.

2) Вследствие искушения разума люди чувствуют свое отчуждение от жизни (ангел с огненным мечем).

3) Благая весть. В чем же она? Да в том, что Спаситель говорит: «не верьте разуму в том, что небеса закрыты, то есть что вы отделены от жизни. Это обман разума, ибо ему не дано познать жизни (или, по буддийски, единой реальности – Нирваны). Но вы – не разум только, не только «сознание». Ваше истинное «я» вовсе не ваше сознательное я, а нечто другое. А потому для вас «небо отверсто». Вы не отчуждены от жизни. А потому смерти нет. Смерть есть измышление разума». Я думаю, что если Вы со вниманием и серьезно посмотрите кругом себя, то увидите, что кругом происходит как раз то, о чем свидетельствует Писание.

И это не падение, или ошибка, или грех, а все это естественно, законно и неизбежно. Это движение всего живущего «через препятствия к звездам». Причем самое страшное препятствие для людей – разум. Но вместе с тем он дает смысл и значение жизни людей. Только с тех пор, как пред «существом» было поставлено это препятствие, только с этого момента явился «человек».

У земляного червя своя задача, у человека – своя. Я думаю, что задача человека, с точки зрения Св. Писания, может быть выражена так: «как при разуме, и не отрекаясь от него, не утратить веру в Жизнь».

Ну, до свидания. Всего хорошего. Крепко жму Вашу руку.
Д.Х.

P. S. Я думаю, полезно для уяснения моей мысли о «задаче человечества» разобрать это дело на примере Иисуса Христа. В Писании сказано: «вы боги и сыны Всевышняго все вы».

Это значит: все вы можете слиться с единой Реальностью, то есть найти и обнаружить свое настоящее «я» (которое не есть «я» разумного сознания), или, другими словами, вступить в Нирвану.

Этому вступлению в Нирвану мешает разумное сознание, ибо по своей природе оно делит мир на субъект и объект, что есть ложь. В этом смысле разумное сознание есть первоисточник лжи – отец лжи (дьявол). Оно и человекоубийца «от начала», ибо через него зародилось представление «о смерти». Оно было причиной «утраты Жизни». Оно лишило жизнь смысла.

На примере искушения Иисуса Христа в пустыне мы видим метод действия разумного сознания.

I-е искушение. Представление или, вернее, чувство жизни вечной, которое имеется на лицо в каждом существе, заменяется представлением «жизни временной», и внушается мысль, что для продления жизни требуется чудо, что сама жизнь не обладает свойством вечности, вневременности, что жизнь по существу – конечна. Тут же ввертывается мысль о том, что «раньше, чем научить, надо накормить».

II-ое искушение. Разумное сознание приглашает человека признать разум господином жизни земной. В первом искушении оно уже выставило положение, что другой жизни нет, что иная жизнь требовала бы для своего осуществления чуда.

III-ье искушение. Разумное сознание говорит человеку: хорошо, ты отверг первые два искушения (для того, кто не отверг первые два, третье лишнее, – что мы видим кругом себя), так будь же последовательным, убей себя, и ты только перейдешь в лучшие условия, ничего не утратив при этом.

Я утверждаю, что эти три искушения типичны для разумного сознания, и что нет человека, который бы им не подвергнулся. Иисус Христос поборол эти искушения тем, что Он не отрекся от разумного сознания, признал свое настоящее «я» не в разумном сознании, а в другом.

Через это – разумное сознание из дьявола-искусителя превратилось в посланника неба. И отошел от Него

дьявол, и приступили ангелы» – посланники. В этой форме рассказано то, что я сказал выше другими словами.

Я еще утверждаю, что нет такого места в Евангелии, где единственно разумный и согласный с действительностью и личным опытом всякого человека смысл будет найден только в том случае, если под словом «дьявол» разумеет разумное сознание. Не забывайте, что дьявол – разумное сознание – наивысший из посланников (ангелов) неба, что его функция, его работа может быть пагубна только для того, кто поддается его искушению, неправильно на него смотрит. Для тех же, кто не поддается искушению, дьявол очень даже полезен. Ибо «преодоление» его подвигает человека вперед.

В этом смысле люди-человеки, по словам Ап. Павла, выше ангелов. Ибо ангелы не подвергаются этому искушению, а потому не имеют возможности преодолеть, стать выше своего нынешнего состояния.

Вступивши в Нирвану, Будда пользовался разумным сознанием. И такое пользование после, преодоления искушения только полезно.

Но надо понимать, что разумное сознание в роли господина и владыки жизни совсем не то же самое, как то же разумное сознание в роли слуги жизни и Господа.

И в этом все дело.

Есть масса мест в Евангелии, которые именно это и разъясняют. Основное положение дано в учении Спасителя о борьбе со злом (об изгнании бесов). Фарисеи Ему говорили, что Он злом изгоняет зло. Он же объясняет, что это невозможно. Зло нельзя изгнать ни внешним действием, ни разумом. Оно изгоняется только силой Божией, то есть, той силой, которая стоит за поступком и руководит им. Если это – сила физическая или сила разума, то такие силы не могут изгнать зла. Изгоняет зло только сила Божия. Без обладания ею, т. е. без «посланничества», нельзя ничего делать. Когда же есть посланничество, то внешняя форма изгнания зла (т. н. физическое насилие) не имеет значения, хотя бы потопили целое стадо свиней.

При посланничестве человек есть орудие Высшей Силы, форма его действия зависит от его свойств. И не его дело «рассуждать» и отказываться, подобно Ионе и Гедееону,

—771—

на том основании, что он слаб и не может действовать иначе, как «физическим насилием».

В данном случае, т. е. при наличии посланничества, ссылка на то, что я, мол, не буду делать, ибо не могу иначе делать, как «физическим насилием», а Ты Сам, мол, запретил физическое насилие, есть дело и состояние очень нехорошее с точки зрения Евангельского учения. Жму руку. Д.Х.

РР. SS. Перечитал письмо и вижу, что надо кое-что добавить. Как видите, в толковании «искушения» я заменил слова Толстого: «голос плоти» словами и понятием: «разумное сознание». Я утверждаю, что нет ни одного человека, который бы серьезно утверждал, что ему были предъявлены подобные искушения «голосом плоти», а все люди скажут, что тут действовала не плоть, а нечто другое.

Еще обращаю Ваше внимание на то, что говорит о том, что плоть советовала себя убить, совершенно бессмысленно.

Плоть говорит самой себе или, скажем, духу: «убей меня!» Да ведь это нелепо. А когда плоть «обжирается», разве это она выдумала и придумала? Так думать нелепо. Ведь всякий знает, что не плоть советует обжорство (пагубное для плоти), а нечто другое в человеке пользуется плотью, как средством (во вред плоти) для своего удовлетворения. И, конечно, ведет к разврату не плоть, а разумное сознание. Что есть разврат? Разврат есть известное отношение к известной потребности. Так как отношениями ведает разумное сознание, то, понятное дело, плоть не может быть развратной. Существо, не обладающее разумным сознанием, не может быть развратным. Развратным можешь быть только разумное сознание. И вот, действительно, мы видим, что разумное сознание пользуется и плотью, и чувством, и духом для разврата.

Но из этого не следует, что плоть, чувство и дух могут быть сами по себе развратны. Если Вы серьезно подумаете об этом, то Вам не трудно будет найти тысячи примеров того, как

разумное сознание развращает плоть, чувство и дух, прививая им известные навыки. Но из этого не следует, что когда мы видим развратный дух, чувство или плоть, то должны забывать, что импульс был

–772–

дан разумным сознанием. При такой забывчивости вся действительность извращается, и мы можем стать совершенно слепы. Всего хорошего: Д.Х.

25 ноября 1913 г.

VII

Дорогой Я. И., только что вернулся из Полт. губ. и получил Ваше письмо от 3-го числа.

От проф. Л. я тоже получил письмо и очень сожалею, что не был дома во время его пребывания у Ш.

Я очень рад, что книга Дрюмонда Вам по душе. Есть сокращенный перевод. Я выписал этот перевод и, как только получу, вышлю Вам.

Мысль Дрюмонда в высшей степени «православная», а именно, что «сверхъестественное» не противоестественно. Вы, наверное, заметили, что большинство (если не все) неверующих трактуют сверхъестественное, как противоестественно.

Английскую книгу вернете мне тогда (посылкой в Белополье), когда она Вам будет не нужна.

Я, конечно, согласен с Вами во всем том, что Вы пишете о дыхании Духа и внешних условиях.

Собственно говоря, С.П. Пр. думает совершенно так же, как Вы и я. Если в письме иначе, то это происходит от неясности изложения.

Собственно говоря, все такие «частности», «правила» и «исключения из правил» не могут служить причинами к разногласию там, где люди исповедуют одни и те же основы.

Наша «основа» – это положение о Богочеловечестве. Противники же наши исповедуют «человекобожество».

Мы исповедуем Бога – личного. Говорим о «Лицах» (св. Троицы).

Человекобожники исповедуют Бога безличного и говорят о «силах», «атрибутах» и тому подобном.

Но, конечно, многие не отдают себе отчета в том, что говорят.

Образ Проф. Л. о первом Адаме и Еве – красивый образ – и сходен с Писанием. По тексту «человек», созданный по образу и подобию – несомненно «мужчина и женщина», т. е. существо, совмещавшее два начала.

–773–

Меня заинтересовал Ваш вопрос о действии «учителей». Надо Вам сказать, что, когда я интересовался и изучал теософию, этот вопрос о действии и влиянии учителей меня очень смущал.

Меня удивляло и смущало «их» бездействие и безмолвие.

Чтобы взять современный пример: почему бы им не поведать правды об убийстве Ющинского? С течением времени я понял, что «правда» есть бремя и тяжесть, которая не всякому по плечу.

Или иначе: это сила. И сила эта может быть не всякому вручена.

Во-вторых, я как-то прочел изречение: «учителя всегда готовы дать ответ. Пусть будет готов ученик – и учитель явится и ответит».

Долгое время это изречение было мне непонятно и неприемлемо. – Неужели же я не готов? – так мне думалось.

Потом я убедился на деле, на опыте, что изречение строго и точно соответствует действительности, то есть, что всякий, готовый выслушать ответ, – получает его. Это дело опыта и опытной проверки.

Но в то время, как разложение воды на кислород и водород доступно всякому, физически готовому к опыту, – опыт с «ответом» зависит не от физической, а от духовной готовности.

В Полтавск. губ., – куда я ехал на две недели, – пробыл 7 недель и очень устал. Рад, что вернулся, и надеюсь посидеть, не «рипаясь», как говорят хохлы. В Полтаве следил за делом об убийстве Ющинского и дивился малой устойчивости и серьезности нашего т. н. образованного общества. Оно готово

пользоваться всем, чем угодно, для «драки» и сведения личных счетов.

Дрались «Толстым».

Теперь дрались трупом Ющинского. А какое им дело до Толстого, его учения; до Ющинского или до вопроса о ритуальных убийствах? Да никакого!

Кто из них серьезно изучал все эти вопросы? Сплошная предвзятость!

Будьте здоровы. Всего хорошего.

Д. Хилков

(Продолжение следует)

Виноградов В.П. Жития древнерусских святых как источник по истории древнерусской школы и просвещения (Из заметок и наблюдений в области древнерусской агиологической литературы)¹²⁵⁵ // Богословский вестник 1915. Т. 1. № 4. С. 774–796 (2-я пагин.). (Продолжение.)

–774–

Как обстояло дело в каждом отдельном пункте – мы мало знаем. Несомненно то, что каждая школа имела только одного учителя. Во всех житиях говорится только об одном учителе¹²⁵⁶. Житие преп. Сергия запечатлело этот факт на одной из своих миниатюр, которая изображает нам училище с 11 учениками таким образом: «в комнате на одной лавке сидят рядом 5 учеников с книгами; сзади них помещаются еще трое, налево от них еще двое; на правой стороне учитель объясняет урок преп. Сергию»¹²⁵⁷. Здесь мы имеем указание и на количество учеников, какое бывало у учителя древнерусской школы: по условиям обстановки занятой комнаты нормальным, по-видимому, считалось около 10 человек. Учителями бывали дьяки¹²⁵⁸, и диаконы и священники, и, наконец, монастырские старцы. Иона Новгородский учился у некоего диакона¹²⁵⁹. То же было и с Никандром Псковским¹²⁶⁰. Иосиф

–775–

Волоколамский обучался у старца Воздвиженского монастыря¹²⁶¹. У некоторых святых учителями были даже архимандриты, епископы, бояре, князья и княжны, но конечно все эти лица являлись в роли школьных учителей лишь в исключительных случаях и скорее были не столько учителями, сколько руководителями в школьном образовании того или другого лица. Например, Никодим Кожеезерский учился грамоте у настоятеля своего монастыря архимандрита Пафнутия¹²⁶². Великий князь Михаил Александрович Тверской, по житию, отдан был для научения грамоте митрополиту Феогносту¹²⁶³. Другого тверского князя Михаила Ярославича, по житию,

научила «святым книгам и всякой премудрости» никто иной, как его «святая и премудрая мати» великая княгиня Оксинья. Евфросиния, княжна Полоцкая, будучи в монастыре, берет для научения грамоте свою сестру Гордиславу. Евфросиния Суздальская, как было уже замечено, училась одновременно у своего отца, князя Михаила Черниговского и у боярина Феодора. Несравненно лучше известно сословное происхождение учеников. Здесь не наблюдается никакого различия между высшими и низшими классами общества. Ни те, ни другие не имели никаких исключительных преимуществ в деле образования. И те и другие, по-види-

–776–

мому, понесли одинаковую заботу об образовании того юношества, из которого вышли потом святые подвижники:

Феодосий Печерский († 1074 г.) был сыном служилого великокняжеского человека¹²⁶⁴

Евфросиния Полоцкая († 1173) – княжна¹²⁶⁵

Кирилл Туровский – сын богатых граждан города Турова¹²⁶⁶

Варлаам Новгородский (1193) – новгородский горожанин¹²⁶⁷,

Моисей († 1162) архиеп. Новгородский – сын богатого Новгородца¹²⁶⁸.

Алексий, митрополит Московский († 1378) – боярского рода¹²⁶⁹.

Сергий Радонежский (†1392) – от «родителей добродетельно и благоверно», причем отец его был в Ростове «един от славных бояр»¹²⁷⁰.

Стефан Пермский († 1392) – сын причетника Устюжского¹²⁷¹.

Григорий Вологодский († 1392) «от славну родителю боярского рода»¹²⁷².

Дмитрий Прилуцкий († 1392) – купеческого звания¹²⁷³.

Арсений еп. Тверской (†1409) – от благородных родителей тверичан¹²⁷⁴.

Кирилл Белозерский († 1427)¹²⁷⁵ и

Павел Обнорский (†1429) – от благородных родителей¹²⁷⁶.

Иоасаф Каменский (†1453) – княжеского рода¹²⁷⁷.

–777–

Евфимий, архиеп. Новгородский († 1458) – сын священника¹²⁷⁸.

Иона, архиеп. Новгородский († 1471) – круглый сирота, воспитывавшийся в доме богатой вдовы¹²⁷⁹.

Пафнутий Боровский († 1477) – внук татарского баскака¹²⁸⁰.

Александр Ошевенский († 1479 г.)¹²⁸¹,

Зосима Соловецкий († 1479)¹²⁸²,

Евфросин Псковский († 1481)¹²⁸³ и

Мартиниан Белоозерский († 1483) – дети крестьян¹²⁸⁴.

Макарий Колязинский († 1483) – из рода дворян Кожиных¹²⁸⁵.

Пахомий Нерехтский († 1484) – сын Владимирского священника¹²⁸⁶.

Паисий Углицкий († 1504) – от служащего человека княжеского двора¹²⁸⁷.

Иоасаф Волоцкий († 1515) – от видных великокняжеских служилых людей¹²⁸⁸.

Серапион Новгородский († 1516) – из крестьян¹²⁸⁹.

Игнатий Углицкий († 1523) – княжеского происхождения¹²⁹⁰.

Александр Свирский († 1538) – из крестьян¹²⁹¹.

Корнилий Комельский († 1537) – от знатных служилых людей великого князя¹²⁹².

У Стефана Комельского († 1542) – отец живяше у некия княгини во дворе¹²⁹³.

У Антония Сийского († 1556) – «родителя беста художеством земледельцы»¹²⁹⁴.

–778–

Гурий Казанский († 1563) происходил от меньших бояр¹²⁹⁵.

Филипп, митр. Московский († 1569) – боярского рода¹²⁹⁶

Никандр Псковский († 1581) – работник псковского купца¹²⁹⁷.

Мартирий Беленецкий († 1608) – сын знаменитого гражданина Великих Лук¹²⁹⁸

Дионисий, архимандр. Троицкий († 1638) – из крестьян¹²⁹⁹.

Елеазар Анзерский († 1651) – из купеческого рода города Козельска¹³⁰⁰

Три жития дают некоторое указание на способ, каким велось обучение грамоте. Несомненно, в древней Руси для

изучения азбуки существовали особые письменные азбуковники¹³⁰¹. Изготовлением таких азбуковников занимался Григорий Руготин, после архиеп. Казанский Гурий, сидя в темнице. Но хотя, как видно отсюда, такие азбуковники и были в продаже, однако далеко не во всех школах имелись. Житийная литература говорит нам, что на Руси по крайней мере на грани XIV и XV веков и в половине XVI века, когда явились жития Петра митрополита в редакции митроп. Киприана и Александра Свирского, обучение чтению букв азбуки шло одновременно и в тесной связи с обучением письму и состояло в том, что учитель писал буквы и слова, а ученик запоминал произношение написанного. В первом житии рассказывается, что в отрочестве м. Петр сначала «косно» учился, чем доставлял большую печаль родителям, но после усердных молитв и чудного видения с ним случилась удивительная перемена: «от того часа, елико ему учитель написоваше, отрок же вскоре изучаше»¹³⁰². Отрок Александр Свирский, огорченный своею малоуспешностью, так молится: да просветит (Господь) мне ум и очи сердечные

—779—

светом Божества своего, да подаст ми разумети учение Божественного Писания, еже учитель мне написоваше¹³⁰³.

В житии преп. Сергия Радонежского встречаем указание на наказания, применявшиеся к малоуспевавшим. Когда «учитель его с многим прилежанием учае, но отрок не внимаше и не умеяше, не точен бысть дружине своей, учащийся с ним» (т. е. отставал от товарищей) то «о сем убо много браним бываше от родителю своею, боле же от учителя томим, а от дружины укоряем»¹³⁰⁴.

Школьное обучение обычно начиналось от семи лет¹³⁰⁵, а кончалось еще в отроческих годах около 13–14 лет. Так, Стефан Пермский, уже окончив школьное образование «еще млад буде в, юности, отрок сый верстою пострижеся во чернцы»¹³⁰⁶. Евфимий, архиеп. Новгородский «спешне писания извыкше», принял пострижение около 15 лет возраста, а он окончил школьное образование, как дается понять несколько раньше¹³⁰⁷. Алексей, митроп. Московский

–780–

был отдан учиться ранее двенадцати лет, а пятнадцати лет постригся¹³⁰⁸. Митроп. Петр, в превзошедши ученьи всех своих сверстников, еще двенадцати лет ушел в монастырь¹³⁰⁹, Игнатий, бывший князь Угличский, «извык божественного писания» к тринадцати летам¹³¹⁰. Преп. Иосиф Волоколамский окончил свое школьное образование в два года¹³¹¹.

Древнерусские училища, по житиям, почти всегда являются без всяких признаков общежития, а в некоторых случаях имеются прямые указания на отсутствие последнего. Уже только что приведенный случай с Сергием, показывает, что и во время школьного учения он жил в доме родителей. В житии Ионы Новгородского сообщается, как новгородские школьники расходились по домам к вечеру после учения. Они шли всей гурьбой по улицам города и по дороге устраивали игры; по временам же не прочь были устраивать невежливые выходки в отношении встречных, в роде бросания мусора в голову и лицо. Житие сообщает, что однажды толпа школьников дозволила такую выходку в отношении к юродивому Михаилу Клопскому, который только что появился в Новгороде. Среди этой толпы был однако же один мальчик, который по своему обычаю устранился от дурной выходки

–781–

это – будущий Иона. И вот Михаил, не обращая внимания на шалунов, подошел к одиноко стоявшему Ионе, и, подняв его за волосы, предрек ему, что он будет новгородским епископом¹³¹². В житии Дмитрия Прилуцкого рассказывается одно из интересных приключений, какие бывали со школьниками, когда они направлялись из дому в школу. В одном недалеко лежавшем от монастыря св. Дмитрия селении был отрок Харитон. Когда он однажды направлялся в школу, то ему вдруг представилось множество бесов. Тот со страху повалился на землю едва живой. И так лежал на дороге, пока его не подняли проезжавшие мимо. Это происшествие имело для отрока болезненные последствия, от которых он излечился у раки св. Дмитрия¹³¹³ в какой-то праздник.

Некоторые из монастырских школ, по-видимому, имели общежития. По крайней мере, Иосиф Волоколамский во время обучения своего в Воздвиженском монастыре несомненно жил там. Кроме того, вместе с ним в монастыре жил один из его сверстников по имени Борис. Но монастырские школы имели в виду обучать грамоте не столько мирян, сколько готовящихся к иночеству. О существовании в монастырях школьного обучения

–782–

послушников свидетельствует одно место из жития того же Иосифа Волоколамского. Жизнеописатель сообщает, что «Иосифови еже в монастырь ему женам прихождение не мняшеся польза бытии». Почему же? А вот почему: «паче же мольвы вина и неблагообразию, паче же многом у него юным мнихом в монастыри учащимся, не яко сим без опаства живущим, но много соблюдение и удержание им: не попускашеся бо хождение тем, идеже хотящим, но присно назирание движением их учителем сих имети»¹³¹⁴ Почтенный издатель жития Невоструев¹³¹⁵ делает предположение, что научение, о котором здесь говорится, имело предметом не устав только монастырский, но также чтение и письмо. Основанием такого предположения ему служит, с одной стороны, факт существования множество рукописей, списанных иноками Волоколамского монастыря, а с другой, тот факт, что из этого монастыря вышло довольно учительных архипастырей и духовных писателей. Но мы имеем основания для такого предположения и в самой житийной литературе. В изданном в 1879 г. В.О. Ключевским житии Филиппа Иранского имеется прямое указание на то, что учение, на которое отдавались новоначальные иноки, включало в себя научение грамоте. Филипп, говорится здесь, «лет 15 прииде в иночество и от того времени дата его на учение великосвяту и духовну иноку именем Флавиану, зело искусну и учитель ну, божественному писанию довольну. Он же первее грамоте изучи святого Филиппа, Бог же откры ему вскоре вся божественныя писания, чтения и пения и навиче всему, яже ко спасению»¹³¹⁶. Это происходило в Вологодском Корнилиевом монастыре. Подобное же было и с Симоном Волжским (нач. XVII в.): будучи еще

работником в Соловецком монастыре он был обучен грамоте¹³¹⁷. Однако же обучение грамоте послушников было принято далеко не во всех монастырях. В некоторых из них не было своих учителей и потому, когда в них являлся человек, которого почему-

–783–

либо считали нужным обучить грамоте, то, случалось, его отдавали к стороннему учителю. Так было с Мартианом Белозерским (нач. XV в.), который, поступив в Кириллов монастырь ребенком, был отдан игуменом, преп. Кириллом для обучения грамоте «мирскому дьяку», которого дело «беяше книги писати и учити ученики грамотныя хитрости» и который «зело искусен бе таковому художеству¹³¹⁸. Равно Александр Ошевенский, быв уже грамотным, «был отдан игуменом для лучшего наказания к дьяку некоему разумну и искусну»¹³¹⁹.

Любопытен, наконец, идеальный тип отрока, по представлению житийной литературы. В то время как у других детей «обычай в детском разуме глумится¹³²⁰, устраивать игры, смеяться и веселиться, любить сладкую пищу, древнерусский идеальный отрок отличался самозамкнутостью, серьезностью и строгим аскетизмом: «со юными никакo водворялся на игры и на иная кая вещи мимотекущего света сего, смирение и тихость зело любляше, сия же паче всех возлюбив чистоту телеси и безлобия»¹³²¹. Древнерусский идеальный юноша «срамляется прочие юношеских обычаев держатися, тих некако и гладок бывает, мягку имяше мысль на воображение учимых¹³²², игры же и смехотворения, яко же есть обычай детям, ненавиद्याше¹³²³ и невнимание пустотных, ниже детей творящих игры¹³²⁴. Князь Углицкий Игнатий, по житию, в отрочестве «бяше обычаем кроток, и смирен сердцем, и молчалив в разуме, а негневлив отнюдь, на игры детские, ни царского потешения не внимаше; токмо в ум себе положи память смертную и страх Божий, како отвещати Богу, и суету мира сего ни во что же

–784–

вмени»¹³²⁵. Вместо игры, идеальный отрок предпочитает «на божественная и на церковная пения и почитания преже

иных притекати» а также «богодухновенныя книги и святых жития почитати»¹³²⁶ и «внимати к им с усердием от всея души»¹³²⁷. В отношении родителей идеальный юноша хранит «повиновение во всем», а с их стороны¹³²⁸ равно как и со стороны всех окружающих, пользуется любовью и возбуждает радость и удивление¹³²⁹; «любим бывает от всех человек добродетеля ради; родителя же дивистася о смирении и добродетели отрока и... радуяся о таком даре, благодаряще Бога»¹³³⁰. В отношении к учителю и к товарищам идеальный древнерусский отрок проявляет покорение. «Покорение же и повиновение, восклицает агиобиограф Феодосия Печерского, кто исповестъ, иже стяжа в учении своем не токмо же к учителю своему, но и ко всем учащимся»¹³³¹. Вот две цельных характеристики такого рода. Стефан Пермский «бе превзыде паче многих сверстников в роде своем, добропамятством и скоровычением смысла превосходя, и бысть отрок доброразумичен зело, успевайше же разумом душевным и верстою телеси и благодатию; к детем играющим не преставаше, иже в пустошь текущим и всеу труждающимся и тщетная гонящим не внимаше, ни водворяшеся с ними, от всех детских обычаев и нрав и игр отвращашеся. Но точию на славословие упражняйся и грамоте прилежаще, и книгам всяким вычению издався. Возрастьшу ему в детстве и во чистоте и в целомудрии, и многи книги почи-

—785—

тавшу ветхого и нового завета¹³³²... пострижеся в черньцы». Или вот цельное изображение отроческих годов Макария Калязинского. «И воспитаста (родители) и в добром наказании; егда же достигающу ему возраста, вдаху его родители в научение грамоте. Отрок же добре навыве от божественных писаний и внимаше им с усердием от всея души и обрете во святом евангелии сокровище богатства некрадома—глаголет бо: аще хочещи совершенъ бытии ... родители же, видяще его почитающа книги и сим виимающа, на игры же и на пустотныя беседы никакоже уклоняющася, и начата увещати его словесы к совокуплению брака. Он же тяжко си вмени изглаголанная ими и нача отречатися, еже никакоже хотети на совокупление брака.

Родителие же наипаче нужаста и с клятвами, еже не преслушати повеления ею повинутися их воли и предлагая ему писания от книг блаженного Иоанна Златоуста на возбраняющие браки... боголюбивый же отрок стояще молча долу главою понича, и ничто же отвечаваше точию от умиления слезы испущаше, родителие же наипаче словеса некая тяжка с гневом и яростью, аки камение, испущаше нань»¹³³³. На обучение грамоте древнерусский отрок смотрит как на дело Божие, религиозное, в котором самое главное принадлежит содействию Божию. Это с особенною яркостью видно из жития преп. Сергия, из беседы отрока Варфоломея с встречным старцем. Об этом же говорят приводимые во многих других житиях случаи чудесного научения грамоте¹³³⁴. Приведенный выше случай с одним отроком из жития Димитрия Прилуцкого, когда отроку, отправляющемуся в училище, представилось множество бесов запрещавших ему идти в школу¹³³⁵, показывает, что древнерусский отрок, представлял книжное учение, как дело чрезвычайное неприятное для нечистых духов,

—786—

как направленное против них, этих представителей всех сил враждебных Христу и христианству.

II. Внешкольное образование деятелей русского просвещения

Вне школы и по выходе из нее древнерусский юноша житийной литературы по большей части не только не оставляет, но еще с удвоенным усердием продолжает изучение «божественных писаний». Новгородский архиеп. Нифонт, например, «извыкше скорее книжное учение, нимало исхожаше с сверстники своими на игры детские, но паче прилежаше к церкви Божией и в сласть почиташе божественныя писания и внимаше умом, еже спастися и в разум истины приити»¹³³⁶. Когда отрок Елевферий, будущий митрополит Алексей, после видения «вдался в умиление», то родители так описывают его занятия в своем увещании к нему: «что так, о чадо, в сицево умиление вдался еси и отнюдь в молчание уклоняешия и всегда книгам неотлучно прилежиши и всем в поучении точию упражняешия, к нам же ни единого слова не беседеши?».

Несмотря на это увещание, «паки чудный юноша держашеся своего нелицемерного посту и на позорища нехождаше и со отроки не играше, и всяческих же кушун и глумления отбегаше, и прилежание молчанию и зельному воздержанию и пропитанию божественных писаний и всегда хожаше во умилении и с возносящим к Богу смиренномудрием»¹³³⁷. Родители Макария Калязинского, замечая в нем необычайное усердие к чтению книг, совершенно основательно пришли в опасение относительно его несклонности к семейной жизни¹³³⁸. К митрополиту Филиппу, когда он был отроком, родители «приставиша словокрасительныя неблазненные отроцы со всяцем утешением, повелевают на избранных у рядных конех ездити

–787–

с ними по часту. Он же родителей своих ради по малу сему касашеся по своему отчеству, но в церкви... со многим вниманием и скоростию послушал божественного писания, в дому же всегда в благодатныя и памятныя книги взираше, како быша прежних досточудных муж пребывания, в нихже и временное прехождение, и от того навыче духовного исправления»¹³³⁹. Стефан Пермский, по выходе из школы и до поступления в монастырь, «многи книги почитал ветхого и нового завета»¹³⁴⁰.

Начав самообразование дома, древний юноша житийной литературы продолжал его в монастыре. Характерный тип в этом отношении – замечательный деятель древнерусского просвещения св. Стефан Пермский. Св. Стефан Пермский при поступлении в монастырь нарочно выбрал именно такой, который был богат книгами: «пострижесе в черньци во граде в Ростове у святого Григория Богослова в монастыри, нарицаемом затворе близ епископы, яко книги многи бяху ту довольны суща на потребу почитания ради»¹³⁴¹. Очень естественно после этого, если среди всех других монашеских подвигов чтение книг было важнейшим и преимущественным занятием Стефана в монастыре. «Облечесе во мнишский чин, и добре потружався в иноческом житии, подвизався на добродетель... паче же всех вниманием божественных писаний,

иже много и часто почитав святыя книги и оттуду всяку добродетель приобретаая. Сице и сия трудолюбивый сподвизалец разгбением божественных писаний, рассужая желанием любомудрия, целомудрия, добре извык святыя книги и велиим прилежанием в них поучаясь, всем сердцем взыскав Бога и его сведений, сего ради мног разум от Бога подасться ему в божественном писании»¹³⁴². И это чтение не было у Стефана обычным в то время начетничеством, чуждым сознательно-критического отношения набором фраз и мыслей. Это было тщательное изучение содержания письменных памятников. «Прилежно имеяше, говорит с

–788–

явным изумлением агиобиограф Стефана, обычай почитати почитание книжное, и не бедно учение рад (sic) умедливая по ученьи, но до дондеже до конца по истине уразумеет о коемждо стисе словеса, о чем глаголет, ти тако протолковаше»¹³⁴³. Мало того, недовольствуясь усилиями собственного рассудка, Стефан ревностно искал помощи от тех собратьев по монашеству, которые подобно ему предавались изучению книг. Он вступал с ними в самые близкие сношения и рассуждения. «Аще видяше мужа мудра и книжна и старца разумнична и духовна, то ему совопросник и собеседник беяше и с ним соводворяшеся и обнощеваше и утрениваше, распытая ищемых скоропытне»¹³⁴⁴. Любознательность Стефана была поразительна. «Притча разумна не гонзняше от него и толкова, и не удобь ведомое взыскаемо бе и уведаемо от него и всяку повесть божественную восхотяше слышати, словесе же и речи и поученьи исповести, и старческих не отступаше жития, яже святых отец подражая, всегда почиташе, яко оттого большему разуму навикаше... Подвизаше бося день от дне... Прежде бо всех вхожаше в церковь на молитву, и после всех излачше; слуха же своя умно преклоните о чистых повестех и учительных словес и сими просвещашеся убо на большее ему добролюбие и на большее веданье возводим»¹³⁴⁵. Научная ревность инока Стефана, повела его к изучению греческого языка и греческой письменности. «Желая же большего разума, яко образом любомудрия изучеса и греческой грамоте и книги греческия

извыче добре, почитае я и присно имеяше я у себе»¹³⁴⁶. Очень возможно, что Стефан был начитан и в книгах светских научно-серьезного содержания¹³⁴⁷, как можно заключать из общей характеристики его жизнеописателя. «Чудный дидаскаль, исполн мудрости и разума, бе измлада научился всей внешней философии, книжной мудрости и грамотной хитрости»¹³⁴⁸.

В то же время он предпринимает научные труды в
–789–

виду миссионерских задач в отношении Пермских. «И изучися сам языку Пермскому, и грамоту нову Пермскую сложи и азбуки незнаеми счини, по предложенную (sic!) Пермского языка, яже есть тебе, и книги Русские на Пермский язык преведе и преложи и переписа... И бяше умея глаголати трем языки, также и грамоты три умеяше, яже есть: Русския, Гречески, Пермски»¹³⁴⁹. Научные наклонности Стефана делали его образ жизни и мысли настолько отличными от таковых же окружающей братии и что «мнози, простая чадь, житию его доброму зазираху»¹³⁵⁰. Сделавшись епископом, правителем Перми, он ревностно трудился над воспитанием новых деятелей просвещения, устроив для этого своего рода школы. В этих школах он между прочим направлял учеников¹³⁵¹ на дело расширения пермской письменности, «писати научая их пермския книги; сам, помогая им, переводяше со русских книг на пермския книги и сия предает им». И заботы Стефана не были «тщетны: и так оттоле друг другу учаху грамоте и от книг книгу переписующе, умножаху исполняющей».

В духе св. Стефана трудились над самопросвещением и другие подвижники, жившие ранее и позднее его.

В Печерском монастыре преп. Нестор знал инока Дамиана, «почитающа с прилежанием святыя книги»¹³⁵² а Никита Затворник настолько усердно «прилежаше чтению и учению», что пренебрег важнейшим монашеским подвигом – молитвою¹³⁵³. Книги имел и, следовательно читал, также инок Григорий. У него было настолько богатое собрание книг, что о нем узнали на стороне и некоторые из злонамеренных людей пытались было их украсть¹³⁵⁴. Авраамий Смоленский подвизался в монастыре, «богодухновенныя книги и святых

жития почитая»¹³⁵⁵ и «мыслию вспоминая Антония, Илариона, Евфимия, Савву, Феодосия, и из

—790—

всех любя часто почитати учения преподобного Евфрема великого вселенная учителя и Иоанна Златоуста и Феодосия Печерского, бывшего архимандрита всея Руси, иже в святых богодухновенных книгах жития их и словеса приходя и унимая почиташе день и ночь, яко делолубивая пчела вся цветы облетаючи и сладкую себе пищу приносящи и готовящи»¹³⁵⁶. Описывая труд Авраамия по собиранию книжных сокровищ, агиобиограф его не может удержаться от сильных образов. «Яко же кто наречен быт в воеводы от царя, то не вся ли собирает храбрыя оружники тако стати крепко урядившеся на противныя с Божией помощью наступити и победити, тако и сей таковому дару и труду божественных писаний прилежа и почитая, како бо корабль своея души с Божией помощью съблюсти»¹³⁵⁷. Большой книжной начитанностью отличался и игумен монастыря, в котором жил Авраамий: «бе бо и сам игумен хитр божественным и вся сведый и преходя яже мнози сведят и никто же смея пред ним от книг глаголати»¹³⁵⁸. Зосима Соловецкий, по сказанию агиобиографа, старался «от чтения книжного учиться житию добродетельному и монашеским подвигом¹³⁵⁹... прилежаше божественных книг чтению, и отсюда наипаче острейша ума сотворяет, прочитае же и святых мужей жития и преподобных отец словеса, и дивляшеся пачеестественному их житию, похваляя тех благоразумие и добронравие, благодарствоваше же Бога, иже на толику высоту жития вознесшаго их, моляшежеся и сам ревнуя, житию их, по стопам жизни их последовати, и тако весь светел ум свой соделовает, и готов уже по стопам преподобных отец ходити. Наказует же и братию к ревности святых жития, сказуя им коегождо изрядных исправления, оваго целомудрие похваляя, онаго же и целомудрию дивляшеся, и другого кротость ублажаше, иного же беззлобию чюдяшеся, и иного же смиренномудрие в высоких добродетелех величая и другого крайнее послушание блажаше, иного же

—791—

пощение, иже паче естества, похваляя. Иного же многу терпению доводяше, и тако особно коегождо святого добродетель повидуя, на ревность возбуждает тех совесть, и тако добре подвизаются и на лучшая преуспевающе день денне»¹³⁶⁰. Пафнутий Боровский «во время зимы молитве множае прилежаше и чтению и мрежей плетей»¹³⁶¹. То же делали и другие иноки. В житии Пафнутия рассказывается, как один молодой послушник, выйдя однажды из монастыря, прельстился красотою женскою и пал, «потом же возвратися в келью отца и обрете его прилежаща чтению; возведь же очи свои отец видево его отврати лице свое и рече...»¹³⁶² Иные из иноков не только сами читали, но и другим повествовали прочитанное, и такого рода беседы только и дозволялись между братьями Пафнутьева монастыря. Пафнутий, по словам жития «велико опасение и ревность имяше; аще кто и мало кроме божественного писания начинаше глаголати, не точно не слышати хотяше, но и от обители изгоняше»¹³⁶³. То же строго наблюдалось и Кириллом Белоозерским в его монастыре: «аще кто и глаголати хотяше, но ничто же ино, разве от писаний на пользу прочим братьям, паче же иже писания не ведущим»¹³⁶⁴. Ученику своему Мартиниану Белоозерскому, когда тот окончил обучение грамоте у учителя, Кирилл прямо повелевает «книгам поучатися»¹³⁶⁵. Иосиф Волоколамский так тщательно изучил книги своей библиотеки, что под старость, лишившись зрения, мог по памяти находить в книге нужное место. «Коему брату повелеваше когда прочести книгу свою себе, и брату аще медленно повелеваемого прочестися слова искушу в книге грубостию повелевает книгу к себе принести, яже прием и разгнув, абие обретаеши искомое слово, яко внутренними очима зрящу и в затворении книзе искомое. Внешнии бо ему очи, якоже и патриарху Исааку, не видиста»¹³⁶⁶. Ревностно сам изучая книги, Иосиф к тому же

—792—

руководил своих учеников. «Иосиф свои ученики воспитываше учением и напояние наказанием», отчего многие «беша у него явишася подвижницы велиции, имеющие разум писания, от них же множайшии произведены быша на

начальства во ина обители, не только во игумены и архимандриты, но и на епископския престолы возведены быша, явившемся им искуснем в начальствах»¹³⁶⁷. Житие называет даже по имени одного из учеников Иосифа – Бориса, который «Иосифовым сказанием от Божиих книг питаем беаше и познавая добродетели блаженства».

В Белоозерском монастыре преп. Ферапонта монахи трудились между прочим «инии книги пишуще, друзии же книгам учахуся»¹³⁶⁸. В монастыре Александра Свирского чтение книг одобрялось и поощрялось наравне с такими монашескими трудами, как молитва. Сам Александр «имяше обычай по вся нощи обходить вся келлии, идеже живяху братия, хотя уведати коегождо житие. И аще слышит коего молящася или книги прочитающа... о таком прославляше Бога»¹³⁶⁹. Преп. Павел Обнорский подвизался в монастыре «нощию же и денно закону Господню по вся часы поучаяся и словеси священными выну себе напаяя»¹³⁷⁰. А в своем поучении братии тот же святой увещевал: «не ленимся, братие, разгнем убо книги и прочтем жития святых отец, да увемы пребывание благого их жития. Колика ими быша исправления, колико смирение и измождение, како тихостию и житием чистым пожиша, бдением и молитвою, с покаянием многим и слезами»¹³⁷¹. И на смертном одре преп. Павел завещал «прочее время (после церковного богослужения) в келиах молиться, в безмолвии и немятежно пребывающе, и божия книги день и ночь почитати, внимающе рукоделие свое и молитвам, и потщавающеся каждо на службу свою....»¹³⁷² и вседушевно подвизается о своем

–793–

спасении, помышляюще жития святых»¹³⁷³. Евфросиния Полоцкая так любила чтение книг, что молилась: «Господи помилуй, еще же за все имение мое имею книги сия, ими же утешается ми ся душа и сердце веселит»¹³⁷⁴. Евфросиния Суздальская не только сама ревностно изучает «божественное писание», исследуя при этом различные богословские вопросы, но и читает сестрам монастыря и их поучает¹³⁷⁵.

Необходимые средства книжного просвещения – книги создавались здесь же в монастырях, чрез переписку.

Перепиской книг занимался преп. Никон Печерский. Жизнеописатель Феодосия Печерского рассказывает, что преп. Никон и Феодосий «многожды» проводили вечера таким образом: «великому Никону сидящу и делающу книги, и блаженному (Феодосию) въскрай того сидящи и прядущу нитие, еже на потребу каковому делу»¹³⁷⁶. В том же житии сообщается, что «един от братии, именем Иларион, бяше и книгам хитр писати и по вся дни писаше в кельи у блаженного отца нашего Феодосия, оному же псалтирь уста поющу тихо и рукама прядущу волну или кое ино дело делающу»¹³⁷⁷. Евфросиния Полоцкая не только сама переписывала книги но и делала то же посредством наемных писцев. Когда она перешла в помещение при церкви св. Софии, то, по словам жития, «подвижнейши подвиг постнический восприимати, и начат книги писати своими руками, и наем емлющи, требующим даяше». О Стефане Пермском агиограф замечает, что он «непразден же присно пребывание, но делаше рукама своима всегда трудолюбне, и святыя книги писание хитрей гораздо и борзо, и послушествуют книги его многая, яже и до сего дня, яже суть трудове его»¹³⁷⁸. Этот свой труд Стефан не оставил и в Перми; напротив он широко развил его, составив из новокрещенных целый штат переписчиков. «Учащих ся грамоте, елицы от них извыкоша святым книгам и в

–794–

тех разбираше; овых в поп поставляйте, овых же в дьяконы, другия же в подьяки, чтецы же и певцы, пение им перепевая и перелогая и писати научая их Пермския книги, сам спомогая им, переводяше с Русских книг на Пермския книги, и сиа предасть им... Итак оттоле друг друга учаху грамоте и от книг книгу преписующе умножаху, исполняющее»¹³⁷⁹. Усердие самого Стефана было поразительно, какъ видно изъ дальнейших слов агиобиографа «Дело же бе ему: книги писаше, со Русских переводя на Пермския, но и с Греческих многожды на Пермския, и не малу болезнь имея, о сем прилежаше, овогда убо почиташе святыя книги, овогда же переписоваше; то бо бе дело ему присно, тем и в нощех многожды без сна пребываше и бдение повсегдашня сътворяше, дню же множицею

непразден пребывше, овогда убо тружашеся еже в делех руку свою»¹³⁸⁰. Елеазар Анзерский «трудом вящим предаешся, овогда книги писаше, овогда же коленопреклонения многа творяше, овогда же дрова секий, и возяше на хребте своем»¹³⁸¹. Занимался перепискою книг и преп. Кирилл Белозерский. В житии его рассказывается, что, проходя послушание на поварне в Симонове монастыре, он однажды вследствие трудности этого послушания стал молить Богоматерь, чтобы его перевели на другое дело. Богоматерь исполнила молитву Кирилла. В это время «помысли архимандрит некую книгу писати. И сего ради блаженному Кириллу повелевает от поварни изыти в келию и тамо книгу писати. Якож услыша Кирилл, отъиде в келею, разсудив яко пречистая его не презрит, но прошение его прият, и тамо також подвизашеся в писаниях и молитвах и нощных коленопреклонениях. Но не толико ему бяше умиление, елико егда в поварне бяше. Тем же паки пречистую Богородицу моляше даровати ему умиление, еже прежде имяше. По мале же убо настоятель паки в поварню посылает его братиям службу совершати. Кирилл же рад бысть, яко сия услыша и иде.... в поварню»¹³⁸². Книги

—795—

составляли единственное имущество Кирилла. Когда некий Феодор подослал воров, чтобы ограбить святого, то святой сказал Феодору: «веру ими, чадо Феодоре, ничто же ино не имею в жизни своей, разве ризы сия, яже на мне видиши и мало книжиц»¹³⁸³. Биограф Паисия Углицкого († 1504 г.), замечая о трудах преподобного по переписке книг в Макариевском Калязинском монастыре, указывает даже, что одна из переписанных им книг была творением Григория Богослова, «и та книга и до сего дни во обители преподобнаго Макария в Калязине»¹³⁸⁴. Насколько переписка книг была обычном делом в древнерусских монастырях, свидетельствует житие Михаила Клопского, в сообщении о первом появлении святого в обители Клопской. «Бысть во обители оной священноинок именем Макарий, имеяй келию близ храма святых Троицы; сему Макарию случися месяца июня 23 день на память святых

мученицы Агрипины, заутреннюю службу совершати в церкви егда прииде время девятыя песни, ему же покадившу братии, иде в келии своей кадити, яко близ бе церкви; егда же прииде к келии, и обрете ю отверзту; он же удивися, яко преже заключен ей сущи, и вшед обрете некоего во иноческа облечена сидяща и пред ним свещу горящу, сидящему же пишущу Деяния святых апостол»¹³⁸⁵. Очевидно, Макарий занимался перепиской книг так часто, что все необходимые для письма принадлежности находились у него всегда наготове. В монастыре, по-видимому, приобретенная любовь к «деланию книг», побуждала некоторых иноков продолжать ревновать об этом деле и по поставлении на архипастырские кафедры. Таковы напр. были Игнатий еп. Ростовский и Моисей архиеп. Новгородский. В краткой повести о преставлении Игнатия сообщается, что «егда вложиша и (тело его) в гроб» то «даша ему свитки, ихже списа в животе своем пресвитеры и диаконы, и простре руку и прият, яко жив»¹³⁸⁶. Моисей Новгородский «собра многи писца книжныя, начат переписывати книги

–796–

святых». Примеру русских иерархов следовали иерархи из греков. Митрополит Киприан «в своем селе митропольством в Голенищеве ... книги своею рукою писаше. И многия святых книги с греческого языка на российский переложи и довольна списания к пользе нам остави»¹³⁸⁷.

Книги, которые служили источником просвещения, называются везде: «божественное писание», или «святых книги», редко просто «писания» или «книги». Несомненно, с понятием «божественного писания» у древнерусского книжника соединялось представление о всей совокупности древнерусской письменности, глубоко проникнутой религиозной точкой зрения, религиозным складом мышления и религиозными сюжетами¹³⁸⁸. Мы не имеем сколько-нибудь твердых свидетельств древнерусской житийной литературы о пользовании книгами научного и общеобразовательного характера. Можно утверждать лишь, что древнерусские книжники имели некоторое представление о более совершенном, греческом способе образования. Кроме уже ранее приведенного места¹³⁸⁹ из жития

Евфросинии Суздальской, об этом свидетельствует характеристика самого себя автором жития преп. Иоасафа Каменского: «поселянин есмь, говорит он, извития словес не ведущий, ни решения притчам не навывший, ни от философ учившийся, грамотикии и риторикии никогда же прочитавший»¹³⁹⁰.

В. Виноградов

(Окончание следует)

**Иоасаф [Шишковский], иером. Преп. Исидор
Пелусиот как толкователь Св. Писания¹³⁹¹ //**
**Богословский вестник 1915. Т. 1. № 4. С. 797–834 (2-я
пагин.). (Окончание)**

–797–

III. Экзегетика преп. Исидора Пелусиота

Самое главное в Писании, по Исидору, – это его смысл, и кто ищет смысла в Писании, тот уподобляется купцу, ищущему дорогого бисера¹³⁹² в то же время Исидор требует от экзегета особых нравственных качеств. Высота Священного Писания, рассуждает Исидор, его божественное достоинство и душеспасительная польза требуют от приступающего к объяснению его нравственной чистоты. Толкующий Слово Божие без должной нравственной высоты и чистоты уподобляется человеку, пометающему бисер пред свиньями, или тем безумцам, которые раз ушедши от ереси и обратившись к истинному учению, опять предаются прежнему безумию и тем делаются подобными псам, возвращающимся на свою блевотину (2Пет.2:22)¹³⁹³. Поэтому, приступающий к изъяснению Священного Писания должен подготовиться к сему, очистив сердце свое и изгнав из себя страсти и пороки¹³⁹⁴. Как «слабый глаз не может пристально смотреть на солнечный круг», так точно и «нечестивый ум не в состоянии уловить себе что-нибудь на пользу» из Слова Божия¹³⁹⁵. Толкователь Свя-

–798–

щенного Писания должен иметь «язык степенный и ясный, а сердце благочестивое и благоговейное»¹³⁹⁶.

Толкование Слова Божия есть искусство. Необходимость толкования Священного Писания вытекает уже из того, что в нем есть неудобопонятные места. В этом обстоятельстве Исидор видит устройство мудрого попечения Божия. Наличие непостижимых мест в Писании – дело мудрости Божией, ибо если бы в Писании все было ясно, то этим устранялась бы естественная надобность и стремление к какому-нибудь исследованию и человеку не к чему было бы приложить свое

размышление. В Писании нужны ясность и темнота. Ясным объясняется темное, а когда некоторые места кажутся темными, то это полезно, ибо оно смиряет гордость ума человеческого¹³⁹⁷. Нужно различать, кроме того, постоянное неудопостижимое и совершенно непостижимое. Различие между ними то, что постижимое легко уловляется, а неудопостижимое требует многих усилий для своего уловления; совершенно же непостижимое, как вовсе неуловимое, причиняет только труд пытающемуся проникнуть в его глубину¹³⁹⁸. К таким непостижимым местам Писания относится тайна, о которой «таинник Павел» писал: «велия благочестия тайна». Но эта тайна неудопостижима, замечает Исидор, «не потому, что она совершенно незнаема, но потому, что для всякого непостижима, так как превышает всякого слова и разума»¹³⁹⁹. Толкование необходимо еще и потому, что оно «все сказуемое нам представляет в выражениях более ясных и слушатели овладеваются им, как звуками лиры». Для привлечения внимания слушателей необходимо вести «исследование не о чем-нибудь обыкновенном и коротко сознанном, но о неизвестном для многих, и когда очевидна мудрость ведущего речь, то этим возбуждается в слушателях вождение, потому что не слишком обыкновенное привлекательно»¹⁴⁰⁰.

Исидор указывает некоторые правила толкования Священного Писания. Прежде всего экзегет должен заботиться

—799—

о том, чтобы свой способ мышления и чувствования не навязывает священным писателям – апостолам и пророкам. Он должен сам «следовать за Писаниями, а не указывать им путь, и не по собственному изволению навязывать им смысл Этого требует правильность толкования. Неправильно же толкующий Священное Писание подвергает опасности свою душу¹⁴⁰¹. Грех осмеливающихся перетолковывать Св. Писание по-своему выше всякого оправдания и извинения, потому, что извращающие Слово Божие соблазняют слушателей и отступают от воли Законодателя¹⁴⁰². Священное Писание, говорит Исидор, очень часто перетолковывается и искажается,

однако же истина, заключающаяся в нем, препобеждала, препобеждает и будет препобеждать ложь¹⁴⁰³.

Элементарными и самыми необходимыми правилами экзегеса Исидор считает ясность и краткость. Сам Пелусиот строго придерживается этих правил, так что в данном случае его писания существенно отличаются от писаний его учителя Златоуста, толкования которого характеризуются обширностью и пространностью. В целом ряде писем Исидор выставляет себя сторонником ясной и краткой мысли. Слово тогда достойно удивления, говорит он, когда богато мыслями и при краткости имеет всю полноту¹⁴⁰⁴. Если нужно изложить только мысль, то слово пусть будет кратко; но если требуется и доказать, то необходимо слову как растянуться в длину, так избегать всякого излишества и тождесловия¹⁴⁰⁵. Краткость, ясность и истина – совершенства речи, недостаток же ее – ложь, многословие, неясность¹⁴⁰⁶. Пример краткой, ясной и простой речи дает нам одно Слово Божие, которое, несмотря на свою краткость, тем не менее превосходит многие «мнимые учения», отличающиеся своею пространностью и красноречием¹⁴⁰⁷. «В рассуждении словесности, говорит Исидор, желания людей

—800—

различны. Одним нравится аттический слог, другие увлекаются эпическим, третьи – трагедией, четвертые – комедией. Кто притом одобряет слог Платона, кто сильную речь Демосфена. Вкусы всех здесь разнятся, так как писанное этими мудрецами творилось для славы. Священные же глаголы отличаются ясностью, потому что все занимающиеся земледелием, искусствами и другими житейскими делами получают пользу от краткости и ясности¹⁴⁰⁸. Ясность и краткость в Писании необходимы еще и потому, что Бог давал закон немощным, имеющим нужду в словах человеческих. Правда, Господь позаботился и о мудрых, ибо в свои ясные Божественные уроки... скрыл, как некие сокровища, учения столь таинственные, что самые мудрые и ученые люди приходят в недоумение от глубины мыслей и часто не могут проникнуть в непостижимость премудрости»¹⁴⁰⁹. Если само Священное Писание отличается ясностью и краткостью, то и

толкование его должно следовать тем же правилам. Толкование Слова Божия должно быть без всяких околичностей. «Ясность требует многих слов, а краткость немногих». «Срастворение ясности с краткостью» должно составлять задачу всякого толкования¹⁴¹⁰. Вместе с тем толкование должно быть строго обоснованным, ибо бездоказательность толкования дает повод к смеху и неуважению к самому Св. Писанию¹⁴¹¹. А потому для избежания суемудрого толкования и предохранения себя от губительных заблуждений и ересей Исидор советует при истолковании Священного Писания руководствоваться указаниями святых мужей и следовать символу веры, установленному на Никейском, соборе, ибо сей собор по внушению Божию изрек истинные догматы¹⁴¹². Сам Исидор, как уже сказано, верно следовал своим превосходным правилам экзегетики: толкования его ясны, кратки, строго обоснованы и доказательны¹⁴¹³.

–801–

Преподобный Исидор находит два вида смысла в Св. Писании. Он различает в Писании смыслы: а) буквальный, прямой, или открытый¹⁴¹⁴ и б) сокровенный¹⁴¹⁵ или умозрительный.¹⁴¹⁶ Но в понимании Св. Писания он предоставляет свободу каждому. Тот или другой смысл в Писании, то или другое понимание его, по Исидору, зависит от умственного и нравственного состояния толкующего: одно и тоже место Священного Писания для одних людей покажется простым, незамысловатым, а для других – непостижимым, таинственным. Это потому, пишет Исидор, что в Слове Божиим «прикровенный смысл существует для людей грубых, а открытый – для людей ума тонкого»¹⁴¹⁷. Умозрительное разумение Писания особенно полезно для тех которые мало упражнялись в умозрении.¹⁴¹⁸

Какими же методами, способами пользовался преподобный Исидор при толковании Священного Писания, к какому из двух вышеуказанных нами направлений в области экзегетики он принадлежал? Если судить по его происхождению, по месту жительства, то можно заключить, что он принадлежал к Александрийской мистико-аллегорической школе. На деле же

оказывается другое. В письме к некоему пресвитеру Валентиану Исидор осуждает тех, которые неумело пользуются аллегорическим методом при истолковании Священного Писания. Отвечая на вопрос Валентиана: «почему Закон повелел, чтобы прокаженные и другие больные невольными болезнями были вне священного стана», Исидор говорит: «не одобряешь ты, кажется, тех, которые вызывают читателей на умозрение. Думая о себе, говоришь ты, что они премудрее Писаний, и слова Божия перелагая во что угодно, во многом обманывают слушателей. А я не могу ни их винить, если обещают что либо мудрое, ни тебя, против воли, принуждать отыскивать иносказательный смысл, но защищу дело прямо. Ты спрашивал: почему Законодатель прокаженным и больным другими произвольными болезнями узаконил быть вне

—802—

священного стана? Выслушай вкратце, собрав воедино свой ум (таинства природы непозволительно обнародовать ясно), что узаконил это, сдерживая невоздержание родителей, налагая узду на сластолюбие, и назначая меру плотских общений. поскольку многие сходятся, когда непозволительно, и от неблагоприятного общения рождаются тела нечистые и гнусные; то Законодатель позаботился, чтобы сего не было. Но что наибольшее наказание налагается сим не на рожденных, а гораздо более на родивших, это, я думаю, знает всякий: ибо родившиеся и не почитают, может быть, сего наказанием; потому что привычка уничтожает ощущения наказания; родившие же терпят неисцелимое наказание, видя изгоняемыми из священных собраний тех, о которых бы желали, чтобы они были лучше их самих. И для одних облегчается бедствие тем, что страдание их произвольно; а другим причиняется несносное мучение сознанием того, что детские болезни суть знамение произвольного их невоздержания».¹⁴¹⁹ В другом месте Исидор не соглашается с теми, которые под облакающимися в мягкие ризы (Мф.11:8) аллегорически понимают, как сохраняющих правила подвижничества, и толкует эти слова в прямом смысле, ссылаясь на Св. Писание. В письме к монаху Кратону Исидор по этому поводу пишет: «что носить мягкие, тонкие и

доброцветные одежды не значит сохранять правило подвижничества по Богу, спроси об этом Иоанна Богослова, описывающего хитон Господень; и он скажет тебе: «бе же хитон Его нешвен, свыше исткан есть» (Ин.19:20). Далее он приводит некоторые места из книг Нового Завета, где «облечение в одежды» понимается в прямом смысле. «Кому неизвестна, пишет он, малоценность той одежды, какую употребляли бедные Галилеяне, которым особенно нравилось таковое одеяние, сотканное с некоторым искусством? Попроси сведений у божественного Матфея, извещающего об Иоанне Крестителе, и даст тебе такой ответ: «сам же Иоанн имяше ризу свою от влас велблуждь» (Мф.3:4). Смотри также, как велемудрый и богоносный Лука изображает кичливость Иродову, и порицает одежду, в которую он был облечен

—803—

(Деян.12:21). В мягкие одежды одеянные, говорит он, живут в домах царских (Лк.7:25), но не отличаются одеждой, достойными духовного брачного чертога. Посему, если вожделеваешь оно, малоценностью одежды подражай Богу нашему Иисусу, потому что роскошь в одежде — знак здешней изнеженности, а не горней светоносности».¹⁴²⁰ Отсюда видно, что Исидор не чуждался в принципе аллегорий при истолковании Священного Писания. Однако, нужно сказать, он пользовался ими немного и там, где это только требовалось необходимостью, стараясь избегать иносказательного смысла в истолковании Слова Божия.

Приведем несколько примеров аллегорического толкования Священного Писания у Исидора. В письме к Лампетию, объясняя, почему Иаков при рождении держался за пята Исава (Быт.25:26), Пелусиот говорит, что этим прикровенно обозначалось то, «что ум в чистоте созерцающий Бога (ибо сие и значит Израиль) попирает пятою страсти чревоугодия. А сие и исполнилось на Иакове и Исаве. Когда Едом выказал нетерпеливую алчность, и честь первородства соделал рабом снеди»¹⁴²¹ в том обстоятельстве, что Иаков был обложен «кожицами козлячими» своею матерью (Быт.27:16) преп. Исидор видит указание на безгрешность Господа и Спасителя нашего,

безпорочно «приявшего на Себя грешное наше естество и умертвившего в Себе его немощи. Ибо сие означает обложение мертвыми кожами; потому что Господь не оставил уже в естестве ничего козлищного, достойного поставления ошуюю и суда, но умертвил земные уды его, и Отцу, алчущему всегда нашего спасения, принес любимую им снедь, а нам источил в Себе неотъемлемое благословение».¹⁴²² Значение титла, положенного на кресте Господнем, Исидор понимает, как символ того, что страдания Спасителя и его смерть были совершены «не за одну только Иудею, но и за всякую эллинскую и варварскую страну».¹⁴²³ Слова притчи Спасителя о сеятеле: «ово убо сто, ово же шестьдесят, ово же

—804—

тридесят» (Мф.13:8). Исидор понимает, как образы «девства воздержания и честного брака». Эти же слова, по мнению Исидора, могут означать так же «обучение души, служение тела и раздаяние денег. Ибо, поясняет он, спасти душу лучше служения, совершаемого посредством тела, равно как и самого раздаяния денег; потому что первое бывает соединено с трудами и пролитием пота, а второе выполняется с помощью приобретаемого совне».¹⁴²⁴ Исидор опровергает мнения тех философов, которые слова апостола Иуды — «звезды прелестные, им же мрак тьмы во веки блюдетсЯ» (1:13) — толкуют в прямом смысле и под звездами разумеют собственно звезды, считая их за разумные существа. Он говорит, что речь здесь идет о человеческих злых поступках, взятых под образом блуждающих звезд. «У писавшего послание, говорит Исидор, толкуя это место, идет речь о людях, которых падения неизвинительны, а не о звездах и облаках, волнах и деревьях, которые писатель представляет в пример, обвиняя людей, что они по произволению терпят то же, что те имеют по естеству. Ибо как облацы безводни, гонимые ветрами, и дрeвеса безплодна, о которых сказано, что дважды умирают (12), не будут наказаны, да и волны не вспенивают своя стыдения, как неразумные и лишённые чувства; так и звезды, называемые блуждающими, не наследят мрака, наследят же оный люди, согрешающие по произволению; люди сии суть как

бы блуждающие звезды, совратившиеся с пути прямого и идущие путем ему противоположным; почему им блюдется мрак, то есть не звездам, а людям, потому что у Апостола, как сказал я прежде, идет речь, не о звездах, или облаках, или волнах, но о людях, впадших в распутство и кичливость, и своим обращением причиняющих вред сближающимся с ними».¹⁴²⁵ Слова Спасителя: «да будут чресла ваша препоясана» (Лк.12:35), по толкованию Исидора, означают то, что нужно связать похотливые пожелания и воспрянуть мыслью к бодрствованию, воздерживаться от гнева, ревности, непозволенной любви и

—805—

быть готовым «делать все, только бы проводить жизнь свою по Божественному Закону».¹⁴²⁶ 20-ый стих 93 псалма – «да не прибудет тебе престол беззакония, созидай труд на повеление» – по мнению Пелусиота, нужно понимать, как «молитву святых душ, которые подвизаются там (т. е. на небесах за исповедание и молитвенно взывают к Богу». Далее Исидор дает такую перефразировку указанных слов: «да не возвысится престол беззаконных пред Тобою, Господи, вопреки повелению твоему налагая на нас труды, как с преподобными отроками поступил вавилонский мучитель, или как со святыми мучениками эти губители и защитники идолов».¹⁴²⁷ Слова Спасителя: «аще око твое и рука твоя соблажняет тя» (Мф.5:29–30) Исидор толкует так. «Оком и рукою десною всеблагий Христос наименовал близость к нам друзей и преданных нам за их благорасположение искренно содействовать, назвав именами тех членов, которыми приводим в исполнение, что нам приятно. Посему как скоро кто-либо из них делается виновником соблазна, погрязает в каком-либо грехе, который и нас подвергает укоризне, и ему приносит безчестие, надлежит отсечь такового; иначе и ты, подобно ему делаясь вредоносным, утратишь телесную чистоту, сообщив свой недуг тем, которые не заражены еще подобными страстями».¹⁴²⁸ «Мехами ветхими (Мф.9:17), по взгляду Исидора, Господь назвал тех, которые «согнили в ветхости и отвергли новую благодать».¹⁴²⁹

Как видим, аллегорическое толкование у Исидора иногда теряет свой специфический характер и имеет скорее смысл нравственно-тропологический. Таких толкований у него немало. Упоминаемые в книге Песнь Песней (6:7) «шестьдесят цариц» (ἑξήκοντα εἰσι βασιλίσσαι) – это души, трудящиеся ради царствия: «восемьдесят наложниц» (ὀγδοήκοντα παλλακαὶ) – это души, удерживаемые от худого страхом наказания: юнот, им же несть числа, (καὶ νεάνιδες ὧνοῦκ ἔστιν ἀριθμός) – это души, хранящие целомудрие и рев-

–806–

нующие о правде по каким-либо мирским предлогам, души, которые исполняют, что должно, не потому, что возделывают царствия, и не потому, что боятся суда, но чтобы не лишиться богатства, или славы, или какой-либо почести. «Едина голубица совершенная» (μία ἐστὶ περὶ στερὰ μου, τελεία μου) – это верховный собор святых, делающий доброе ради самого добра, собор, который исполняет, что должно, не ради мзды, не ради наказания, не по какому-либо житейскому предлогу, но из угождения Богу».¹⁴³⁰ «Подобаше тебе вдати сребро Мое» (Мф.25:27), по толкованию Исидора значит: «тебе надлежало засвидетельствовать и показать неукоризненную жизнь. Ибо явно, что привести доброе дело к концу зависит не от того, кто говорит, но от того, кто слушает, как дает видеть нелицеприятный Христов приговор».¹⁴³¹ Слова пророка Амоса: «наг побегнет в той день» (2:16) Исидор также толкует аллегорически, причем здесь особенно ясно виден переход аллегорического толкования Исидора в нравственно-тропологическое. «В таинственном и прикровенном смысле, говорит он, сим изречением означает тот, кто во всем точен, не вдается в излишества, не причастен тяготам плоти, не имеет никакого препятствия к восхождению отсюда, но легким и удобно отрешающимся удаляется от смертной тины и окрыленным переходит в жизнь нетленную».¹⁴³²

Преподобный Исидор в толковании Священного Писания не чужд образов, или типов. Типическое толкование у него имеет самую тесную связь с аллегорическим. Так, например, непостижимое соединение двух ипостасей во Христе Исидор

видит в угле горящем, взятом клещами пророком Исаиею (6:6).
В угле, толкует он, Исаия

—807—

видел божественную сущность: «клещами представлялась соединенная с нею (т. е. с божественною сущностью), от нас заимствованная, безгрешная плоть». Прикосновение же угля к устам Исаии символизировало очищение грехов пророка и «всего человеческого естества; потому что, поясняет Исидор, неизреченное единение Слова с человечеством боголепно подъяло грехи всего мира»¹⁴³³. Под образом «непраздных и доящих» Господь, по мнению Исидора, разумел души тех, «которые чреваты Божественною любовью, но не осмеливаются свободно изречь и породить исповедание веры в Бога, и твердо стоят за оное, приобрели же детское и несовершенно понятие о Божием долготерпении, и не имеют в виду твердого упования наград, но угрозами, или нападениями приведены в расслабление и лишили себя будущего»¹⁴³⁴. Так же аллегорически Исидор толкует и некоторые слова Спасителя в пророчестве о разрушении города Иерусалима и храма, которое он думает отнести к последнему дню (Мф.24:16–18). «Сущие во Иудеи да бежат в горы» — означает, по толкованию Исидора, — «утвердившиеся в благочестии да имеют в виду вышнее прибежище, ограждаясь своим исповеданием». «Иже на крове, да не сходит взять, яже в дому его» — это тот, «кто пренебрег настоящий свой дом, поправ всякое здешнее жилище, стал высок по жизни и изгнал из себя вселившиеся в нем страсти. Тот, продолжает Исидор, да не увлекает за собою ничего такого, ни боязни, ни нерадения, ни тщеславия, ни пристрастия к богатству», ибо «все это есть схождение с высоты». «Иже на селе, да не возвратится взять риз своих» — это значит: «кто сошелся ветхого человека и отрешился от плотского, тот да облачается в человека нового, который обновил его в познание Божие и очистил от тины»¹⁴³⁵. В письме к чтецу Тимофею Исидор дает такое объяснение онемению Захарии. «Онемение Захарии, говорит он, произошло не от ужаса, потому что сему иерею, в чистоте служившему таинствам, обычны были и

—808—

Богоявление и видение Ангелов. Напротив того, под образом сего молчания разумелось умолкновение Закона. А что от молчания и неплодства и старости родился глас, то сим, как думаю, означается, что от обветшавшего, состарившегося, неплодного по непослушанию принявших, писанного закона предварительно произошли пророчества о Христе, а потом от него же произошла и Матерь Христова»¹⁴³⁶. Жезл ореховый, который видел пророк Иеремия (Иер.1:11), по толкованию Исидора, есть «изображение священства, в котором видимое и наружное, и, как сказал бы иной, первоначальное есть нечто вяжущее, суровое и имеющее вкус острый, а сокровенное и внутреннее постоянно, твердо и имеет силу укреплять. Посему и многотрудное в священстве надлежит переносить мужественно и наград за оное ожидать ревностно»¹⁴³⁷. Толкуя Мф.3:12 – «ему же лопата в руке Его, и отребит гумно свое», Исидор говорит: «гумном именует Господь вселенскую Церковь, в которую собирает всю жатву человечества, а лопатой называет правдивый суд, который, определяя приличное каждому место, подобных соломе предаст на сожжение»¹⁴³⁸. Подобные образы встречаются у Исидора, правда, не очень часто. В некоторых из них он противоречит сам себе, так как дает произвольное толкование некоторых мест Священного Писания. Это потому, что он не был вообще склонен к аллегорическому толкованию и делал это в случаях необходимых, давал же предпочтение историческому методу в экзегесе.

Понятно отсюда, как Исидор понимает пророчество. Пророчество, по Исидору, есть возведенное чистым божественным умом ведение будущего, но «срастворенного с настоящим». Истинное пророчество то, которое не только имеет своим предметом будущее, но и настоящее. Такое пророчество доставляет пользу слушателям, ибо дает сведения как о текущих, так и о будущих событиях. Поэтому-то Исидор вооружается против тех, которые относят весь Ветхий Завет ко Христу и тем отрицают

–809–

историческое его значение. Поступая так, эти лица, по мнению Исидора, давали возможность язычникам и еретикам строить обвинения против христиан. Прилагая ко Христу не о Нем сказанное, рассуждает Исидор, они тем самым бросали тень подозрения и на то, что толкуется непринужденно. В действительности же в Ветхом Завете не умолчено вовсе о Христе, но и не все сказано о Нем. Нельзя было, например, о Христе, говорить таким людям, которые просили: «сотвори нам боги» (Исх.32:1); но нельзя было также умолчать о Нем «для обличения тех Иудеев, которые не будут верить, и к твердой надежде тех, которые уверуют»¹⁴³⁹. В письме к чтецу Тимофею преп. Исидор подробно раскрывает эту мысль. «Божественная и пречистая Сила, говорит он, – источник премудрости, начало, причина и корень всякого разумения и всякой добродетели» – премудро, выше всякого слова и всякой похвалы вложила в древнейшие писания предречения о будущем. То, что могло служить образом будущих благ, Божественная Премудрость или только очерчивала линиями, или же раскрашивала черты образа светлыми и живыми красками. «Из сего-то произошло две великие выгоды: первая, что изрекаемое и древним не казалось странным, и не смеялись они над этим, потому что из сказанного могли извлекать нечто полезное, а вторая, что потомки постигают непреложность пророчества». Взирая на премудрое дело Божественной благодати, и толкователи прообразований должны объяснять, если возможно, все без натяжки, если же нельзя, то не объяснять, дабы не подать повода Иудеям и эллинам к обвинению в искажении смысла Писания и приложения ко Христу чего-либо унижительного. Отсюда Исидор выводит следующее правило толкования некоторых мессианских пророчеств. При толковании пророчеств о Христе экзегет должен все унижительное либо обходить, либо относить к человеческой природе Христа, к Его вочеловечению. Все же высокое он должен относить к божественному достоинству Христа, «если же что сказано в рассуждении совершившегося в

–810–

то самое время», то нужно «соглашаться, что о сем именно изречено сие, и не делать неприличных натяжек»¹⁴⁴⁰.

Итак, по взгляду Исидора, исторический элемент в пророчестве необходим, пророчеству свойственно говорить не только о будущем, но изображать и настоящее¹⁴⁴¹. Для пояснения этой своей мысли Исидор указывает на 72 (греч. 71) псалом. Слова 71 псалма: «прежде солнца пребывает имя Его» (17 ст.) Исидор толкует так. «Псалом надписан о Соломоне, но мало относится к Соломону, большею же и самую важную частью – ко Христу; по смыслу, представляющемуся с первого взгляда, кажется, что воспевают он Соломона, а по смыслу более точному и глубокому – Того, Кто в действительности миротворец. И пророчество служило как самым великим утешением для живших тогда, так превосходнейшим утешением для родов будущих. Ибо выражениями: «прежде солнца пребывает имя Его; и прежде луны рода родов (5 ст.), и всем прочим, что сверхъестественно, боголепно и превышает относящееся не только к человеку, но и к горним силам, воспет Христос. А сие: «помолятся о нем выну» (14 ст.), сказано о Соломоне. Посему не будем думать, что пречистая Премудрость чрез Пророков просто предвозвестила будущее ведение, но, срастворяя будущее с настоящим, когда услышим, что унижительное и чуждое божественному пришествию Спасителя, не подумаем, что сие о Нем непременно сказано; и, напротив того, величественно, приличное одному Божественному достоинству не признаем сказанным о Соломоне, конец жизни которого не был неукоризнен»¹⁴⁴².

Это стремление Исидора сохранять в пророчестве исторический элемент иногда переходит у него в желание некоторые мессианские пророчества понимать в исключи-

–811–

тельно буквально-историческом смысле (*in sensu literali*)¹⁴⁴³, как он это делает с благословением Иакова (Быт.49:1). Иаков, по толкованию Исидора, в своем благословении сыновей описал им только то, что уже произошло с ними, но не сообщил ничего об их будущем. В двух письмах к некому Леониду Пелусиот указывает причины сего. «Иаков, пишет Исидор, давая

обещание сказать будущее и описывая сыновьям, что уже было с ними, поступал не вопреки обещанию; но Божий перст коснулся его чувства, и повелено ему было сохранить приличное молчание. Ибо, предположив говорить сынам о будущем от них по Божью домостроительству воплощении, впал в забвение замышленного им, еще не сбывшееся заменив прошедшим. Тебе, сказано было ему, как приобретающему сердце достойное столь великого таинства, по справедливости вверено и ведение оно, они же не будут иметь одинакового с отцом благочестия»¹⁴⁴⁴. С другой стороны, некоторые пророчества, напр., пророчество Моисея «о пророке от братии» – «пророка вам воздвигнет Господь Бог» (Деян.3:22) – Исидор всецело относит к Господу Иисусу Христу, а не к Иисусу Навину, то есть, толкуя это пророчество в таинственно-прообразовательном смысле, а не в буквально-историческом. В письме к грамматiku Офелию он приводит семь доводов в пользу своего толкования. «Во-первых, говорит Исидор, вдохновенный Богом Моисей изрек сие по избрании Иисуса. Во-вторых, если бы сын Навина превзошел Моисея, то утверждаемое Иудеям было бы, вероятно, хотя и не истинно; если же был он гораздо ниже Моисея, то мнение это оказывается вовсе неосновательным. В-третьих, Иисус ничего не присовокупил к закону, но управлял по его постановлениям. В-четвертых, если бы шла речь о сыне Навина, надлежало бы сказать не: «воздвигнет», но: «воздвиг». В-пятых, должно было бы сказать: «будет же всяка душа, яже еще не послушает Пророка сего». Сказав же: «Пророка «онаго» Моисей отстранил сего, то есть сына Навина. В-шестых, почему Иудеи к Иоанну, рожденному после мно-

–812–

гих поколений, посылали с вопросом: «Пророк ли еси? и отвеча: ни» (Ин.1:22), потому что хотя был он Пророк, но Пророк не тот? В-седьмых, почему по пришествии на землю Спасителя, видевшие чудеса Его говорили: «Сей есть воистину Пророк» (Ин.6:14)¹⁴⁴⁵?»

Цель истинного пророчества – сообщить ведение. В словах пророка Исаии: «раскуют мечи своя на орала» (2:4) Исидор видит «ясное пророчество» о том, «что орало мира, то есть

божественная проповедь о Христе, укротит браннолюбивые страны, и оружия порока переменятся у них в полезные для жизни орудия земледелия»¹⁴⁴⁶. Отсюда видно, что пророчества мессианские Исидор относит не только ко Христу, но и к другим событиям и лицам Нового Завета. Различие исторического от пророчесственного особенно нужно отличать в пророчествах при истолковании. Это важно в целях правильного экзегеса: сказанное исторически, нужно понимать «благоразумно и изреченное пророчесственно – в умозрительном смысле, насильственно не превращая и ясно исторического в умозрение, и что должно понимать умозрительно – в истории, но тому и другому приспособляя пригодный и сообразный смысл». Впрочем, если «пророчество содержит в себе и историю» и если к нему «удобоприложимо умозрение непринужденно, то должно им пользоваться и в том и в другом смысле»¹⁴⁴⁷. Ведение будущего в пророчестве обусловливается соответствующим нравственным настроением. Сыновья Иакова, как сказано, не получили от отца предсказания о своем будущем, потому что у них не было «сердца достойного столь великого таинства», и они не обладали «одинаковым с отцем благочестием»¹⁴⁴⁸.

Таков взгляд преподобного Исихаста на пророчество. Не трудно видеть, что в этом взгляде он уже много уделяет внимания исторической стороне Священного Писания в этом отношении он поступает, как истинный ученик Антиохийской школы и ее видного представителя – св. Иоанна

–813–

Златоуста, которого Исидор так почитал. В беседе на 46 псалом св. Златоуст говорит: «иное в Писании должно понимать так, как сказано, а иное в смысле переносном. Иное же нужно принимать в двояком смысле – чувственном и духовном». И ученик следует за своим учителем. При первом же знакомстве с творениями преп. Исихаста сразу делается ясным и очевидным тот метод, которому он следует в своих толкованиях Слова Божия. Исидор берет фразу, оперирует над нею, то вдаваясь в филологический разбор текста, анализируя толкуемые слова, то поставляя данную фразу в связь с предыдущим и последующим текстом Священного Писания, то есть выясняя положение ее в

контексте, то, наконец, сличая и подтверждая ее и выражающуюся в ней мысль другими местами Писания или выдержками из трудов светских писателей, – словом, делая историко-грамматические экскурсы для объяснения рассматриваемого из Священного Писания места. При изъяснении отдельных изречений, говорит Исидор, необходимо поставлять их в связь и доискиваться оснований, «потому что слепы те толкования, которые лишены оснований»¹⁴⁴⁹. «Изречения, требующие большого изыскания и продолжительного исследования, рассуждает Исидор, уясняются не указанием на них, но доказательством». Необходимо также «изложение предварительных и околичных, понятий и доказательство, чтобы истолкование их могло сделаться ясным»¹⁴⁵⁰. Ясно, что во всех этих случаях Исидор придерживается буквального, грамматического метода толкования Слова Божия, отступая, однако, от той крайней буквалистики, которая была свойственна некоторым последователям Антиохийской школы и приводила к печальным результатам (например, экзегетика Феодора Мопсуэстийского). Приведем для примера несколько мест грамматического толкования Священного Писания у преп. Исидора.

Грамматический метод толкования Слова Божия у Исидора виден уже там, где он старается объяснить отдельные термины, слова и выражения Священного Писания, при-

–814–

чем дает объяснения с филологической точки зрения иногда очень обстоятельные. Так, при толковании вопросного места из книги Иова: «еда на высоких живый (ναῖων) не призирает»? (22 гл. 12 ст.) – Исидор дает филологический анализ слова «ναῖων», указывая на созвучное ему «ὁ νεῶς» или «ὁ ναὸς» – храм и производя параллельно этому сходный процесс генезиса слова «οἰκεῖν» от «οἶκος»¹⁴⁵¹. Объясняя Иса. 6, 10: «да не когда узрят очима своими, и ушима услышат» преп. Исидор останавливается на слове «да не когда» (μήποτε). Выражение: да не когда (μήποτε), по мнению Исидора, употреблено здесь в смысле выжидательном, выражающем «надежду на послушание». «Речение: да не когда (μήποτε), говорит он,

показывает здесь не отъятие слуха, но надежду на послушание». Такое толкование данного слова Исидор подтверждает другими местами Священного Писания и даже словоупотреблением у Филона. «А в удостоверение, продолжает он, что в таком значении берется сие речение, послушай, что говорит Иудейский народ о Спасителе: не сего ли «ищут фарисеи убить? Се не обвиняся глаголет, и ничесоже ему не глаголют: еда како (μήποτε) разумеша князи, яко сей есть Христос» (Ин.7:25–26). У мудрецов, одним из числа которых почитается Филон, в обычае речение «да не когда» (μήποτε) ставить вместо речений: «может быть» (ἰσως) или «со временем» (ἐσθ' ὅτε). Ибо вероятно, не без причины вместо: «может быть» употреблено сие: «да не когда». Если же желаешь иметь на сие свидетельство и богодухновенного мужа, то послушай, что пишет Павел: «рабу же Господню не подобает свариться, но тиху быти ко всем, учительну, незлобиву, с кротостию наказующу противные: еда како (μήποτε) даст им Бог разум» во спасение (2Тим.2:24–25). И здесь, поясняет Исидор, сказано: «еда како» вместо: «со временем, может быть и скоро»; ибо выражает надежду на покаяние, а не отъятие покаяния. Да и в другом месте написано: «обличи друга, еда аще (μήποτε) не сотворил» (Сир.19:13). Ибо если так разуместь будем пророческое изречение, то сохранится приличное понятие о Боге, определяющем совершить, что Ему свойственно»...¹⁴⁵²

–815–

Чтобы выяснить изречение евангелиста Матфея о Пресвятой Деве Марии – «и не знаяше ея, дондеже роди Сына своего» (1:25) – и отклонить соблазны Иудеев, которые ссылались на данное место для выражения того мнения, что «обрученный с Девой имел с нею общение» после рождения Христа, преп. Исидор разбирает значение слова «дондеже» (по-гречески «ἕως») в смысле «всегда» и указывает на те места Священного Писания, в которых это слово «ἕως» употребляется в подобном значении (Быт.8:9; Быт.8:12; Пс.46:41; Пс.109:1).¹⁴⁵³ Приводя слова апостола Павла: «даде им Бог дух умиления, очи не видети, и уши не слышати, даже до днешняго дне» (Рим.11:8), Исидор останавливается на двух выражениях:

«даде» (ἔδωκεν) и «дух умиления» (πνεῦμα κατανύξεως). «Даде», и «предаде» говорит он, по законам и словоупотреблению Священного Писания означают: «оставил» и «попустил». Для доказательства правильности своего толкования Исидор ссылается на Св. Писание. Так «Павел, пишет он, о воздающих божественное чествование идолам говорит: «предаде их в страсти безчестия» (Рим.1:26), то есть, оставил в страстях, предоставил им. Ибо тем, которые поклонялись твари вместо Творца, возможно ли было не утратить познания естества и не погрязнуть в чуждых для естества грехопадениях? И еще сказал: «предаде их в неискусен ум, творити неподобная»; потом объясняет самого себя Апостол и говорит: «исполненных всякия неправды, злобы, лихоимания» (28:29). Посему, замечает Исидор, если были исполнены, то как же их предаде? Заметь точность слововыражения. Не сказал: предал тех, которые исполнятся, но говорит: оставил исполненных, подобно какому-нибудь доброму пастырю, который овец, одержимых заразительною болезнью, гонит из стада, и некоторым образом предаёт волкам». «Дух умиления» (κατανύξεως) Исидор переводит в смысле «изумления» и «поражения», так как слово «κατανύξεως» происходит от глагола «νύττειν», что значит «прободать» (τίτρωσκειν), «поражать» (πλήττειν), по сказанному: копием ребро Ему прободё («ἔνυξεν» – Ин.19:34). «Итак, продолжает Исидор, поскольку умилисть (νύξαι)

–816–

значит поразить (πλήξαι), то, вместо: быть пораженным, справедливо сказано: быть приведенным в умиление. Потом Апостол, объясняя слово: умилил, а именно, что оно значит: поразил, сказал: «очи не видети» и «уши не слышати».¹⁴⁵⁴ В другом месте, объясняя, что значит «слово» (λόγιον) на персях иерея (Исх.28:15), он говорит: «λόγιον» имеет не одно и то же значение. Но когда ударение стоит на первом слове (λόγιον), означает речение, когда на втором (λόγεϊον), значит то, что узаконено было возлагать на перси первосвященнику, то есть святилище, или дом, или храм слова».¹⁴⁵⁵ В IV, 129 Исидор, объясняя монаху Стратигию слова апостола: «всяк грех, егоже

аще сотворит человек, кроме тела есть, а блудяй, в свое тело согрешает» (1Кор.6:18), порицает тех, которые считают что слова: «в свое тело» (εἰς τὸ σῶμα) равносильно: «телом» (διὰ τοῦ σώματος). Для доказательства своей мысли он предлагает десять способов толкования выражения «εἰς τὸ σῶμα». Слова ап. Павла о Сыне Божиим: «перворожден всея твари» (Кол.1:15) преп. Исидор толкует исключительно грамматически. Он говорит: «слово πρῶτότοκος, если ударение на втором слоге, означает перворожденного, а если на предпоследнем, то первородившего. И это в точности знаете наипаче вы, читатели Омира (письмо адресовано грамматiku Офелию), потому что у него первородившая названа «πρῶτότοκος». Посему есть основание, лучше сказать, необходимо должно, разуместь, что и здесь богомудрый Павел в таком смысле употребил слово: и не тому, что создан Он первым в твари (да не будет сего!), учит тот, кто называет Его «сиянием славы» и «образом ипостаси» Отчей (Евр.1:3); а напротив того, что Он первородил, то есть, создал тварь, так что, если удержать ударение на третьем слоге, будет он «πρῶτοῦόνος» (первородивший), а не «πρῶτογενής», (перворожденный), «πρωτόκτιστος» (первоздатель), а не «πρῶτόκτιστος» (первозданный). Если же слово «рождение» взято здесь вместо слова «тварь», то никто да не дивится сему, потому что и в другом месте говорится: «Бога рождашаго тя оставил еси»

—817—

(Втор.32:18) и: «Аз рех: бози есте и сынове Вышняго еси» (Пс.81:6).¹⁴⁵⁶ В 111, 243 преп. Исидор пытается объяснить значение названия жена – «γυνή» (Быт.2:23). «Жена, объясняет он, названа так от плодоношения. «Сия наречется жена, то есть плодоносящая, яко от мужа своего взята», который делает ее плодоносящею. Ибо муж, сочетаваясь с девою, делает ее женою, то есть, плодоносящею. Почему и родители называются плодоносящими. А утверждающие, что наименование жены (ἡ γυνή) взято от слова τὰ γυῖα, т. е. члены, не заслуживают и внимания; потому что, как члену и части противопоставляется целое и все, так жене муж, то есть земледелателю, сеющему и возделывающему женственную ниву (отчего, думаю, и мужем

называется, потому что человек есть имя общее мужу и жене) противопоставляется земля, засеваемая и делающаяся через то плодоносною». Выражение книги Исход (12:11) – «снесите е со тщанием» Исидор толкует так: «тщание есть действие еще прежде действия, почему люди достойные одобрения называются тщательными и противопоставляются негодным». Дальше Пелусиот приводит место из Исократ, где худые люди противопоставляются тщательным. «В этом, продолжает он, ручается Исократ, когда пишет Демонику. «тесные связи с людьми дурными расторгает и краткое время, а с людьми тщательными (σπουδαίοι) не разорвет и целый век».¹⁴⁵⁷ Это определение Исидором слова тщание (σπουδή), как «действие раньше действия» (πράξις πρὸ πράξεως), по замечанию Rosenmüller'a – блестящее; оно свидетельствует об умении преп. Исидора разбираться в тонкостях лингвистики.¹⁴⁵⁸ Объясняя пресвитеру Артемидору слова Псалмопевца: «душа его в живот его благословится» (48:19), Пелусиот пишет: «сие, сказанное о человеке порочном, значит следующее: будут о нем говорить доброе, то есть, хвалить, прославлять, ублажать его; потому что слово: благословение (εὐλογία), исходя от слов: говорить доброе (τὸ εὖ λέγειν), указывает на добрую молву. поскольку многие, по превратности суждения своего о делах людей, которых

–818–

справедливо было бы жалеть и оплакивать, хвалят и ублажают за то, что изобилуют богатством и наслаждаются, живя роскошно, хотя бы учинили тысячу худых дел, и не помышляют, что в скором последствии времени понесут за то наказание, но имеют в виду настоящее наслаждение. Их то превратное осмеивая суждение и порицая их за то, что не только не укоряют согрешающих, но в угождение им притесняют самую добродетель, Псалмопевец сказал: «душа его в животе его благословится». Если же сказано: в животе, то сим дается знать, что по смерти подвергнется наказанию, ибо на сие указывают последующие слова: «внидет даже до рода отец своих» (Пс.48:20). Входящий же не в ничтожество войдет, как думают некоторые, но будет заключен в такое место, в котором

именно «даже до века не узрит света», потому что вместе с хвалившими его содержим будет в вечной тьме, терпя наказание за все им сделанное». ¹⁴⁵⁹

Филологические тонкости в толкованиях преп. Исидора доходят до того, что, по его мнению, на перемену смысла имеет влияние перемена даже одной буквы или замена ее другой. В этом отношении особенно характерно письмо Исидора к Ориону, где он толкует последнему слова апостола: «возбранивающих жениться и удаляться от брашен» (1Тим.4:3). Опровергая мнение тех, которые в приведенных словах апостола видят противоречие и обвиняют апостола в том, что он «не овладел выражением», поставив в связи слово «удаляться» с словами «возбранивающих жениться» Исидор замечает: «но смотри, не произошла ли как ошибка в одной букве или в черте, и должно читать: «возбранивающих жениться» держатися (ἀυτέχεσθαι или: ἔχεσθαι вместо ἀπέχεσθαι) брашен. Церковь же, поясняет он, как женитьбу почитает честною (Евр.13:4), так не гнушается и брашен; но не повелевает также и держаться, уделяет же и браку и брашным среднее место»... И далее приводит некоторые места из Священного Писания, в которых, по его мнению, перемена одной буквы может влиять на смысл текста. «А что нередко одна буква, продолжает он, перемененная в дру-

–819–

гую, или опущенная, или прибавленная затрудняет смысл сказанного, видно сие из того, что сказано в деяниях Апостольских: «аще (εἰ) же дух глагола ему или Ангел (Деян.23:9), и в послании к Евреям: «аще (εἰ) убо совершенство левитским священством было (Евр.7:11). Посему частица: аще (εἰ) значит: поскольку (ἐπεὶ), смысл усекается и делается противоположным тому, что намерен был сказать Апостол. И в словах: «супружнице присный (γυνήσιν συζύγῃ) (Флп.4:3), можно читать: «присная» γυνήσιν), прибавив или приписав, но не произнося букву: иота. И в книге Притчей: «последи имать ходити нижайший белильного (ὑπέρου) древа» (23:31). Что за имя это слово: ὑπέρου? Не сказал приточник: наг или совершенно наг, как ὑπέρου, как должно было бы сказать, если

словом сим указывается или на белильное дерево, или на верхний терем (ὑπέρῳου); напротив того, сказал: нажайший. И сказанное в Псалме: будет (ἔδται) в тишину, то есть, в тихом и весеннем состоянии, изменено так: ста (ἔδτη) в тишину (Пс.106:29). И еще в словах: «Господь потоп населяет (κατοικίει), и потоп укротится, сказано: населяет (ἀκτοικίει), а не вселит (κατοικίδει), как думают некоторые, подобно сказанному: вселяет (κατοικίζει) неплодов в дом (Пс.112:2), и Господь вселяет (κατοικίζει) единомышленные в дом (Пс.67:7), и: «Ты, Господи, единого на уповании вселил (κατῳκίσας) мя еси (Пс.4:9); ибо слово: οἰκίσαι имеет иное значение»¹⁴⁶⁰. Примеров грамматического толкования у преподобного Исидора можно перечислить не мало¹⁴⁶¹.

Так широко пользуется преп. Исидор Пелусиот грамматическим методом в своих толкованиях. Обращает на себя внимание то обстоятельство, что во всех исследуемых местах Священного Писания, даже ветхозаветных, преп. Исидор имеет дело с греческим текстом, зависит от него. Это наводит на мысль, что Пелусиот совершенно не знал еврейского языка или же, если и был знаком с ним, то немного и недостаточно. Учитель преп.

—820—

Исидора, св. Иоанн Златоуст, также пользовался греческим переводом LXX-ти, которому он отдавал предпочтение и преимущество перед всеми другими переводами. Так, напр., по поводу неточности тех переводов, в которых слово «Дева» (Ис.7:14) переведено словом γυναίκα (женщина), Златоуст говорит: «мы наперед скажем, что семьдесят толковников по справедливости перед всеми прочими заслуживают большее вероятие». И далее указывает причину такого своего доверия к переводу LXX-ти: «ибо, продолжает он, те переводчики переводили и после пришествия Христова, оставаясь Иудеями, а потому можно справедливо подозревать, что они сказали так больше по вражде и с намерением затемнили пророчество. Семьдесят же, которые за сто или более лет до пришествия Христова таким большим обществом приступили к сему делу, свободны от всякого подозрения; они и по времени, и по

многочисленности, и по взаимному согласию преимущественно заслуживают вероятия»¹⁴⁶².

Приведенные примеры толкования преп. Исидором Слова Божия имеют характер чисто-текстуальный, грамматический. В них он является верным учеником Антиохийской школы. То же влияние сказалось и в его исторических толкованиях, в пользовании при толковании историческим методом. Как грамматический, так и исторический метод в толковании Слова Божия был следствием стремления антиохийцев к простейшему, буквальному толкованию Священного Писания. Исторические толкования Исидора тем лучше и ценнее, что он глубоко вникает в дух Писания, совершенно правильно понимает значение в истории священных событий, священных лиц, прекрасно оценивает их психологию, душевные состояния и переживания их, – все это дает ему возможность разбираться в тонкостях языка, отдельных выражениях и оборотах речи и правильно освещать библейские события. Нередко он как бы предугадывает повод к написанию того или другого изречения Священного Писания. Он правильно может ориентироваться в событиях и фактах, давая им очень остроумное и, конечно, правильное, или, как он сам вы-

–821–

ражается, «выразительное» освещение¹⁴⁶³. К тому же большая осведомленность как в библейской, так и в гражданской истории, делает его исторические толкования весьма удачными.

Что преп. Исидор держался часто исторического метода толкования, видно уже из того, что он толкует не только отдельные тексты и изречения Священного Писания, но и целые события как Ветхого, так и Нового Завета, причем для ясности некоторых событий он сравнивает их с другими аналогичными им событиями¹⁴⁶⁴. Укажем несколько примеров исторического толкования Слова Божия у Исидора. В письме к диакону Исидору Пелусиот дает исторический комментарий к словам Деян.28:15: «даже до Аппиева торго корчемниц». Он говорит: «сказанное Лукою в апостольских деяниях означает некоторые места перед Римом; и на одном из них, как вероятно,

находилось какое-то изображение Аппия, почему называлось оно торгом его, как и до ныне места, на которых поставлены изображения царские, называются: торг такого-то; а под корчемницами, на языке Римлян называемыми «labernae», разумеются какие-то гостиницы»¹⁴⁶⁵. Объясняя, почему судилище в Афинах называлось Ареопагом, Исидор говорит: «потому, что там, как говорят, понес наказание Арей; а слово паюс значит возвышенное место, ибо судилище это было на некотором холме, от чего у иных правители некоторых селений или местечек называются пагархами»¹⁴⁶⁶. Причины появления надписи на Афинском Ареопаге: «неведомому Богу» (ἀγνώστῳ Θεῷ) (Деян.17:23), по Исидору, были чисто исторические: «одни утверждают, что, когда Персы ополчились на Элладу, Афиняне послали гонца Филипида к Лакедемонянам просить вспоможения; почему на Проенейской горе явившееся видение Пана, хотя обвиняло Афинян в небрежении к нему, однако же обещало помочь. Потому Афиняне, одержав победу, соорудили капище и написали: «неведомому Богу». Другие го-

–822–

ворят, что Афины посетила язва и попалила их в такой мере, что не щадила и самых тонких тканей. И как, совершая служение мнимым своим богам, не получали никакой пользы, то размыслив, что, может быть, какой-либо иной Бог, которому они не воздавали чествования, наслал язву, построив капище и надписав: «неведомому Богу», и принося жертвы, немедленно были уврачеваны»¹⁴⁶⁷. Слова апостола Павла: «слава и честь и мир всякому делающему благое, Иудею же прежде и эллину» (Рим.2:10) Исидор относит к историческим личностям – Мелхиседеку, Иову, Корнилию, которых можно назвать эллинами «не как идолослужителей, но как людей благочестивых, которые ведут жизнь по закону врожденному, и без Иудейских обрядов сохраняют все относящееся к благочестию»¹⁴⁶⁸. Для выяснения слов Деян.19:35 – «τίς γάρ ἐστιν ἀνθρώπων δς οὐ γινώσκει τὴν Ἐφεσίων πόλιν νεωκόρον οὖσαν τῆς μεγάλης Ἀρτέμιδος καὶ τοῦ διωπετοῦς» Исидор приводит интересные сведения, касающиеся верования эллинов. Делатели истуканов, сообщает он, чтобы внушить молящимся

страх и должное почтение к кумирам, распускали молву о том, будто они посланы Дием (т. е. Зевсом), а потому они и выше произведений рук человеческих. Об одном из таких кумиров и говорится в Деян.19:35.¹⁴⁶⁹ Но бывало и так, передает Исидор, что самих делателей истуканов, чтобы никто не мог сказать, что истукан сделан человеческими руками, изгоняли или убивали. Это доказывается происшедшим в Александрии египетской. Когда при Птолемеях художники изваяли статую Артемиды, их пригласили поужинать на яме, покрытой настилкой

–823–

из листьев, куда они и провалились¹⁴⁷⁰. В ответ на просьбу диакона Исидора объяснить ему Данииловы седмины Пелусиот приводит целый ряд хронологических данных, объясняющих это место. Он говорит, что с 20-го года царствования Лонгимана (года построения храма) до конца царства Персидского прошло 113 лет; далее царство Македонское продолжалось 294 года, Римское – в царствование Августа – 43 года, Тиберия – 22 года, Гаия – 4, Клавдия – 7. В восьмой же год царствования Клавдия среди Иудеев начались волнения, затем война с Римлянами и, наконец, при Нероне – плен¹⁴⁷¹. Толкуя слова пророка Иоиля; «кроткий да будет храбр» (Иоиль.3:11), Исидор пишет некоему Синесию: «кроткого Писание соделывает храбрым, когда предпринимается что-либо против Бога», и далее свое толкование он поясняет историческими примерами. «Так возставило Писание, продолжает Пелусиот, Моисея против соплеменников. Так побудило Финнееса пронзить совершающих беззаконие. Так Давида вооружило на филистимлянина; так внушило Петру возревновать и употребить в дело нож, когда ополчились Иудеи на Господа мира»¹⁴⁷². Образное выражение Писания – «нага и объявлена» (Евр.4:13), по мнению преп. Исидора, имеет историческое происхождение. Оно взято «велемудрым Павлом с жертвенных животных, приводимых на заклание. Как они, рассуждает Исидор, по снятии с них кожи, обнажаются от всякого видимого покрова, и в них явным делается расположение сокровенного внутри, так и в великий день Господень откровение неизвестных и неявных дел наших

обнажит их»¹⁴⁷³. Таких примеров исторического толкования у преп. Исидора можно найти немало¹⁴⁷⁴.

Нередко св. Исидор при толковании некоторых мест Священного Писания вдается в топографические и географические подробности и в этом, следует заметить, он обнаруживает большую осведомленность. Для уразумения некоторых тонкостей в Писании Исидор прибегает к

—824—

указанию нравов и обычаев целых народов, а также и индивидуальных качеств и особенностей характера отдельных личностей¹⁴⁷⁵. Отсюда его толкования дышат естественностью и весьма тонкою проницательностью. Для уяснения некоторых мест Священного Писания преп. Исидор берет образы из повседневной жизни, истории и даже естественных наук¹⁴⁷⁶ и часто приводит примеры не только из христианской и ветхозаветной жизни, но и вообще из истории и языческих народов¹⁴⁷⁷. А трудность изречений Писания, особенно догматического характера, заставляет его обращаться для ясности их понимания за сравнениями даже из языческой мифологии¹⁴⁷⁸.

Итак, историко-грамматический метод толкования Священного Писания очень развит у преподобного Исидора Пелусиота, и в этом, как видно, большое сходство его с св. Златоустом. Но есть еще одна черта в толкованиях св. Исидора, которая роднит его и еще более связывает с последним — это нравственно-практический характер его многих экзегетических писем. Все вообще письма Исидора дышат неподдельною сердечностью, простотою, любвеобильным отношением к тем, к которым они были адресованы; почти все они наполнены нравственно-практическими советами. Такой характер его писем обуславливался, без сомнения, моральными нуждами его совопросников. С другой стороны, он желал научить каждого почерпать свои убеждения и жизненные правила из самого Божественного Откровения и в нем получать силу и оружие для борьбы со всеми врагами веры и нравственности. Исидор преследовал одну цель в своих толкованиях — привести слушателей к благочестию и святой жизни, научить их

посредством наставления в божественных делах необходимым истинам, догматам веры и нравственности. Такой метод толкования Слова Божия, помимо св. Златоуста, характеризует и экзегетику Оригена, свв. Киприана и Афанасия Александрийского. Ориген,

—825—

впрочем, исходил из других оснований в применении морального метода в толковании Писания: нравственный смысл у него тесно связан с аллегорическим, или идеальным, и применение его выходило из свойственного всем александрийцам стремления придать священному тексту смысл аллегорическо-мистический, в противовес буквалистическому экзегесу антиохийцев. У последних же, особенно у св. Златоуста, нравственный метод толкования Слова Божия был следствием его стремления возвысить нравственность современного ему общества чрез указание нравственного идеала практического христианства, поскольку этот идеал начертан в Божественных письменах. Учителю подражал ученик. Так, объясняя смысл слов пророка Исаии: «научитесь добро творить» (1:17), преп. Исидор говорит: «поелику многие, любомудрствуя на словах, обличаются делами, потому что, пред всеми повторяя непрестанно божественные изречения, в тайне делают непозволительное, то сказано: «научитесь добро творить». Ибо хорошо говорить не поступая притом право, не только оказывается чем-то суетным и пустым, но и возбуждает смех в людях степенных»¹⁴⁷⁹. Толкуя слова книги Притчей: «всяк муж является себе праведен» (21:2), Исидор дает подробную характеристику психологии человека, который «составляет мнение о своей нравственности не потому, что любит правду, но потому, что применяет себя к держащимся еще менее правды». Это происходит, говорит Исидор, оттого, что люди не вникают в божественные заповеди «и не по их правилу благоустроят свою жизнь, но измеряют свое поведете нерадивых ближних»¹⁴⁸⁰. Слова Законодателя: «аще узриши ося врага твоего падшее под бременем, да не мимоидеши е, но да воздвигнеши е с ним» (Исх.23:5) Исидор толкует исключительно в нравственном смысле. Он говорит, что в этих

словах Законодатель не столько имеет попечение о животных, сколько о людях. «Враг, пришедший поднять падшее животное, без сомнения вступит в беседу с врагом и скажет: там подними ты, а я подниму

—826—

здесь. Беседа же есть предпочтение примирения и путь, ведущий к дружбе. Посему Божественная тишина постаралась достигнуть трех прекрасных целей: первой, чтобы животное не погибло, второй, чтобы не потерпел убытка владелец, и третьей, чтобы враги примирились и стали друзьями»¹⁴⁸¹. Закон запрещал прокаженным и «другим страждущим произвольными болезнями» входить в священные ограды, по мнению Исидора, наказывая их родителей за невоздержанность, ибо «законодатель изгнал из священных оград рождаемых от нечистых общений, чтобы, если не добровольно, то невольно уцеломудрились и принуждали себя жить честно, так как наказание переходит на рождаемых ими»¹⁴⁸². Толкуя Исх.23:3: «нищего да не помилуеши на суде», Исидор замечает, что Моисей так говорит, не безчеловечию научая, но удерживая от худого, чтобы нищеты не употребляли во зло, мешаясь в чужия дела. Если же запретил миловать нищего, борющегося с невнимающим ничему зверем — бедностью; то тем паче обуздал ненасытность богатых»¹⁴⁸³. Говоря о том, что не должно творить «милостыню пред человеки» (Мф.6:1), Исидор указывает, в чем состоит милостыня. «В собственном смысле, говорит он, милостив тот, кто оказывает благодеяние, но не разглашает о бедствиях страждущих. Если делает добро ради самого добра, то заслуживает большую награду, нежели делающий это ради награды. А если делает ради божественной награды, то будет поставлен во втором ряду. И если делает ради похвалы, то и получит ради чего сделал. Но кто не делает должного, ни ради самого добра, но ради Божией награды, ни ради человеческой похвалы; тот даже и не человек, а злой демон. Итак, заключает Исидор, сколько сохраняющий целомудрие ради славы человеческой выше не пребывающего в целомудрии даже и ради славы, столько же делающий но славолобию лучше вовсе

неделающего; потому что первый стыдится людей, а последний не стыдится ни людей, ни Бога»¹⁴⁸⁴. По мнению

–827–

Исидора, словами «над мертвым не, плачися, исчезе до свет» (Сир.22:9) «повелевается оплакивать не всех умерших, но плакать только над теми, кто мертв делами, и кто не ходил путем живым, а потому лишен будущего света»¹⁴⁸⁵. В толковании на слова Псалмопевца «труды плодов твоих снеси» (Пс.127:2). Исидор говорит, за какие труды всякий получит награду, а за какие будет наказан, труды, как плоды, понимает нравственные: «вот псаломское псалмопение, восклицает он, прилагаемое ко всякой жизни. И вы, заботящиеся о честности, вкусите плодов ее, будучи почтены от Бога неувядаемыми венцами; а также и вы, невоздержанные и несправедливые, примите воздаяние за худые дела»¹⁴⁸⁶. Подобные нравственные сентенции сплошь и рядом встречаются в экзегетических письмах преп. Исидора и характеризуют его, как экзегета – моралиста. Следует заметить, что это стремление Исидора к выяснению нравственного элемента в своих толкованиях были отчасти причиной того аллегоризма, который нередко у него встречается и который в толкованиях Пелусиота, как мы уже сказали, принимает иногда характер нравственно-тропологический.

Все приведенные до сих пор способы и приемы толкования Слова Божия у пр. Исидора так или иначе обуславливались теми или другими школьными влияниями. Но есть одна черта и довольно крупная в толкованиях Исидора, которая не была результатом каких бы то ни было внешних школьных влияний, но которая исходила из той внутренней школы, которую прошел св. Исидор, школы подвижничества, духовно-аскетического опыта. Эту черту можно назвать аскетическо-созерцательным направлением в экзегетике. В этом отношении, экзегетика пр. Исидора может быть отнесена, пожалуй, к спекулятивной мистическо-созерцательной экзегетике египетских монахов. Аскетический опыт, равнодушное отношение ко всему земному и ревность к славе небесной, стремление построить всю жизнь на

началах, указанных самим Словом Божиим, давало подвижнику высшее, так сказать, разумение истин Писания

—828—

и проникновение в его дух. Так Исидор говорит, что Спаситель сказал: «довлеет дневи злоба его» (Мф.6:34) потому, что и однодневное страдание производит забвение великого веселия», т. е. веселия подвижнической богоугодной жизни.¹⁴⁸⁷ Слова притчи «ово убо сто, ово же шестьдесят, ово же тридесять» указывают на девство, воздержание и честный брак, обучение души, служение тела и раздаяние денег, ибо, говорит Исидор, «спасать душу лучше служения, совершаемого посредством тела, равно как и самого раздаяния денег».¹⁴⁸⁸ Весьма характерно рассуждение Исидора о том, почему Господь плакал о Лазаре умершем, в то время как знал наперед, что он воскреснет. «Лазарь, говорит он, был друг Спасителя и как и друг Его, без сомнения, был и праведен, не был бы возлюблен Пречистою Правдою, потому что любит Она не по милости, но по суду. А будучи праведным и достославно сошедши с поприща жизни сей, без сомнения, сподобился упокоения и чести. Посему, намереваясь воскресить его ради славы собственной, Христос плакал, как бы так говоря: сего вошедшего в пристань, снова призываю в треволение, уже увенчанного, снова вывожу на борьбы».¹⁴⁸⁹ Прекрасно объясняет Исидор, почему Христос, идя на крестное страдание, запретил женам плакать о нем (Лк.23:28). Ибо «сострадание, объясняет он, оскорбительно было для того, чье страдание было не невольное. Ибо невольно страдающие справедливо оплакиваются, а терпящие добровольно ублажаются».¹⁴⁹⁰ Пр. Исидора можно назвать толкователем аскетом по преимуществу. Аскетические сентенции у него встречаются на каждом шагу. Особенно это заметно там, где он говорит о своем излюбленном «деятельном любомудрии». Эта мысль Исидора о деятельном любомудрии красною нитью проходит чрез все письма его, не оставляет она и его экзегетических писем. Основной взгляд Исидора о деятельном любомудрии выражен им в письме к схоластику Офелию, где, говоря об избрании апо-

—829—

столов, он замечает: «не гоняющихся за выражениями, не витий, не искусных в словопрении, не величающихся силою слова должно называть мудрыми, но тех, которые отличаются деятельным любомудрием». Далее он различает любомудрие умственное и любомудрие созерцательное, или благочестие, которое и есть в собственном смысле мудрость, и говорит, что на добродетели базируется как то, так и другое любомудрие, и предпочитает любомудрие созерцательное пред умственным.¹⁴⁹¹ Вот это то созерцательное любомудрие и есть главный пункт, из которого Исидор исходит в своем понимании Слова Божия. Проникновение духом Писания и осуществление в жизни, на деле того, о чем написано в Писании – вот корень или начало любомудрия. «Исконный мятежник» – диавол, искушавший Господа и приводивший на память божественные изречения «не был похвален за изучение оных, но осужден и отвергнут, потому что, имея ведение, отрекается от дел». А потому внешнее знание Писания без внутреннего проникновения в его сущность так же не помогает в благочестии, как Голиафу не помогло в борьбе с Давидом «внешнее вооружение при бессилии внутренних вспомоществований».¹⁴⁹² Основное правило любомудрия, «закон безопасного любомудрия» преп. Исидор видит в словах апостола: «умертвите убо уды ваша, яже на земли» (Кол.3:5). «Посему, говорит он, если желаешь вести жизнь подвижническую, то обуздай скорость языка».¹⁴⁹³

При изъяснении тех или других мест Священного Писания преп. Исидор нередко касается догматических вопросов, и, нужно сказать, и здесь он проявляет большую осведомленность: Исидор-догматист ничуть не меньше Исидора-моралиста. Так, в словах Христа «ἐνὶ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἑσμέν» (Ин.10:10) Исидор видит ясное указание на отношения первого и второго Лица Святой Троицы. «Слово «едино» (ἐν), объясняет Пелусиот, указывает на единую сущность Их (т. е. Лиц Св. Троицы), а слово «ἑσμέν» – на две Ипостаси».¹⁴⁹⁴ Выражение «οὐ δύναται ὁ υἱὸς ποιεῖν ἄφ

–830–

ἐαυτοῦ οὐδέν» (Ин.5:19), по мнению Исидора, говорит не о безсилии Сына, но «о невозможности Отцу иметь одно изволение, а Сыну – другое. Но если Сын видит, что творит Отец, Отец же творит изволяемое в совете; то следует, что Сын видит и самые советы Отца, потому что самое изволение Божие есть уже творение. А если Сын видит изволяемое в совете Отца, и участвует в изволении, то, как очевидно, участвует и в естестве. Следовательно, у Отца и Сына одна сущность, как и одна воля».¹⁴⁹⁵ В словах Писания: «прийти бо имать Сын человеческий во славе отца Своего» (Мф.16:27) преп. Исидором обращает внимание на то, что у Отца и Сына одна слава, а следовательно «одна сущность». «Христос, пишет Пелусиот пресвитеру Архонтию, обетовал придти в славе Отчей, заграждая тем уста еретиков и прекращая их беснование. Не сказал: в славе такой же, как и Отец, но, выражаясь со всею точностью, говорит, что придет в той же славе; почему необходимо признать, что слава одна и та же самая. А у кого одна слава, тем паче одна у тех и сущность. Если же кто не верит сему, пусть вникнет в то, что скажу. Если где не одна сущность, там оказывается различие в славе («ина слава солнцу, и ина слава луне, и ина звездам: звезда бо от звезды разнствует во славе» (1Кор.15:41); то как же различествовать сущностью тем, у кого одна слава».¹⁴⁹⁶ Апостол Петр своими словами: «Ты еси Христос Сын Бога живаго» (Мф.16:17), по толкованию Исидора, указал на соединение в Христе двух естеств.¹⁴⁹⁷ Словом «сияние» (ἀπαύγασμα) указывается на совечность Сына с Отцом; выражением: «образ ипостаси» – χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως (Евр.1:3) – на ипостасность; именованием «Слово» (ὁ λόγος) – на бесстрастие и бесстрастие и бесплодность; именем «Сын» – на личное свойство и на единосущие.¹⁴⁹⁸ По толкованию Исидора, великий богослов Иоанн словами: «ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος» (Ин.1:1) Духом святым провозвестил, что «Ипостась, личное

–831–

свойство, вечность и царское достоинство» не приобретены Христом, но существенны Ему, а многократным повторением слова «ἦν» изгнал понятие: из не сущих.¹⁴⁹⁹ Преподобный

Исидор приводит и некоторые ветхозаветные места, которые, по его мнению, указывают на отношение Лиц Св. Троицы, таковы: Иса.43:60; 44:6; Втор.6:4.¹⁵⁰⁰

Видно, что в своих догматических рассуждениях св. Исидор имел в виду современных ему еретиков колебавших православное учение о Святой Троице. В письме к Феоне он прямо называет этих еретиков арианами и евномиянами и говорит, что слово «болий» – (μεῖζων) (Ин.14:28) с успехом можно выставлять против означенных еретиков. Ибо «большим» называется то, что сравнивается, а не то, что имеет несравнимое превосходство. Поэтому, какое сравнение твари с Творцом.¹⁵⁰¹ Слова апостола «сие да мудрствуется в вас, еже и во Христе Иисусе; иже во образе Божии сый, не восхищением непщева быти равен Богу, но Себе умалил, зрак раба приим» (Флп.2:7), по толкованию Исидора, указывают на равенство Сына с Отцом. «Ибо, говорит он, если бы Сын не был равен Отцу, то излишен был бы и пример. Если же равен Отцу, то сказанное естественно должно относиться к Его смиренномудрию. Если бы Он быть равным считал для Себя неожиданным приобретением, то не смирил бы Себя, чтобы унижение не сделалось предосудительным достоинству; но так как Он равен был Отцу, то не отказался и смирить Себя»¹⁵⁰². Эти и подобные им догматические толкования Священного Писания показывают, что преп. Исидор прекрасно вникал в мысль Слова Божия и довольно метко и остроумно характеризовал то догматическое положение, которое заключалось в том или другом толкуемом месте.

В заключение исследования об экзегетике преп. Исидора нельзя не коснуться тех мест, которые, по мнению некоторых исследователей святоотеческой письменности,

–832–

изъяснены нашим экзегетом неправильно или не совсем удачно. Так Rosenmüller¹⁵⁰³ видит неверное объяснение у Исидора следующих мест Священного Писания: Мф.3:4¹⁵⁰⁴ Кол.1:15¹⁵⁰⁵. В письме к чтецу Тимофею, отвечая на вопрос последнего, что такое «пружие и мед дивий», которыми питался в пустыне Иоанн Креститель, Исидор говорить, что под

«пружием» нужно понимать не живых тварей, похожих на жуков, но верхушки трав или растений – «ἀκρέμονας βοτάνων, ἢ ψυτῶν», так же как под «медом дивим» следует понимать не какое-либо произрастание, но действительный горький мед, составляемый дикими пчелами, весьма горький и противный на вкус¹⁵⁰⁶. Слово «пружие» в греческом тексте обозначается словом «ἀκρίς». Rosenmüller и говорит, что Исидор здесь смешивает слово «ἀκρίς – ἶδος, ἡ = саранча, кузнечик (по латыни = locusta, ae) и «ἀκρίς – ἶος, ἡ = вершина, верхушка (по латыни – summitas). Едва ли можно согласиться с Rosenmüller'ом. Большинство толковников под словом «акриды» и понимают саранчу, – небольшое крылатое насекомое, видов которого очень много. Некоторые виды саранчи, особенно «*acridium lineosa*», употребляются действительно жителями востока в пищу. Что этот род саранчи был во всеобщем употреблении, это видно из того, что он не запрещен был даже законом Моисеевым (Лев.11:21). У племен, населяющих Варварию, Аравию и почти всю Африку, саранча эта особенно много была в ходу. Другие толковники, как свв. Афанасий Александрийский, Климент Александрийский и из новейших Никифор, вместе с Исидором, под акридами понимают побеги, или почки молодых растений и деревьев. Арабы, живущие близ пещеры св. Иоанна, на основании преданий, до сих пор указывают на одно растение, называя его деревом хлеба Иоанна. Это растение – рожковое дерево – *ceratore siligua*¹⁵⁰⁷. В пользу последнего мнения можно привести следующее: а) саранча в Палестине налетает редко; б) сбор и приготовление

–833–

саранчи в пищу и на хранение требует не мало труда, – с этим трудно согласить то сообщение св. Златоуста, что Иоанн имел стол всегда готовый, даже в самом нежном возрасте¹⁵⁰⁸. С принятием этих положений утверждение Rosenmüller'a само собою рушится. Что же касается толкования преп. Исидора на Кол.1:15., то здесь никакой неправильности или неудачи нет; наоборот, преподобный экзегет здесь обнаруживает большую осведомленность как в греческом языке, так и в догматической терминологии Священного Писания. Rosenmüller и Rittersusius

указывают и на другие места, якобы неправильно истолкованные преп. Исидором. Первый считает неудачными приведенные нами толкования Исидора на Быт.2:23¹⁵⁰⁹; Ис.12:11¹⁵¹⁰, а второй склонен считать не совсем удачным толкование на 1Тим.4:3¹⁵¹¹ оба же видят неясный смысл в толковании на Евр.9:17¹⁵¹². Но все эти замечания касаются больше филологических тонкостей изъясняемого Исидором священного текста, чем его смысла, который везде у него ясен. Относительно Rittersusius'a нужно, впрочем сказать, что он благосклонно вообще относится к нашему экзегету, он хочет скорее для себя выразуметь мысль экзегета, чем обвинить его в неправильности. Что же касается Rosenmüller'a, то он вообще отрицательно относится к учителям веры, а потому его вывод о неправильности в толкованиях преп. Исидора, по справедливому замечанию архиепископа Филарета, есть дело его теории¹⁵¹³.

Все сказанное о толковании у преп. Исидора Священного Писания вполне ясно определяет то положение, какое занимает он в великой семье древнехристианских экзегетов. Как ученик своего славного учителя, святого Иоанна Златоуста, он был носителем его заветов, выразителем традиций той школы, к которой они оба принадлежали. Но, будучи строгим сторонником правил Антиохийской школы, преп. Исидор в то же время ограни-

—834—

чивал эти правила там, где они переходили, так сказать, через край, ограничивал неудержимые порывы антиохийского буквализма и приводил к законной норме его принципы. Уже через одно такое отношение к антиохийскому экзегесу Исидор вполне ясно определил свои отношения к Александрийской школе. Не одобряя произвольного субъективизма этой школы, он и в ней находил не мало такого, чему можно было научиться. И мы видим, что аллегоризм и мистицизм получают у него должные права и участвуют в экзегетике. Θεωρία у Исидора имеет такую же твердую почву, как и ἱστορία. Таким образом, он сумел поставить и антиохийскую независимость на надлежащую почву и ввел в законные пределы александрийскую

субъективность. Синтез этих двух, по-видимому, противоположных методов и ставит преп. Исидора в члены великой семьи экзегетов, придерживавшихся, так называемого, разумного экзегеса в Слове Божиим, – каковы, напр. св. Златоуст, Феодорит Киррский. Александрия и Антиохия дружески примирились между собою в экзегетике св. Исидора, он сохранил энергию двух противоположных школ, но только с тою особенностью, что Александрия и Антиохия освобождаются у него от своих резких крайностей. К этой общей характеристике преп. Исидора Пелусиота, как экзегета, нужно прибавить еще одну черту, – как толкователя – аскета. Мы сказали, что Исидор является толкователем – аскетом по преимуществу. Этим отчасти объясняется то, что он нередко пользуется созерцательным методом при толковании Священного Писания и впадает в аллегории, которыми, впрочем, пользуется он весьма умеренно и, нужно сказать, умело. С этой стороны, в экзегесе св. Исидора заметно то спекулятивное созерцательно-мистическое направление, которое было в ходу в толкованиях египетских монахов. Все сказанное об экзегетике преп. Исидора Пелусиота в связи с тем фактом, что он прекрасно знал Священное Писание, характеризует его, как одного из лучших экзегетов V-го века.

Иеромонах Иоасаф

**Россейкин Ф.М. Фотий и Василий Македонянин
(Первое низложение Фотия, патриарха
Константинопольского) // Богословский вестник
1915. Т. 1. № 4. С. 835–864 (2-я пагин.)**

—835—

Уже восемь лет стоял Фотий во главе византийской церкви и за это время успел, как личными дарованиями, так и своим управлением, в высокой степени упрочить свое положение. Прошло то время, когда поддержка выдвинувшей его партии имела для него существенное значение: личность патриарха затмила партию и, в своем влиянии и общей деятельности, давно перешагнула партийные грани. Блестящие личные качества, ум, красноречие, привлекательность обращения и такт подкупали в пользу Фотия всех, кто встречался с ним без партийного предубеждения и закорюзлого непонимания. Для тех, кто был способен ценить его ученость, возможность стоять в сношениях с ним представлялась счастьем, которого стоило добиваться во чтобы то ни стало. Его неутомимая деятельность и напряженная энергия убеждали всех, что власть и высота патриаршего сана не была для него целью удовлетворить личному самолюбию, а прежде всего средством для достижения более важных и высоких задач церкви и нации. При указанных условиях, влияние Фотия в обществе должно было распространиться очень широко. Не говоря о личных друзьях патриарха, среди которых были такие люди мирового значения, как Константин Философ, и также талантливые византийцы, как Григорий Асбеста, около Фотия группировался широкий круг его учеников и восторженных поклонников, из которых многие, принад-

—836—

лежа к лучшим фамилиям, должны были постепенно занимать в обществе высокие положения, открывавшие им широкую возможность проводить в жизнь идеи своего любимого учителя и содействовать осуществлению его планов. Подчиненное патриарху духовенство¹⁵¹⁴, а тем более дружески

расположенная к нему часть монашества могли выступать не только слепым орудием в его руках, но и сознательными сторонниками и сотрудниками в деле управления церковью и руководства обществом. Своей обширной перепиской Фотий поддерживал как дружеские отношения, так и свой пастырский авторитет среди представителей самых разнообразных слоев византийского общества. Заботы о просвещении и весьма вероятное участие в деле организации высшей Магнаврской школы привлекали к нему признательность просвещенных классов; устная и литературная борьба с ересями снискивала славу борца за православие; его проповедь, так часто раздававшаяся с амвона св. Софии, приобретая ему славу оратора, завязывала непосредственные духовные связи пастыря с паствой. Наконец, Фотий сосредоточил в своих руках церковную благотворительность, одно из очень важных орудий влияния на широкие народные массы, исходатайствовав правительственное постановление, чтобы все завещаемые на благотворительные цели имущества поступали в распоряжение патриарха, который и заведует их распределением¹⁵¹⁵.

—837—

Но значение деятельности Фотия выходило далеко за пределы к-польского патриархата и византийской империи. Греческая миссия при Фотие делает небывалые успехи, распространяя христианство среди целого ряда варварских народов и не без успеха содействуя возвращению к православию отклонившихся от него церковных общин. Достаточно припомнить деятельные сношения патриарха с Арменией, миссию свв. Солунских братьев к хазарам и еще более плодотворные труды их в Моравии и Паннонии, крещение руссов и, наконец, обращение болгар, чтобы понять, какой обширный круг племен и народов испытал на себе в той или другой мере влияние блестящего византийского патриарха. Но почти все вызванные миссией события, помимо их общего значения в истории церкви и первостепенной важности в национальной истории обращаемых народов, получали выдающееся значение и для самой Византии. Греческая церковь, благодаря трудам миссии, приобретала себе новых чад

и расширяла сферу своего духовного влияния и канонической юрисдикции. Византийское государство извлекало свою собственную пользу. Если церковная зависимость новообращенных не влекла сама по себе зависимости политической, то она не могла не содействовать дружественности взаимных политических отношений, что было ценно для Византии. В свою очередь церковное и политическое общение открывало доступ в среду инопле-

—838—

менников византийскому просвещению и культуре, как материальной, так и духовной, содействуя славе и влиянию Византии среди чужих народов.

Всякий мыслящий византиец должен был радоваться успехам церкви и государства и мог гордиться растущей славой и влиянием своего отечества. Но с делом миссии теснейшим образом было связано имя энергичного и талантливого патриарха. Трудно думать, чтобы это имя не привлекало к себе благодарных симпатий всех тех, кто не был захвачен партийными счетами или был способен встать выше их.

Во всяком случае, Фотий приложил все старания, чтобы оправдать доверие церковных групп и лиц, выдвинувших его на столичную кафедру, и едва ли избиратели имели повод пожалеть о своем выборе.

Только два темных пятна омрачали блестящее управление Фотия: это – внутренняя борьба с игнатианами и внешняя с Римом. Тем не менее, при всей своей прискорбности, эта борьба не могла ни уничтожить ценных плодов деятельности патриарха, ни поколебать его положения. Оппозиция правящему патриарху в византийской церкви почти за целое последнее столетие была самым заурядным явлением; ее существованием можно было огорчаться, с нею бороться, но видеть в ней больше, чем давно известную оппозицию, оснований не представлялось. Конечно, репрессии против игнатиан не делали чести той партии, за противление которой игнатиане преследовались; но ответственность за суровые меры все же ложилась на светское правительство, а не на патриарха. Если Анастасий и Никита рассказывают, что и после

смерти Варды игнатиан жестоко гнали, и что виновником гонения был никто другой как Фотий, то в этих рассказах нужно видеть обычную манеру названных авторов излагать события в освещении, исключительно враждебном Фотию. Самое большее, что можно допустить, это то, что смерть Варды окрылила надежды игнатиан на возможность изменения церковной политики правящих сфер и вызвала их на какое-либо выступление. Правительство Михаила поспешило доказать, что такие надежды преждевременны, и выступлениям был положен конец¹⁵¹⁶.

—839—

Неизвестно, как в душе относился к Игнатию Василий Македонянин. Возможно, что довольно равнодушно, так как не видно, чтобы он сделал что-либо для облегчения его участи. Однако борьба игнатиан могла натолкнуть его на мысль, что, в случае государственного переворота, планы которые уже мелькали в его голове, будет целесообразно опереться на преследуемую партию, которая, конечно, с радостью встретит переворот, какими бы путями он не совершился, лишь бы возвратил ей утраченное положение.

Игнатиане могли критиковать деятельность Фотия, отказывать ему в признании его авторитета, называть его какими угодно именами, — все это не могло создавать каких-либо серьезных затруднений для широко развернувшейся деятельности патриарха, и протестующие возгласы терялись среди голосов, воздававших патриарху похвалу, к которой не было нужды примешивать лести, и благодарность, которая имела право быть искренней.

—840—

Более опасным для положения Фотия могло казаться столкновение с Римом. Авторитет первого из патриархов, ценившийся высоко на западе, не был потерян и на востоке, и борьба с ним обещала, по-видимому, мало надежды на победу. Но только по-видимому.

Фотию пришлось считаться с Римом дважды. В первый раз — по своему личному делу, когда папа объявил его избрание незаконным и формально осудил на римском соборе 863 г.; во

второй – по поводу выступления латинской миссии в Болгарии, позволившей себе унизить обряд восточной церкви. И в том, и в другом случае Фотий вынуждался, собственно, к защите – себя и церкви; но защищаясь, он в тоже время, в скрытом или явном виде, наносил удары Риму. По личному делу, он не признал приговора Рима; другими словами, молчаливо отверг гордые притязания папства на верховенство во вселенской церкви, так торжественно возвещаемые и так горячо защищаемые папой Николаем. Отрицание верховных привилегий кафедры Петра позднее было доведено до своего

–841–

предела, до суда над самим папой, чем показано, что, в глазах восточной церкви, папа среди патриархов – только первый среди равных и может подлежать их соборному суду. Не менее чувствительным для Рима был удар, нанесенный выступлением Фотия против латинской миссии. Фотий решительно осудил распространявшиеся миссией обрядово-догматические новшества. Правда, его энциклика, как и приговор к-польского собора 867 г., не были непосредственно направлены против Рима или папы, а только против миссионеров. Но когда, несколько месяцев спустя, папа Николай принял эти новшества под свою защиту, объявив их достоянием всей западной церкви, значение приговора стало шире и глубже. Он показал, что, по суду церкви восточной, римская церковь и ее первосвященники не обладают той непогрешимостью в вопросах веры и церковного быта, на какую притязают. Как видим, удары Фотия пали на два самых важных, основных пункта папской системы, на идеи папской супрематии и непогрешимости. Понятно, что Рим, насколько его руководители сознавали интересы укореняемой ими системы, должен был защищаться всеми доступными ему средствами.

В столь решительной борьбе могло ли дело Фотия рассчитывать на победу? Это зависело от тех сил, на которые оно опиралось. Там, где дело касалось его личности, его избрания на кафедру и пребывания на ней, Фотий находил опору в сознании правомерности своего избрания, в сочувствии широких кругов иерархии и паствы и, наконец, в поддержке

светского правительства, которое решило остаться хозяином собственных дел и не допустило вмешательства посторонней силы во внутренние отношения византийской церкви и государства. Этого было достаточно, чтобы обеспечить Фотию личное положение, по крайней мере, до перемены настроения в правящих сферах. Гораздо важнее было иметь поддержку в борьбе с папством. И нужная опора не только нашлась, но и оказалась несравненно более мощной, чем силы, поддерживавшие личность патриарха. Эту опору дали, говоря кратко, восточная церковность и греческий национализм. Если бы Фотий выступил против папы и папства единолично и руководясь мелкими мотивами личного честолюбия, какие ему обычно приписы-

—842—

вают, то, без сомнения, его ожидало бы поражение. Однако отпор, данный им притязаниям Рима, оказался несокрушимым. Произошло это, конечно, потому, что греческий Восток всего менее мог изменить вселенскому православию в вопросах вероучения и не хотел отказываться от своих освященных вековым преданием форм церковности. Умея в тоже время ценить церковную независимость, Восток не видел причин жертвовать ею в чью бы то ни было пользу, а повышенное национальное самосознание, для которого казалось высшим унижением отдать просвещенную и родную Византию в подчинение полуварварскому и иноплеменному Западу, исключало всякую возможность отказа от самобытности.

Византиец до мозга костей, плоть от плоти своей нации и ее культуры, Фотий прекрасно понимал чувства и стремления своего народа, потому что сам жил ими. Не удивительно, если он, в своем отношении к Западу, наметил путь, единственно возможный для греческого Востока. Пусть временно византийское правительство отказалось от своего патриарха и пыталось пойти иной дорогой; пусть сам Фотий позднее искал, на известных условиях, союза с Римом; логика вещей возвратила и правительство и Фотия, народ и церковь на тот путь, который был намечен или угадан Фотием. Отчетливое понимание смысла исторического момента, интересов церкви и

народных чувств и дало Фотию ту уверенность, с какою он выступил против Рима и которая устраняла всякое опасение остаться одиноким в своем решительном протесте против Рима,

Как ни серьезно было столкновение с Николаем, и как ни велика была сила папства, Фотий мог не опасаться за исход столкновения.

Да притом, на его стороне стояли три восточных патриарха. Союз с ними создавал такое положение, что Рим, отделяясь от К-поля, отделялся и от всех четырех патриархов. из пяти исторически признанных патриарших кафедр за Западом оставалась только одна; Восток получал лишнее право утверждать, что именно он представляет идею вселенской церкви.

Церковно-национальные позиции Фотия были непоколебимы; история вполне подтвердила это.

—843—

Но личной судьбе Фотия грозили тяжкие испытания. Они пришли вместе с изменившимися политическими условиями Византии.

Видимым образом ничто не предвещало приближения катастрофы. Михаил твердо поддерживал Фотия в его церковных предприятиях; Василий должен был согласовать свои действия с волей Михаила. Правителей и патриарха, видимо, удовлетворяло общее течение дел, и это настроение отразилось в особом торжестве религиозно-политического характера, состоявшемся в К-поле в последний год правления Фотия¹⁵¹⁷. Церковь и государство праздновали победу над всеми ересями. Незадолго пред этим императоры издали письменное изложение православной веры, а в столице был воздвигнут столп в честь императоров с надписью в память торжества над ересями¹⁵¹⁸. О внешних поводах к торжеству и его времени можно говорить лишь предположительно. Из письма Фотия к Иоанну, митр. ираклийскому¹⁵¹⁹, известно, что за время совместного правления Михаила и Василия на восточных границах империи, около Армении, произошло какое-то восстание, создавшее смуту во всей Малой Азии и повлекшее к междоусобным столкновениям греческих

военачальников. Восстание можно сближать с мятежом Симватия, а в последнем предполагать участие живших на границах с Арменией павликиан. Опустошительные набеги павликиан на Малую Азию известны с первого года единодержавия Василия¹⁵²⁰; вполне допустимо, что их враждебные выступления начинались и за время соимператорства. Восстание было подавлено, сопротивление еретиков сломлено. Василий, как кажется, сыграл в событиях видную роль¹⁵²¹. Этой победе над еретиками в К-поле, по-видимому, и при-

—844—

дали более широкое значение, устроив по ее поводу праздник православия. Когда состоялось торжество, неизвестно; но широкие размеры смуты наводят на мысль, что она продолжалась довольно долго, может быть, с лета 866 г., когда она началась, до зимы и даже весны 867 года¹⁵²².

Скудная историческим содержанием, речь Фотия не дает описания совершившихся событий, хотя и приписывает им очень большое значение; ее цель выразить радость церкви о победе над ересями и воздать похвалу императорам, содействовавшим этой победе. Настроенный на высокий лад, оратор и восхваляет Михаила и Василия, каждого порознь, но в одинаковой степени, в пышных выражениях, по правилам византийского витийства, собрав многое, что можно сказать в их похвалу и, конечно, оставляя в стороне все их недостатки. Главный подвиг, прославляемый у них, это — письменное исповедание веры, которое они издали и которым, по мнению оратора, поражены все ереси¹⁵²³.

—845—

Если поверить официальному панегирику, то между правителями следовало бы предполагать полное единодушие. В действительности было как раз наоборот.

Убийство Варды и коронование Василия не положило конца придворным интригами. Теперь они возникли уже между Михаилом и Василием¹⁵²⁴. Вполне правдоподобно, как это

—846—

утверждают хронисты школы Константина Порфирогенета, что Василий, одаренный природными умом и хорошими тактом, став соимператором, понял необходимость изменить свое поведение. Прежний сотоварищ Михаила по кутежам и скачкам, он ведет теперь себя достойно положения, бросает беспутства и принимается за государственные дела. По тем же хронистам, Василий пытался убедить и Михаила оставить непристойные занятия, указывая, что его поведение может навлечь «ненависть граждан, восстание сената, осуждение архиереев». Подобные попытки допустимы. Их было достаточно, чтобы Михаил, под влиянием отчасти своих дурных сотоварищей, отчасти завистников Василия, охладил к нему и приблизил к себе нового фаворита, патриция Василискиана¹⁵²⁵, отличного гребца на царской триере. Частный случай показал Василию, насколько непрочен его положение. По поводу рождения от Евдокии Ингерины сына Льва, в столице состоялись торжественные ристалища и после них пир, на котором Василискиан сумел ловко похвалить мастерской выезд Михаила. Польщенный император приказывает Василискиану надеть на себя красные сапоги – знаки императорского достоинства, а на смущение Василия и слезы Евдокии рассерженно замечает, что он может сделать царем кого угодно и что красные сапоги гораздо более идут Василискиану, чем Василию¹⁵²⁶. Василию оставалось быть осторожным¹⁵²⁷. Кажется, рождение Льва, отцом которого правдо-

–847–

подобнее считать Михаила, встревожило Василия еще более¹⁵²⁸. Возведенный на трон Михаилом именно в виду бездетности последнего, Василий мог опасаться, если не теперь, то в дальнейшем будущем, или устранения от соимператорства, или передачи прав престолонаследия Льву вместо собственного, любимого и старшего сына Василия, Константина. Указанные опасения и побудили Василия составить на Михаила искусно скрытый заговор¹⁵²⁹.

–848–

Развязка падает на 23 сентября 867 года. Вечером в этот день Михаил ужинал во дворце св. Маманта¹⁵³⁰ в присутствии

Евдокии Ингерины и Василия. Когда он достаточно опьянел от выпитого вина, Василий незаметно вышел и сломал замок у императорской спальни. Ингерина по обычаю занимала Михаила любезностями. После ужина пьяный император, поддерживаемый Василием, направился в спальню, и Василий, прощаясь, поцеловал его руку. Василискиан спал с Михаилом в качестве телохранителя. Ночью Василий с другими заговорщиками¹⁵³¹ ворвались в спальню и, преодолев слабое сопротивление честно исполнившего свой долг спальника Игнатия, убили Михаила¹⁵³².

—849—

На следующее утро Василий был объявлен единодержавным императором.

Перемена правителя повлекла за собою переворот и в церковных делах.

Никита Пафлагон рассказывает, что Фотий во взаимной вражде Михаила и Василия играл двусмысленную роль: не зная, за кем останется власть, он клеветал одному на другого, думая этим обеспечить себе расположение обоих, хотя к обоим его дружба была неискренней; кто останется единодержцем, того Фотий и рассчитывал сделать своим наиприближенным другом. Не нравилось это Василию, замечает Никита, и он негодовал на патриарха¹⁵³³.

Никите можно было бы поверить, если бы он не хотел представить Фотия столь безнадежно и столь опасно для самого себя бестактным. Патриарх прекрасно был знаком с придворной жизнью и ее подводными камнями; он видел, как круговорот интриг увлекал к гибели самых влиятельных людей, вроде Феоктиста и Варды, и если теперь заметил возникшую между императорами вражду, то не мог не понимать, что единственно возможный, безопасный и достойный образ действий для него — это стоять в стороне от интриг, оказывая обоим государям честь, принадлежащую их положению. В похвальной речи Фотия, сказанной Михаилу и Василию по поводу торжества над ересями, и можно усматривать очевидное доказательство осторожности и такта патриарха: каждому из императоров возданы совершенно равные, хотя и не

тожественные похвалы. Нужно было выждать, как сложатся события. Может быть, занятое Фотием нейтральное положение и не нравилось Василию? Он замышлял переворот, долженствовавший отдать в его руки нераздельную верховную власть, и, конечно, не мог не заботиться о подготовке достаточной опоры для своего будущего положения. Поддержка со стороны патриарха, духовная власть и влияние которого в государстве были очень велики, представлялась Василию не только желательной, но и необходимой. Не казалось ли ему отношение Фотия мало обещающим? Не хотел ли он видеть в нем более ревностного сторонника своих планов? Это представляется вполне вероятным. Здесь же можно было бы искать и первых мотивов, побудивших Василия, вслед за дворцовым переворотом, совершить крутую перемену и в церковных делах: удалить с кафедры Фотия и восстановить Игнатия¹⁵³⁴.

Обстоятельства низложения Фотия излагаются в источниках довольно запутанно и не без противоречий. Так как обстоятельства эти стояли в естественной связи с мотивами, побуждавшими Василия к церковному перевороту, то и рассматривать их необходимо в отношении к этим возможным мотивам.

—851—

Когда утром 24 сентября Василий объявил себя единодержавным императором, наличные условия с необходимостью диктовали ему определить план дальнейших действий. Пред ним стояло два основных вопроса: во 1-х, что он должен предпринять, чтобы обезопасить и упрочить свое новое положение? и во 2-х, должен ли он, в управлении государством, продолжать во всем политику своего предшественника, или же изменить ее в отдельных пунктах?

Решение первого вопроса было в значительной мере облегчено для Василия его прежним положением в государстве. Усыновленный Михаилом и коронованный им в соимператоры, Василий выступил теперь в качестве законного наследника империи. Он был цареубийца и даже отцеубийца; но он не был узурпатором в собственном смысле, и подданные не имели

оснований отказывать ему в повиновении. Не нуждаясь ни в провозглашении императором, ни в обряде коронования, Василий мог с первого же момента на законных основаниях приступить к осуществлению своих верховных прав. В этом смысле его прежний сан облегчал ему переход к единодержавию. Но фактически возможность оппозиции не была исключена. Правда, Михаил не принадлежал к числу правителей, способных привязать к себе нацию. Но он мог в известной степени нравиться народным массам своею доступностью и простотой обращения, своею щедростью и любовью к публичным развлечениям. Часть высшего чиновничества, выдвинувшаяся при нем и Варде, и аристократические роды, приближенные к аморийцам, могли с враждебным опасением встретить основателя новой династии, не зная, чего им от него ожидать. Наконец, Михаил был сыном благочестивой Феодоры и законным императором, и армия, как и общество, не могли с полным равнодушием встретить известие о его гибели. Молчание источников делает затруднительным предположение, что за личным столкновением двух императоров скрывалась более серьезная борьба сильных и организованных политических партий¹⁵³⁵. Михаил не обнаружил ни достаточной предусмо-

–852–

трительности, ни организаторского таланта, чтобы сплотить около себя группу единомышленников, – его веселая компания, конечно, в счет идти не может. Прежние сторонники Варды, после убийства кесаря, должны были отойти от Михаила; новых друзей приобрести себе он не мог. Кажется, приблизив Василискиана и сделав его личным, но не очень бдительным телохранителем, Михаил этим и ограничил заботы о своей безопасности. Тем не менее, Василию было естественно считать враждебным себе все то, что могло с сочувствием отнестись к памяти Михаила, а, следовательно, благоразумие и все наличные обстоятельства диктовали ему позаботиться о том, чтобы уничтожить самую возможность сопротивления. Возможность бунта была довольно велика. Командир флота Орифа, верно служивший Михаилу, под

первым впечатлением цареубийства готов был выступить с мезьтью за Михаила. К счастью для Василия, ему удалось склонить на свою сторону Орифу, и возмущение было предупреждено. Сухопутная же армия, которой Василий мог быть известен лучше, чем флоту, осталась ему верна. Поддержка армии и флота, конечно вполне обеспечивала его положение; но Василий не упускает из внимания и других мер, способных дать ему опору. Оценивая вполне силу золота¹⁵³⁶ и нуждаясь в ней, он в тот же день, 24 сент., ревизует, достаточно опустошенную при Михаиле, государственную кассу и требует возвращения в казну сумм от лиц, неправильно их получивших¹⁵³⁷. В заботах о своем положении, Василий должен был обратить самое серьезное внимание и на отношение к совершившемуся событию церкви и патриарха. Их влиянием

—853—

и сочувствием пренебрегать было никак нельзя, и имея их, при наличных условиях, на своей стороне, можно было считать общественную совесть примиренной с переворотом, а личное положение окончательно упроченным.

Какого отношения к себе со стороны Фотия естественно было ожидать Василию? Прошрое Фотия решительно ничем не было связано с Македонянином. Его возвышению на кафедру содействовало правительство Михаила; оно же помогало ему в различных случаях его широкой патриаршей деятельности. Не обзанный ничем собственно Василию, патриарх лично не имел оснований приветствовать дворцовый переворот. С другой стороны, его ровное отношение к обоим царям за время их совместного управления не давало Василию надежд видеть в Фотие своего убежденного сторонника и ревностного сотрудника. При таких условиях известная доля подозрительности к патриарху у Василия была естественна¹⁵³⁸.

С другой стороны, в вопросе об общем направлении государственных дел, для основателя новой династии представлялось более выгодным решение в том смысле, чтобы по возможности ход дел изменить. Конечно, не все было плохо при Михаиле или, точнее, при Варде. Внешняя оборона государства, правосудие, просвещение, церковные дела, все

это находилось не только в удовлетворительном, но и в хорошем состоянии¹⁵³⁹. Плохи оказывались, собственно, только финансы. Но в прямых расчетах Василия было показать в обществе, что с появлением его на троне все изменяется к лучшему и недочеты прежнего управления должны исчезнуть. В частности, в оценке церковных дел мнения в обществе, как известно, расходились. Одни

—854—

полагали, что дела идут, как должно идти; другие, т. е. сторонники Игнатия, думали наоборот. С точки зрения государственной власти, правление Фотия не могло вызывать каких-либо возражений. Разносторонняя деятельность патриарха придавала блеск не только церковной, но и государственной жизни; она широко содействовала политическим интересам Византии, и даже столкновение с Римом, противореча исконным междуправославным отношениям, в данный момент, в виду верховнических притязаний папы, находило себе полное оправдание. Изменять что-либо в церковных делах, по существу, было нечего; самая попытка в этом направлении, как показало будущее, обрекалась на решительную неудачу. Но Василию было выгоднее изменять, чем не изменять, и он решается на перемену.

Но если ставился вопрос о перемене, то не могли быть оставлены без внимания отношения к Риму. Василий хорошо знал, как далеко зашел разрыв между церквами и какой тяжкий удар папе наносился определениями недавно состоявшегося к-польского собора. Осуществить эти определения значило бы окончательно порвать с папой. Однако Василий иначе расценил значение союза с Римом, чем Михаил, и предпочел сохранить его в силе¹⁵⁴⁰. Необходимым же условием этого союза и его естественным следствием было возвращение Игнатия на кафедру; провести одну меру без другой представлялось невозможным.

Что касается народного мнения, будто бы требовавшего восстановления несправедливо гонимого Игнатия¹⁵⁴¹, то едва ли оно оказало серьезное давление на Василия. Несомненно, в народных массах были сочувствующие Игнатию. Но их

сочувствие могло быть удовлетворено простым прекращением преследований и обеспечением Игнатию почетного по-

—855—

ложения¹⁵⁴². Деятельность Фотия для всех, кто был способен осмыслить ее хотя отчасти, должна была возбуждать лишь сочувствие, и не без основания видят выражение этого сочувствия в тех записках, которые были поданы в защиту Фотия на суде 869 г. от имени низшего столичного населения и различных ремесленных групп¹⁵⁴³. Тем не менее Василий мог быть уверен, что если, удаляя Фотия, он возбудит неудовольствие многих, то возвращением Игнатия примирит с собою, точно неизвестную ему количественно, но несомненно существующую в обществе, партию¹⁵⁴⁴. Это заранее обеспеченное сочувствие давало лишний мотив действовать решительно. Но действовать необходимо было и безотлагательно: византийская депутация двигалась уже в Италию, увозя акты собора с собственноручной подписью Василия.

Обращаясь собственно к показаниям источников, мы встречаем о разрыве Василия с Фотием сведения, как

—856—

сказано, мало согласованные. Никита Пафлагон сообщает, что 24 сентября, в первый же день единодержавия, Василий распорядился вернуть с дороги посольство Захария Халкидонского, 25 сент. удаляет Фотия с престола и заключает в монастырь Скепи; на следующий день возвращает Игнатам из ссылки с острова и помещает во дворце его родителей Манганах. Далее он производит обыск в помещении Фотия и найденные копии соборных актов представляет собору; но лишь 23 ноября Игнатий восстанавливается на кафедре¹⁵⁴⁵. По рассказу Анастасия Библиотекаря, Василий, став единодержавным, наводит справки о решении апостольской кафедры как по делу иконоборцев, возобновивших исподволь свое дерзостное пустословие против икон, так и по делу Фотия и Игнатия. Когда ему сообщили, что апостольская кафедра еще в 863 г. отвергла Фотия и признала патриархом Игнатия, он немедленно отыскивает папские письма, тщательно скрытые Фотием, и

исполняет постановление папы, т. е. убеждает Фотия, неправильно, после низложения, обладавшего священным служением, оставить кафедру, а Игнатия уговаривает принять ее¹⁵⁴⁶. По Митрофану Смирнскому, Василий, вернув послов, отобрал у них копии соборных актов и предъявил ее собравшимся в Хризотрикливии светским чинам и епископам; все были изумлены и отлучили (ἀπεκλήρυξαν) Фотия¹⁵⁴⁷. У светских хронистов факт низложения Фотия передается в двух версиях. Одна идет от Продолжателя Георгия¹⁵⁴⁸, другая от Константина Порфиrogenета¹⁵⁴⁹. По первой, когда Василий вошел в Софийский храм, намереваясь причаститься, Фотий назвал его разбойником и убийцей, недостойным причастия. Рассерженный император

–857–

вступил в сношения с Римом, изгнал Фотия и вернул Игната. По версии Порфиrogenета, желая привести в порядок церковные дела и уничтожить смуту, вызванную низложением Игнатия и возведением Фотия, Василий созывает отовсюду епископов на собор, подтверждает постановления седьмого вселенского собора, анафематствует остатки иконоборцев и восстанавливает Игнатия, заставив Фотия дожидаться освобождения кафедры до смерти Игнатия¹⁵⁵⁰.

При всей несогласованности приведенных показаний, внешняя связь фактов представляется достаточно ясной. Как утверждает Никита, Фотий 25 сент. удален в Скепи где, очевидно, должен был дожидаться окончательного решения своего дела. На следующий день Игнатий возвращен из ссылки, но еще не восстановлен в патриаршестве. Затем производится следствие, о котором, едва ли впрочем точно в подробностях, говорят Анастасий и Митрофан, и Фотий объявляется низложенным; 23 ноября Игнатий торжественно вступает в отправление патриарших обязанностей. Гораздо труднее согласовать источники в приводимых ими мотивах низложения. По Никите и Митрофану, Василием руководило личное неудовольствие на Фотия в связи с сочувствием к Игнатию; Анастасий, с одной стороны, подчеркивает столь приятную для Рима готовность Василия исполнить волю папы¹⁵⁵¹, с другой –

отмечает его желание упорядочить церковные дела. Последний мотив определенно заявлен и самим Василием Македонянином в его письмах, писанных Николаю после переворота, при чем у Василия представлено дело, как отчасти и у Анастасия, в том смысле, что Фотий не

—858—

столько удален насильственно, сколько ушел добровольно, и не навсегда, а лишь временно, до освобождения кафедры¹⁵⁵². Мысли Василия целиком повторены и Константином Порфиригенетом¹⁵⁵³. В сущности, мотивировка названных авторов поддается объединению: Василий, действительно, мог, в той или другой мере, руководиться одновременно всеми указанными мотивами. Но вот вопрос: есть ли что-либо достоверное в свидетельстве Продолжателя Георгия? Если принять во внимание допустимое согласие указанных свидетелей, то не следует ли трудно согласимое с ними показание Продолжателя отвергнуть без всякого рассмотрения, как покоящееся на недоразумении? Конечно, при указанных обстоятельствах отвергнуть было бы нетрудно, если бы оно не являлось показанием *единственного незаинтересованного* свидетеля. Что Никита и Митрофан склонны передавать факты в освещении, исключительно неблагоприятном Фотию, это достаточно известно, как известно и то, что Константин Порфирородный смягчал краски в пользу своего дела Василия, а Анастасий везде проводил точку зрения римских интересов. Продолжатель Теории был не заинтересован в тенденциозном освещении событий; в добавок, он считается вообще беспристрастным и хорошо осведомленным свидетелем¹⁵⁵⁴. Поэтому, отвергнуть его показание без разбора было бы несправедливо.

В таком случае, могло ли произойти описанное Продолжателем Георгия событие? Внешняя возможность для его совершения ничем не исключена. Вполне правдоподобно, что император в первые дни единодержавия осматривал не только казначейство и вообще государственные учреждения, но пожелал быть и в Софийском храме¹⁵⁵⁵. Здесь

—859—

могла произойти встреча с патриархом, решившая участь последнего¹⁵⁵⁶. Однако, та торжественная обстановка и тот резкий характер столкновения, о которых говорит Продолжатель, представляются мало вероятными. Высказывались мнения, что Василий явился в храм для совершения обряда коронования. Это неверно, потому что Василий, коронованный 26 мая 866 г., не нуждался в повторении обряда¹⁵⁵⁷. Что касается причащения, то не было бы невероятным, что Василий по каким-либо соображениям имел намерение приступить к таинству. И тем не менее, трудно думать, чтобы дело произошло так, как говорит хронист. Трудно это думать не потому, что у патриарха не могло хватить смелости

—860—

выступить с обличением¹⁵⁵⁸, а потому, что в его распоряжении не могло быть достаточных оснований к столь суровому публичному обличению императора. Встреча царя с патриархом могла произойти или 24 или 25 сент. утром. С момента цареубийства прошло или несколько часов или немного более суток. Убийство совершено ночью, интимным кружком заговорщиков; свидетели убийства, с пострадавшей стороны, погибли вместе с Михаилом. Невероятно, чтобы Василий, кровно заинтересованный в том не воспользовался возможностью поставить себя вне обвинения в непосредственном пролитии крови. Скрыть факт убийства было нельзя и его не скрывали¹⁵⁵⁹; но дать убийству объяснение и освещение, благоприятное для Василия, было вполне возможно. Позднейшие официальные сообщения

—861—

гласили, что Михаил убит лицами, опасавшимися за свою жизнь и охранявшими жизнь Василия¹⁵⁶⁰. Нельзя сомневаться, что эта версия была пущена в оборот еще утром 24 числа. К ней можно было в душе относиться с недоверием; но опровергать ее публично не было данных. Позднее истина должна была открыться; даже сами участники преступления, которые почти все, по сообщениям хронистов, понесли за цареубийство наказание по правосудию Божию, могли открыть истинную

картину события. Но утром 24 или 25 сентября подробности злодеяния могли быть лишь тайной. При таких условиях происходит встреча Василия с патриархом. Мог ли Фотий, или кто-либо иной в его положении, назвать императора разбойником и убийцей, недостойным св. Таин? Не мог ни Фотий и никто другой¹⁵⁶¹. От показания Продолжателя Георгия в его буквальном смысле приходится отказаться. Но это вовсе не значит, что самый факт столкновения является сплошным вымыслом. Не имея оснований обличать Василия в непосредственном убийстве, патриарх мог сказать ему, что лица, виновные в цареубийстве, должны понести достойное наказание¹⁵⁶². Укоризна лично Василия не касалась; ему предоставлялся даже повод, исполнив предложение патриарха, заявить себя пред лицом всего общества невинным в пролитии крови. Но поступить так, т. е. наказать своих сотрудников, кровавое дело которых доставило ему трон, Василий, конечно, не был в состоянии. Поставленный в крайне неприятное положение, император не мог не быть

—862—

внутренне раздражен; чувство могло открыто и не проявиться, но участь патриарха, который и вообще не казался надежным сторонником Македонянина, была решена: Василий выдвигает идею умиротворения церковной смуты и в дальнейшем клонит дело к удалению Фотия и возвращению Игнатия. Что касается хрониста¹⁵⁶³, то, осмысливая задним числом события, он мог нарисовать сцену столкновения в произвольных чертах, невероятных по обстановке, но близких к правде по смыслу¹⁵⁶⁴.

—863—

Как бы то ни было, Фотий должен был оставить кафедру и уступить власть враждебной партии. Объединившиеся против него союзники, игнатиане и Рим, могли торжествовать нежданную победу. Впрочем, подлинное торжество выпадало лишь на долю Рима. Игнатиане одерживали успех, как партия; но, насколько они были членами греческой

—864—

нации и восточной церкви, они, вместе с нацией и церковью, с переменной церковной политики несли только ущерб. Нация теряла деятеля, равного которому не имела; церкви угрожало унижение ее достоинства, даже потеря независимости. Партийный успех игнатиан не стоил своей цены. Иное дело – Рим. Мечта Николая видеть греческий Восток у подножия кафедры Петра приближалось к осуществлению. Соперник, своим мощным влиянием и неистощимой энергией противоборствовавший притязаниям папства, сокрушен; авторитет преемников Петровых готов распространиться не только над Западом, но и Востоком. Велика была бы радость папы Николая, если бы он дожил до известий о к-польском перевороте и торжестве своей политики; но он умер, 13 ноября 867 г., среди забот и тревог, вызванных дошедшими до него известиями о полемических выступлениях греков против западной обрядности¹⁵⁶⁵. Его преемникам предоставлялось продолжить его дело и использовать выпавший на долю папства успех.

К сожалению, для Рима, его победа была только временной.

Ф. Россейкин

**Открытие комиссии по научному изданию
славянской Библии: (Положение о составе и
деятельности при Императорской Петроградской
Духовной Академии) // Богословский вестник 1915.
Т. 1. № 4. С. 865–875 (2-я пагин.).**

–865–

28 января 1915 года при Петроградской Духовной Академии, после молебна свв. Кириллу и Мефодию, состоялось торжественное открытие Комиссии по научному изданию славянской Библии.

Начало существования этого установления – факт огромного значения сколько в истории русской богословской науки, столько же и в судьбах научной славистики. Славянский перевод св. Писания, имеющий за собою более, чем тысячелетнюю историю, составляет величайшее приобретение славянских православных народов и очень важное преимущество их в сравнении с другими народами Европы, у которых Библия явилась на национальных языках много веков спустя. Просвещенным подвигом солунских братьев Кирилла и Мефодия и их учеников Библия была переведена на славянский язык в самом начале христианской истории славянских народов, и перевоплощение слова Божия в славянскую речь для этих народов должно было очень рано разрушить преграду чужого языка, отделявшую от содержания Библии народное сознание. С другой стороны, в процессе живого образования древнеславянского языка, этого санскрита в ряду всех славянских языков, перевод св. Писания был той первоначальной школой, под живыми воздействиями которой развивался и древнеславянский язык и все его позднейшие изводы – болгарский, сербский и русский. И однако ж, несмотря на всю важность славянской Библии в религиозном, научном и национальном отношениях, несмотря на

–866–

историческую непрерывность ее употребления в русской церкви и нынешнее пользование славянским переводом в его

позднейшем изменении, мы до сих пор не имеем научного издания этой Библии, которое бы восстанавливало ее текст, насколько это возможно, в древнем Кирилле-мефодиевском прототипе, и во всех последующих исторических проявлениях. Предприятие Петроградской Духовной Академии, поэтому, следует горячо приветствовать, как осуществление давно назревшей потребности.

Научное знание предпринимаемого издания до такой степени очевидно, что особенно распространяться об этом значении в настоящее время нет надобности. Только при появлении научного издания текстов св. Писания могут быть окончательно решены вопросы о степени принадлежности этого перевода свв. братьям и их ученикам, определены качества первоначального перевода, прослежена судьба этого перевода у разных славянских народов, выяснены различные исторические проявления славянского текста Библии. Но этого мало. От издания славянского перевода Библии может зависеть решение многих весьма важных вопросов, стоящих за пределами интересов славистики. Так, установление древнеславянского прототипа неминуемо должно содействовать выяснению его греческого оригинала, что, в свою очередь, может иметь серьезное значение не только для истории текста LXX (на это возлагал надежды известный библист Делагард), но и для суждений о масоретском еврейском тексте ветхозаветных книг (об этом подробно сообщено было в январском заседании Археологич. Общества известным знатоком еврейского языка М.В. Никольским). Кроме того, славянский прототип, благодаря своей древности, напрашивается на сопоставления и с латинской Вульгатой и с готским текстом св. Писания. Высокое историческое и филологическое значение славянского перевода Библии уже давно оценено немецкой наукой. Как известно, королевское общество наук в Гёттингене, предпринявшее новое научное издание греческого текста LXX, решило привлечь к делу и славянский перевод Библии и уже положило начало собиранию и исследованию соответствующих рукописных материалов. И

если бы русская наука в последнее время осталась равнодушной к назрев-

–867–

шей потребности, перед нами стояла бы угроза получить в научном издании нашу Библию из немецких рук.

Помимо научного интереса, издание славянской Библии будет иметь и церковно-практическое значение. Принятая у нас в современном богослужебном и частном употреблении, Елизаветинская Библия, как известно, представляет собою далеко не вполне удовлетворительную редакцию священного текста и обладает многими несовершенствами и в составе, и в самом переводе. Ее недостатки издавна вызывали и не перестают вызывать пожелания компетентных иерархов и библистов, чтобы елизаветинский текст был пересмотрен и исправлен; в этом духе высказывались русские иерархи – архиеп. Амвросий (Зертис – Каменский), митр. Филарет, еп. Амфилохий, митр. Антоний, профессора – Якимов, Елеонский, Юнгеров и др. Но производить исправление елизаветинского текста на основании произвольных усмотрений или случайных справок нельзя; чтобы оно было плодотворным и не вызывало никаких возражений, оно должно основываться на незыблемой почве восстановленной Кирилло-мефодиевские традиции и ее исторических изменений. Новая Комиссия никакими планами исправления Елизаветинской Библии не задается. Но ее критический труд по восстановлению славянской Библии во всех ее исторических фазисах даст для этого исправления единственно возможную опору.

Учреждение Библейской Комиссии имеет свою довольно продолжительную историю. Мысли о полном издании славянской Библии предшествовало появление в течение последнего полустолетия целого ряда ученых исследований, посвященных отдельным книгам св. Писания, и изданий отдельных книг. В этом отношении большая заслуга принадлежит почтенным исследователям – проф. Г.А. Воскресенскому, И.В. Ягичу, И.Е. Евсееву, А.В. Михайлову и др. Постепенно назревший вопрос об издании славянских священных текстов нашел себе сочувствие главным обр. в

кругах представителей славистики и филологии. В 1903 году, 10–15 апреля, состоялся предварительный съезд славянских филологов и славистов. На заседании V секции, посвященной вопросу об издании церковнославянских памятников, по заслушании записки

–868–

проф. А.В. Михайлова об издании славянских текстов Ветхого Завета, было постановлено: «обратиться от имени Предварительного Съезда и Академии Наук чрез второе ее Отделение с ходатайством в Священный Синод о полном научном издании славянского перевода книг Ветхого Завета по древнейшим существующим спискам». Этот вопрос несколько раз затем обсуждался в Славянской Комиссии Императорского Археологического Общества. В 1911 г. на археологическом съезде в Новгороде был заслушан доклад проф. И.Е. Евсеева «О новгородской геннадиевской библии 1499 г.», и, под влиянием этого доклада, съезд постановил, в виду не только научного но и общественного и национального значения славянской Библии, просить св. Синод принять на себя труд научного, авторитетного издания славянского текста ее. В дальнейшем инициатива этого важного предприятия переходит всецело в Петроградскую Духовную Академию. Идея научного издания славянской Библии нашла себе здесь воодушевленного, энергичного и вооруженного глубокой осведомленностью в этой области, деятеля в лице проф. И.Е. Евсеева. В 1911 г. он вошел в Совет Академии с особой «Запиской о научном издании славянского перевода библии и проектом означенного издания» (записка эта напечатана в «Христ. Чтении» за 1912 г. и отдельно). Принятое и одобренное Советом, предположение об этом издании было рассмотрено и одобрено и св. Синодом. Однако, решение св. Синода не было окончательным: впоследствии оно подверглось новому обсуждению, и от 11 сентября 1914 г. последовал на имя Совета Петроградской Академии новый указ, поручавший издание славянской Библии этой академии на несколько измененных условиях, сравнительно с первым указом 1912 года. Как видно из совокупности всех обстоятельств душой всего дела был

проф. И.Е. Евсеев самоотверженно положивший не мало трудов для осуществления великого начинания.

Плодом всех подготовительных работ и было образование при Петроградской Академии особой Комиссии по изданию славянской Библии. В эту Комиссию, по приглашению Совета Академии, кроме лиц, принадлежащих к ее корпорации вошли лица из состава Императорской Академии

—869—

Наук, между прочим – академики А.И. Соболевский и А.А. Шахматов, представители различных университетов, Нежинского Историко-филол. Института, Киевской и Московской Духовных Академий (из последней – профессора: Г.А. Воскресенский, М.Д. Муретов, С.И. Смирнов, свящ. В.Н. Страхов, Н.Л. Туницкий, иером. Варфоломей, свящ. И.М. Смирнов и оставленный при Академии М.К. Струменский) и многие отдельные ученые. Первое же заседание Комиссии объединило идеей общего важного предприятия деятелей академической науки и университетской, богословов, библистов, филологов, славистов, историков и архивных деятелей. Общим собранием была выбрана администрация Комиссии: председатель – Преосв. ректор Петроградской Академии, епископ Анастасий, товарищ председателя – акад. А.И. Соболевский, редактор изданий – проф. И.Е. Евсеев, секретарь – профессор прот. А.П. Рождественский и др. должностные лица Комиссии. Обсуждение проекта положений Комиссии вызвало живой обмен мнений, причем попутно было рассмотрено также мнение об издании славянской Библии, изложенное в особой записке Славянской Комиссии Императорского Археологического Общества. В результате явилась окончательная редакция «Положения о составе и деятельности Комиссии», в котором подробно определяются все условия существования Комиссии и излагаются руководственные соображения и правила для академического издания славянской Библии. В виду важности этого «Положения» для всей будущей деятельности Комиссии, мы помещаем его здесь целиком.

Деятельность Библейской Комиссии уже выразилась в целом ряде предприятий, направленных к подготовке издания славянских текстов ев. Писания. Так предпринято особое специальное издание, в котором могли бы появляться сведения о деятельности Комиссии и ее труды. Сделаны постановления о напечатании в ближайшее время, в виде предварительного издания, некоторых текстов по отдельным спискам: Геннадиевской библии, книг царств (по сп. И. П. Б. Г. I. № 461 XIV) и малых пророков.

Остается пожелать, чтобы на столь много обещающей ниве объединилась побольше опытных и трудолюбивых делателей и чтобы плоды их работ перешли в наследие к

—870—

новым поколениям, которые будут призваны завершить предпринятый в наши дни ответственный и важный труд.

Т.

Положение о составе и деятельности Комиссии по научному изданию славянской Библии, при Императорской Петроградской Духовной Академии

1. Комиссия имеет своею задачею научное издание славянской Библии в ее основных изводах, по лучшим славянским рукописям, при возможно широком издании всего доступного рукописного предания.

2. Состав Комиссии при ее образовании определяется особым указом Св. Синода, формирование ее и последующее внутреннее устройство предоставляется самой Комиссии. Выборы членов Комиссии из состава академических или университетских профессоров, членов иных ученых и учебных установлений, а равно из лиц, заявивших себя деятельностью в области исследования славянских текстов — производится по рекомендации двух наличных членов Комиссии, с письменным изложением ожидаемого от предлагаемого лица содействия, большинством голосов в следующем за предложением заседании Комиссии. Избрание Председателя из числа членов Комиссии на каждый гражданский год производится большинством голосов в следующем за предложением

кандидатов заседании Комиссии в декабре предшествующего года.

3. Кроме председателя, Комиссия выбирает из числа своих членов почетного председателя, товарища председателя, секретаря, товарища секретаря, редактора издания, казначея, а также ревизионный Комитет и особый исполнительный Комитет. Порядок и срок избрания этих должностных лиц и членов Комитета применяется тот же, что и для выборов Председателя. При образовании Комиссии выборы должностных лиц производятся в первом учредительном собрании Комиссии.

4. Права и обязанности должностных лиц следующие: Председатель Комиссии имеет попечение о наилучшем осуществивши Комиссией ее задачи: открывает и ведет заседания, принимает все доступные для него меры к наилучшему выполнению деятельности Комиссии; секретарь ведет делопроизводство Комиссии; редактор издания наблюдает за научною исправностью издаваемых Комиссией

—871—

библейских текстов; казначей ведает денежные средства Комиссии; ревизионный Комитет следить за правильностью записи поступлений и расходов и сохранностью сумм Комиссии; исполнительный Комитет, состоящий из членов Комиссии, непосредственно принимающих участие в данном году в научной деятельности Комиссии, заведует ближайшим осуществлением решений Комиссии.

5. Заседания Комиссии устраиваются по мере надобности в общих соображениях и распоряжениях по деятельности Комиссии или для обсуждения и одобрения подготовленных к печати отделов Библии. Постановления Комиссии считаются законными при любом количестве членов, не менее пяти. Собрания исполнительного Комитета созываются по мере потребности в непосредственном осуществлении мер, выработанных Комиссией, или для подготовки предположений, которые могли бы помочь наилучшему осуществлению деятельности Комиссии.

6. Члены Комиссии содействуют выполнению задач Комиссии путем изучения и приготовления славянских

библейских текстов к изданию и самого издания этих текстов.

Примечание. Точнее круг деятельности, прав и обязанностей всех лиц и установлений Комиссии определяется, по мере опыта, самою Комиссией.

7. Средства Комиссии состоять из а) единовременной ассигновки из типографского капитала Св. Синода 5.000 руб. на подготовительные работы к изданию, б) из ежегодных ассигнований из того же капитала Св. Синода по расчету на 60 лет в размере 1.261 руб. 38 коп., из коих 575 руб. на оплату ученых работ и 686 руб. 38 коп. на типографские работы, в) из поступлений от продажи изданий Комиссии и процентных начислений на свободные суммы Комиссии, вкладов и пожертвований, а также из иных возможных приобретений. Хранение сумм Комиссии и расходование их, по определению Комиссии, сообразованному с утвержденными Св. Синодом нормами расценки труда обработки библейских текстов, возлагается на казначея Комиссии. Не израсходованные в известном году средства Комиссии остаются в распоряжении Комиссии до следующего года с обращением их до времени расходования в процентные бумаги или на текущий счет Комиссии.

Примечание. Нормальная расценка авторского труда, принятая Св. Синодом, выражается в уплате 75 руб. за печатный лист. Повышение или понижение этой оплаты, применительно к трудности работы, зависит от усмотрения Комиссии.

8. Отношение Комиссии к Совету Императорской Петроградской Духовной Академии определяется указом Св. Си-
—872—

нода и состоит в праве Комиссии пользоваться помещением для своих занятий, хранения изданий и делопроизводства в здании Академии, пересылкой корреспонденции, а также входить чрез Совет Академии в Св. Синод с представлением о своих потребностях и за разрешением на выпуски из печати славянских текстов библейских книг. Комиссия ежегодно представляет Совету Академии краткий отчет о своей деятельности.

Примечание. Отдельные от библейских книг издания Комиссии выпускаются на общем основании.

9. Настоящее положение входит в силу после утверждения его первым учредительным собранием Комиссии. Изменение его производится большинством двух третей голосов Комиссии.

Руководственные соображения и правила для академического издания славянской Библии.

1. Ближайшая работа Комиссии должна сосредоточиться на изучении того большого рукописного материала – четьяго и богослужебного, в котором содержатся исторические проявления славянской Библии. По практическим соображениям Комиссия начинает работу с книг Ветхого Завета, как наиболее простых по составу перевода и не столь богатых списками. Из всего количества списков Ветхого Завета (по подсчету до 4300) на долю Псалтири падает до 3500 списков, остальные до 800 списков разлагаются на все остальные ветхозаветные книги, так что на долю отдельных книг, без Псалтири, падает сравнительно незначительное количество списков, приблизительно от 10 до 100 на каждую книгу. Списки XVII в. и второй половины XVI в., наименее ценные, но рассмотрению, могут быть совсем оставлены без привлечения в издание. Остальные списки изучаются применительно к представляемым ими основным редакциям перевода и исчерпываются в интересах восстановления своей редакции. Отсюда в среде этих списков производится естественное ограничение: для уяснения редакции могут оказаться достаточными не все, а только первые по сравнительной цельности и значительности текста списки (приблизительно первый десяток их), равным образом и варианты этих списков могут оказаться пригодными для издания не все, а лишь имеющие редакционное значение. Таким образом чтения, присущие отдельным спискам, чтения буквенные и представляющие формальные и даже словарные особенности, не характерные для редакции не входят в академическое издание славянской Библии.

–873–

2. Одновременно с изучением и использованием библейских списков производится изучение и соответствующее

делу извлечение библейского материала, содержащегося в небиблейских списках: хронографах, Палее, толкованиях, переводах свято-отеческих творений, сборниках – преимущественно древнейших. Составление перечня этих произведений поручается специалистам по славянской и древнерусской письменности. Это обращение к текстам родственной письменности имеет двоякое значение: оно расширяет кругозор на исторически-бытовое отражение библейских текстов в нашей письменности и дает новый материал для уяснения наметившихся редакции; самое же главное – оно должно дать уверенность, что издателями не оставлено что-либо существенное из основных редакций, почему-либо, может быть, не сохранившихся в чисто библейских списках.

3. Для материалов и исследований, связанных с разработкой славянских текстов для издания Библии, но не укладывающихся в рамки критического аппарата издания, необходимо иметь особое издание. В это издание могли бы войти описания рукописей, мотивированная расценка их пригодности для издания или устранения их из числа типичных рукописей из аппарата издания, варианты, характеризующие не редакцию, а ее историю или бытовые переживания и т. п. Сюда же могли бы быть внесены тексты, близко связанные с Библией, напр., пытавшаяся проникнуть в состав славянской Библии в XV–XVII вв. книга Менандра, 4-ая книга Маккавейская, а также представляющие часто одно целое с славянским библейским текстом толкования текста.

Примечание. Это издание не предусмотрено в утвержденном Св. Синодом проекте и смете издания славянской Библии.

4. Практическое использование рукописей для издания представляется возможным в следующих видах: а) библейская книга поручается отдельному члену Комиссии полностью, во всей совокупности ее списков и разветвлений библейского текста. Это был бы наиболее удобный способ издания, так как обработке текста при таком условии была бы обеспечена наибольшая степень цельности и согласованности отдельных

частей издаваемой книги. Но неизбежно связанная с таким способом затяжка работы и естественно вытекающее отсюда требование научного самоотвержения побуждают относить этот способ на долю немногих сотрудников издания. Более удобным практически следует почитать б) разделение обработки между несколькими сотрудниками. Виды такого разделения труда могут быть, разнообразны: можно предоставить отдельным

—574—

сотрудникам отдельные редакции каждой книги, так что, например, четыре редакции одной книги сразу поручаются четверем лицам, можно предложить обработку рукописей известной местности ученым, живущим в той местности. Форма совместного сотрудничества в каждом отдельном случае может быть установлена неодинаковая, применительно к наиболее естественным и полезным для дела обстоятельствам.

Примечание. В качестве вспомогательного способа, возможно пользование и наемным трудом сторонних сотрудников для отметки вариантов из определенных рукописей. При сем, разумеется, сводка и ответственность за обработку ложится на члена Комиссии, принявшего на себя обработку текста.

5. Выбор списков для издания и расценка их по степени важности для редакции возлагается на члена Комиссии, взявшего для обработки известную книгу. На него же возлагается и отдельное от извлечения текста описание рукописи, если рукопись еще не описана. Исполнительный комитет Комиссии берет на себя обязанность снабжать сотрудников перечнем списков каждой библейской книги и, по мере возможности, облегчать способ пользования рукописями. В потребных случаях исполнительный комитет принимает особые меры к облегчению труда сотрудников по ознакомлению с массою списков наиболее богато представленных рукописями библейских книг (Псалтирь, Евангелие, Апостол). Для такого ознакомления могут быть изготовлены пробные каталоги типичных стихов этих книг и применительно к ним такие списки могут быть проверены особо для того назначенными сотрудниками.

6. Техника издания славянской Библии определяется принятыми ныне в изданиях древних первоисточников общими приемами: каждая редакция библейской книги печатается отдельно, параллельно с другими редакциями той же книги; в основу редакции полагается лучший список редакции, занимающий по типичности и исправности текста первое место; недостаточно сохранившиеся или слившиеся с другими редакции выделяются в особую группу в том случае, если обнаружение этих редакций замечается на значительном протяжении, напр., в пределах половины целой книги, в противном случае они погружаются в русло исторически поглотившей их в себя редакции. Издание предлагает по возможности очищенный удобочитаемый текст: с современной пунктуацией, с исправлением заведомо испорченных чтений основного списка настоящими – с соответствующей оговоркой в примечаниях; сноски отмечаются не цифровыми или иными обозначениями в тексте, а повторением нужного слова в подстрочных разночтениях; текст делится на главы и стихи.

–875–

7. Издание Библии выходит в свет выпусками, по мере их подготовки, независимо от порядка этих выпусков в составе всей Библии.

Ветхий Завет:

Бытие, Исход, Левит, Кн. Чисел, Второзаконие. Книга Иисуса Навина, книга Судей, Руфь. Первая книга Царств, Вторая книга Царств, Третья книга Царств, Четвертая книга Царств, Есфирь гл. 1–9. Псалтирь, пс. 1–75. Псалтирь, пс. 75–150. Книга Иова, Притчи Соломона. Екклесиаст, Песнь Песней, Премудрость Соломона (перевод с греч.). Книги двенадцати малых пророков: Осии, Иоила, Амоса, Авдия, Ионы, Михея, Наума, Аввакума, Софонии, Аггея, Захарии и Малахии. Книга пророка Исаии. Книга пророка Иезекиля (перевод с греч.). Книга пророка Иеремии, перев. с греч. Плач Иеремии, Послание Иеремии, книга пророка Варуха. Книга пророка Даниила. Книга премудрости Иисуса, сына Сирахова, книга Есфирь, гл. 10–16 (в переводе с латинского), книга прор. Иеремии, гл. 2₁₃–25₁₅, 46–51, в переводе с латинского, Книга прор. Иезекиля, 45₁₁–47, в

переводе с латинского. Первая книга Паралипоменон, вторая книга Паралипоменон. Первая книга Ездры, книга Неемии, вторая книга Ездры, третья книга Ездры, книга Товит, книга Иудифь. Первая книга Маккавейская. Вторая книга Маккавейская.

Новый Завет:

Евангелие от Матфея, Евангелие от Марка, Евангелие от Луки, Евангелие от Иоанна. Деяния св. Апостолов. Соборные послания. Послание св. ап. Павла к Римлянам, к Коринфянам 1-ое, к Коринфянам 2-ое, к Галатам, к Ефесянам, к Филиппийцам, к Колоссянам, к Солунянам 1-ое, к Солунянам 2-ое, к Тимофею 1 и 2-ое, к Титу, к Филимону, к Евреям. Апокалипсис

Примечание. В случае надобности каждый выпуск может быть разделен на части, но не иначе как в объеме целой книги.

Критика

**И. Иларион (Троицкий), архим. [Рец. на:]
Рождественский Д.В., свящ., проф. Учебное
руководство по Св. Писанию. Пг., 1915. Ч. 1 //
Богословский вестник 1915. Т. 1. № 4. С. 876–882 (2-я
пагин.).**

–876–

Свящ. Д.В. Рождественский, проф. Императорской Московской Духовной Академии. Учебное руководство по Священному Писанию. Ч. 1. Издание Училищного Совета при Святейшем Синоде. Петроград 1915. Стр. 496. Цена 2 руб.

Многие из семинарских учебников имеют весьма существенный недостаток: они не считаются с наукой и нередко находятся с нею во враждебных отношениях. Для избежания подобного же недостатка в светских учебных заведениях за последнее время стали появляться даже и самые элементарные учебники, написанные специалистами-профессорами высших учебных заведений. В духовных школах таких учебников очень мало. В частности, учебные руководства по Священному Писанию устарели и никогда не отличались большими достоинствами. Вот почему следует приветствовать «учебное руководство по Священному Писанию» профессора о. Рождественского, как принадлежащее перу специалиста. Впрочем, это не семинарский учебник. Учебное руководство о. Рождественского предназначено для церковно учительских школ и для дополнительного двухгодичного курса при второклассных школах. Поэтому руководство написано по очень краткой программе. Вышедшая обширная (496 стр.) первая часть включает в себе изъяснение избранных отделов из Ветхого Завета и из первых трех Евангелий. Вторая часть, очевидно, будет содержать изъяснение остальных книг Свящ. Писания. Разделение на части, нужно сказать, довольно странное, но оно обусловлено всецело программой и не зависит от доброй воли автора. В соответствии с програм-

–877–

мой церковно-учительской школы в учебном руководстве проф. о. Рождественского изъяснены лишь самые важнейшие отделы священных книг, но эти отделы, ведь, важнейшие не для одних учеников церковно-учительских школ, – важнейшие они и для воспитанников семинарии и для всех читателей Слова Божия. Учебное руководство проф. о. Рождественского может быть полезно поэтому и для более широкого круга, нежели тот, для которого оно специально написано.

Крупные же положительные достоинства рецензируемого учебного руководства позволяют и даже заставляют желать именно наиболее широкого его распространения. Мы можем отметить несколько таких крупных достоинств.

В руководстве весьма содержательны так называемые «предварительные сведения» исагогического характера. Видно именно специалиста, который выбирает лучшее из массы имеющихся у него лично сведений. Здесь является сожаление о краткости, как и по прочтении всякой хорошей содержательной книги.

Прежде чем толковать какой-либо нужный отдел из Ветхого Завета, автор делает «изъяснение некоторых слов и выражений славянского текста». Эта особенность учебного руководства проф. о. Рождественского удовлетворяет самой прямой и насущной потребности преподавания – научить прежде всего понимать самый текст, а потом уж его толковать. Отделы с изъяснением выражений текста содержательны и хороши: не стесняясь тем, что руководство предназначено для не имеющих никакой филологической подготовки лиц, автор постоянно ссылается на чтения греческого и еврейского текстов. Эти отделы весьма полезны будут и для преподавателей семинарий.

Третье – и важнейшее – достоинство руководства проф. о. Рождественского в том, что оно всецело проникнуто и повсюду наполнено толкованиями свято-отеческими и древнецерковными. Автор постоянно приводит подлинные выражения св. Иоанна Златоуста, св. Кирилла Александрийского, блаж. Иеронима, блаж. Феодорита, блаж. Феофилакта, Евфимия Зигабена и др. Мы лично эту

особенность руководства проф. о. Рождественского считаем его важнейшим достоинством.

—878—

Наличность всех этих и других достоинств в рассматриваемом руководстве и заставляет нас пожелать ему возможно широкого распространения.

Позволим себе сделать и некоторые замечания.

По местам не мешало бы упростить стиль руководства и удалить оттуда некоторые специальные термины. Таких мест не мало. Укажу несколько для примера. «Русские находятся со славянами в племенном родстве, а русский язык принадлежит к одной с языками этих племен группе» (стр. 11). «В ней (русской Библии) мы встречаем, в подстрочных примечаниях, чтения LXX, отступающие от подлинного текста» (стр. 12). «Только лица этой последней категории» (стр. 438). На стр. 338–340 автор многократно употребляет термины «синоптический», даже «синоптики». На приемных экзаменах в Академии мы убедились, что этих терминов не понимают, а иногда и не знают лучшие студенты семинарий. Сомневаюсь, чтобы эти термины стали понятны учащимся и по прочтении следующих строк в руководстве о. Рождественского: «называются синоптическими, т. е. признаются плодом как бы совместного и во всем согласного обозрения жизни и учения Господа Иисуса Христа» (стр. 338).

Некоторые толкования новозаветных текстов (в ветхозаветных мы себя не считаем сведущими), по нашему мнению, должны быть более определенны, а иногда желательно, чтобы они были и более верны.

На стр. 331 читаем: «Выражение: «Евангелие от Матфея» и пр. значит: повествование о жизни и изложение учения Господа Иисуса Христа согласно записи, составленной Матфеем, или короче: по Матфею, по Марку и т. д. «Но русское «от Матфея» не имеет никакого смысла и должно быть объявлено бессмыслицей. Славянское «от» есть перевод греческого ἐκ (т.е. чтение от, из евангелия Матфея). В греческих надписаниях стоит предлог ката, который действительно значит «по» (латинск.:

secundum), но русское и славянское «от» с этим предлогом ничего общего не имеет.

Почему бы на стр. 339 не сказать, что евангелие Иоанна называется духовным (πνευματικὸν εὐαγγέλιον – Климента Александрийского – у Евсевия, Н. Е. VI 14:3)?

Изъясняя Мф.5:17, автор почему-то опустил самое
–879–

главное слово: исполнити (стр. 352). Не преувеличивая, можно сказать, что от правильного понимания этого слова зависит правильное толкование всей пятой главы евангелия Матфея, потому что в этой главе на отдельных примерах показывается, как новозаветные идеалы исполняют ветхозаветный закон. Не в связи ли с этим и у автора стоит тот факт, что некоторые места нагорной беседы у него истолкованы неопределенно?

Именно. Слова Христа о разводе толкуются так: «Господь изрекает новое постановление, по которому поводы к разводу ограничиваются только тем случаем, если жена и т. д.». Но как такое понимание согласить с Мф.19:8, где общее суждение, и с Мрк. но, 5–6, где опущено исключение текста Матфея *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ*? Неужели в данном случае правда Христова превосходила правду книжников и фарисеев только тем, что в правде Христовой ограничены и сведены к минимуму поводы развода? А общее правило: *ὁ ὁ θεὸς συνέξευγεν, ἄνθρωπος μὴ χωρίστω* – ЧТО значит? Да и у самого автора на стр. 435 речь идет несколько в ином духе, нежели на стр. 357. На стр. 435 приведены и прекрасные слова Иоанна Златоуста о нравственной так сказать природе, о нравственном достоинстве развода.

Толкование слов Христа о клятве (стр. 358–359) не имеет определенности. «Всякое прибавление к выражениям: да, нет, имеющее характер клятвы, – уже от лукавого, т. е. проистекает из нечистого источника и потому недозволительно (стр. 358). Но потом автор говорит, будто из снесения наставления Господа с другими изречениями Ветхого и Нового Завета (с какими? не знаю таких!) видно, что в данном месте разумеются клятвы,

даваемые с намерением не выполнить их (это что за разряд клятв?), или клятвы, произносимые без важного повода, в делах мелочных, малозначительных. «В делах же важных, – напр., для подтверждения свидетельских показаний на суде, клятва не только позволительна, но и обязательна в условиях нашего теперешнего бытия» (стр. 359). Но какие дела важные, и какие мелочные? Кто это будет определять? А судебные дела всегда ли бывают важными? Но ведь у Христа прямо сказано, что все сверх «да» и «нет» от лукавого. Ведь здесь, очевидно, общее моральное суждение

–880–

о клятве. То же самое видим и у ап. Иакова (5:12). Несомненно, что «в условиях нашего теперешнего бытия» клятва и позволительна и даже м. б. обязательна, но, думается, Евангелию до этого дела нет; это – наш грех, наш недостаток. Допуская клятву, мы лишь из двух зол выбираем меньшее. Евангелие же говорит нам об идеалах, о совершенстве по образу Отца Небесного. Идеалы законами быть не могут. Закон – *minimum* добра. Христос учит нас не довольствоваться этим *minimum*’ом, а простираться в бесконечность. Неопределенность в изъяснении Мф.5:33–37 и недостаток принципиального освещения здесь особенно заметен потому, что вопрос о клятве, о присяге служит предметом пререкания. Даже и в селе, где придется трудиться воспитаннику церковно-учительской школы, найдется какой-нибудь сектант или вообще легкомысленный и *eo ipso* вольномысленный человек, который потребует учителя к ответу. Воспитанник же церковно-учительской школы, конечно, не должен быть невежественным деревенским либералом, какими бывают учителя земских школ из министерских учительских семинарий.

Отметим еще одно неопределенное толкование на стр. 453–454. В семинарских учебниках по Свящ. Писанию иногда читаем: «на этот стих существует столько-то (как будто это число возможно определить и будто оно не изменяется!) толкований: одни толкуют так-то, другие так то». В результате получается, что семинарист знает фиктивное число толкований, но не может никак истолковать самого текста. Нечто подобное

видим и у проф. о. Рождественского при толковании Мф.24:28: идеже бо аще будет труп, тамо соберутся орли. «Понимание этого образного выражения не у всех толкователей одинаково». Далее приведены толкования блаж. Феофилакта, епископа Михаила и С. В. Кохомского, а как нужно толковать, не сказано. Приведенные же толкования, по нашему мнению, ничего не объясняют. 28 стих следует понимать в неразрывной связи со ст. 26 и 27; эти три стиха находятся в неразрывной связи между собою. В стихе 26 сказано: «если скажут вам: вот, в пустыне, – не выходите; вот, в потаенных комнатах – не верьте». Почему не выходите? Почему не верьте? Ответ и дают стихи 27 и 28. Ответ дан в двух образах.

–881–

Ст. 27: «Ибо как молния исходит от востока и видна бывает даже до запада, так будет пришествие Сына Человеческого»;

Ст. 28: «Ибо¹⁵⁶⁶ где будет труп, там соберутся орлы».

Ясно, что мысль в обоих стихах совершенно одна. Мысль же стиха 27 у о. Рождественского указана совершенно верно: «явление Господа при конце мира будет не таково, чтобы была нужда в указании места его нахождения». Приведены и прекрасные слова св. Иоанна Златоуста: «А как блистает молния? Она не требует вестника» и т. д. Эту же самую мысль следует читать и в стихе 28-м. Как слетаются орлы на труп? Им об этом никто не говорит, но они сами чувствуют, где труп. Так и про пришествие Сына Человеческого не нужно будет людям говорить: они сами сразу и непосредственно об этом узнают. Пришествие Сына Человеческого будет так же очевидно, как блистание молнии или как появление где-нибудь трупа для орлов. Вот, думается, единственно естественное и простое толкование 28 стиха и совершенно напрасно толкователи и экзегеты нагромождают около этого стиха кучу искусственных и сложных толкований, кроме простого и естественного (см. напр. у С. Савинского. Эсхатологическая беседа Христа Спасителя. Киев 1906, стр. 275–278).

Вот и все, что мы могли заметить при ознакомлении с учебным руководством проф. о. Рождественского в качестве требующего исправления.

Мы прекрасно понимаем, что высказывать пожелания несравненно легче, нежели их исполнять. Особенно трудно глубокие богословские и нравственные понятия, напр. нагорной беседы сделать доступными и понятными для учеников церковно-учительских школ. Идеино-богословское толкование, напр., пятой главы евангелия Матфея обыкновенно с большим трудом укладывается в сознание даже и студентов духовной Академии.

—882—

Появление учебного руководства проф. о. Д.В. Рождественского следует всячески приветствовать. Желаем автору вскоре закончить и выпустить и вторую часть его полезного труда. Полезен же этот труд, может быть, повторяем, многим, а не одним только учащим и учащимся в церковно-учительских школах. Для этих школ рецензируемый труд — учебное руководство, одобренное уже Святейшим Синодом. В качестве же пособия руководство, проф. о. Д. В. Рождественского будет полезно и в семинариях и даже вне всякой школы для тех, кто испытывает Писания, думая в них иметь жизнь вечную.

Архим. Иларион

II. Z [Автор не установлен.] [Рец. на:] Троицкий А.Д. Евангельские блаженства: (заветы Спасителя о жизни и счастье). Киев, 1914 // Богословский вестник 1915. Т. 1. № 4. С. 882–884 (2-я пагин.)

Пред нами новый труд об одной из важнейших страниц Евангелия. Можно ли этот труд назвать последним словом русской экзегетической науки по данному вопросу?

Да, во многих отношениях можно.

Правда, автор ставит себе подле чисто научных целей еще и цели самой широкой популяризации; а две таких, не всегда примиримых, задачи по необходимости должны взаимно ограничивать друг друга. Но, сколько это возможно по самой природе вещей, автор можно сказать, блестяще достигает обеих целей.

Предпослав своей работе краткие, но очень ценные экскурсы о значении, обстановке и плане нагорной беседы с анализом евангельского предисловия к ней, автор по объяснению к отдельным заповедям блаженства вскрывает каждое их понятие, извлекает все богатое сокровище заключающихся в них идей, постоянно имея в виду как связь каждой заповеди с предыдущей и последующей, так и место её во всей системе евангельского веро- и нравоучения. Всюду чувствуется, что учение Спасителя для автора – дело жизни и сердца, что учение это для него именно «заветы о жизни и счастье» (как он и говорит

–883–

в подзаголовке своего труда), – и одушевление автора невольно передается читателю. Видно и то, что все мысли автора выношены годами в его думе, а посвящение автором своей книги слушателям (ученикам семинарии) и достаточно объясняет это обстоятельство. Приятен и совершенно объективный, положительный тон, в котором ведется автором раскрытие евангельской истины, – без полемики и апологии.

Но что наиболее нравится пишущему эти строки в настоящей книжке, это – очень широкое использование

западной литературы – конечно, не во всем её необозримом объеме, но в лучших представителях каждого из её направлений. Автор совершенно чужд той робости и антипатии к этой литературе, которая так вредят русским богословам – популяризаторам. Западные маэстро, несомненно, и научили нашего автора тем строго-научным приемам, которые он внес в свое исследование: основательному филологическому анализу, широкому пользованию библейским параллелизмом и т. п. Тем большая честь автору, что он прибавляет к западным авторитетам иногда и нечто настолько новое, что они переписали бы в свои книги (напр. в 8-ой заповеди мысль, что гонения только усиливают правду).

Какое место работа автора занимает в наличной русской литературе по данному вопросу? Из очень малочисленной такого рода литературы труд автора допускает сопоставление только с работами свящ. (прот. – проф.) Т. Буткевича, Нагорная проповедь, – по поводу лжеучения гр. Л.Н. Толстой, – ч. 1, о евангельских блаженствах, Харьк. 1899, и проф. Д.И. Богдашевского (еп. Василия), Блаженства Господни. Евангельская правда и «правда современного социализма», Киев, 1909. Уже подзаголовки этих книг показывают, что они преследуют другие по сравнению с нашим автором цели. Второму автору, одному из первых и известнейших русских экзегетов, в этой его брошюре (34 стр.) не позволили многого сказать узкие рамки публичного часового чтения для самой простой аудитории.

Теперь о недостатках исследования г. Троицкого. Было бы желательно более широкое использование св. отеческой и вообще древней литературы (автор, можно сказать, ограни-

–884–

чивается одним св. Златоустом). – Смысл каждой заповеди блаженства до того расширяется, что выходит, как будто все они говорят одно и то же в сущности. – По местам автор многословен.

Незаменимая для законоучителей и преподавателей, увлекательная для любителей духовного просвещения, очень пригодная для внебогослужебных чтений, книжка автора,

несомненно, получит самое широкое распространение и уже нашла сочувственное отношение со стороны провинциальных органов духовной печати.

Z.

Муретов М.Д. Из академической жизни: Виктор Михайлович Васнецов – почетный член Императорской Московской Духовной Академии // Богословский вестник 1915. Т. 1. № 4. С. 885–890 (2-я пагин.).

–885–

В собрании академического совета 29-го сентября 1914-го г., посвященном избранию почетных членов Академии, по случаю ее столетия, среди других избран был, по представлению М.Д. Муретова, профессор живописи, действительный статский советник, Виктор Михайлович Васнецов, как выдающийся русский художник, оригинально объединивший в одном художественном синтезе религиозные идеалы византийской и русской живописи и своим художественным гением глубоко проникший к тайне святости тела душевного на пути его преобразования в тело духовное. 17-го апреля диплом на это звание вручен был Виктору Михайловичу, в его квартире, Преосвященным Ректором Академии Федором, Епископом Волоколамским, в соприсутствии профессоров Академии – М.Д. Муретова и Д.И. Введенского. При этом М.Д. Муретов произнес следующее приветствие:

«Глубокоуважаемый Виктор Михайлович!

Императорская Московская Духовная Академия приобщила Вас к себе в звании ее Почетного Члена. Руководилась она не общепризнанною славою Вашею, как звезды первой величины на художественном небосводе и имела ввиду не недостижимое мастерство Ваше в высоко-художественной трактации многочисленных и разнообразных сюжетов от французского балагана и русских – дьячка и мелкого чиновника («с квартиры на квартиру») до легендарных птиц певчих «Сирин и Алконост», русской сказки («Аленушка» и др.) и русских былин («Богатыри» и др.). Это, так сказать, мирское творчество Ваше – вне компетенции духовных Академий, – оно уже давно и достойно оценено знатоками

–886–

и мастерами живописи. Как *духовная*, по своему назначению, – долженствующая быть матерью-кормилицей духа, – наша Академия чтит духовно-религиозное, частнее – богословско-христианское проявление Вашего Художественного таланта.

И здесь она отметила две главные стороны.

Одна – временно-историческая, преходящая и национально-русская. Она проявляется в достигнутом Вами высокохудожественном синтезе византийского и русского идеалов религиозной живописи, – в органическом сращении их в один живой идеал, представляемый Вашими воспроизведениями святых типов православной греко-русской церкви. А это могла быть достигнуто Вами благодаря не только художественному постижению, но и вдумчивому научному изучению православного духа в его византийском и русском художественных проявлениях. Эта сторона Вашего религиозно-церковного художественного творчества глубоко национальна и должна служить гордостью и славой современной русской живописи. Она отвечает исконным предчувствиям и стремлениям как руссов так и византийцев, – усилившимся с того времени, как побратившийся с единственной наследницею последнего византийского царя Константина Палеолога Софьею Палеолог московский князь Иван III Васильевич получил все права на византийский трон. В особенности теперь, когда так ясна перспектива церковно-политического объединения Петрограда с Царьградом, – когда византийские и русские прозрения идут к явному осуществлению.

Но в Вашем художественно-религиозном творчестве есть и другая *духовная*, точнее – более *духовная*, сторона, непреходящая, общечеловеческая. Это – достигнутое Вашим художественным устремлением глубокое проникновение к великой общечеловеческой, даже космической, тайне святой плоти на пути её преображения из тела душевого в тело духовное, – даже некое проникновение этой тайны и постижение её Вашим художественным гением. Лики многих начертанных Вами святых, особенно Богоматери с Младенцем-Спасителем, на ваших картинах как бы проявляют невидимые лучи

небесного света и так сказать веют святым вдохновением. Как в лице и

—887—

одеждах Преобразившегося Спасителя, в них можно замечать, может быть даже сверхсознательное, стремление художника отразить предназначенную им славу божественного сияния. А в «Предверии рая» все — в особенности две мученицы: с мечем — св. Варвара и в венце — св. Екатерина, — хотя и умерли, но живут невидимую таинственную жизнью, — как постоянное зерно, тлея под землею, невидимо и таинственно возрастает в новое живое растениями с плодами его. Это — плоть умершая и тленная, но таинственно живущая и растущая о Христе из тела земляно-душевного в тело духовно-небесное. Всё преддверие рая с верою-надеждою-любовью ждет того часа, когда, выросши из-под тьмы и тления земли на необъятный простор надземной жизни, небесного света и духовного воздуха, — услышит победный клич жизни и блаженства: «Смерть, где твое жало! Ад, где твоя победа!» — Да, своими вдохновенными художественно-религиозными творениями Вы внушаете зрителю таинственный порыв к небу и духу и действительно зовёте смертных-верующих к жизни вечной и блаженной.

Эти две главнейшие стороны Вашего религиозно-художественного творчества, кратко указанные в дипломе, духовно роднят Вас с Духовною Академией.

Но мне хочется теперь отметить и Ваше родство Академии по плоти. Доселе духовная школа, и в частности высшая — академии, в подавляющем большинстве своих питомцев суть школы духовно-сословные: — детей иереев, дьяконов, псаломщиков, трапезников, просвирен. По какому-то странному предубеждению в нашем духовенстве есть сильное нерасположение к художеству вообще и живописному в частности, — заметна робость отдавать свои силы на служение искусству, за исключением разве одного вокального, и не далее элементов и практического применения на клиросе. На все попытки идти против этого предубеждения смотрят недоверчиво, даже враждебно, как на свойственные только

неудачниками во всех других деятельности. Вот почему нам почти неизвестны из духовенства поэты, литераторы, особенно живописцы и скульпторы. Во всяком случае они теряются в сонме великих и средних и малых художников их других сословий.

Вы, Виктор Михайлович, великий художник из

—888—

детей бедного духовенства, являете собою для него привлекательный образец и действенный пример разнообразных возможностей и высоких достижений в живописном искусстве. Вы, в своем лице, неотразимо осуждаете это предубеждение нашего духовенства и мощно зовете всех способных в нем смело вступать на путь хотя и трудного, но усадительного служения живописи, как и всякому другому искусству.

Кончаю естественную просьбою к Вам. Мы переживаем святые и великие события. Без сомнения, они будут ознаменованы и соответствующими им великими и святыми памятниками искусства, разумею храмы Духовной Главе Церкви Православной — Спасителю Богочеловеку. Кому же из современных художников, как не Вам, Виктор Михайлович, украсить этот храм живописью? Конечно, это быть может — дело не малых лет и не близкого будущего. Но ничто не препятствует Вам теперь же начать эскизные работы. Простите меня за это вторжение мое в планы Ваших работ. Но... особенности Вашего религиозно-художественного творчества так исключительно, даже как бы предопределятельно, соответствуют порождаемой современными событиями идее будущего храма Спасителю-Богочеловеку, что я не мог удержаться, чтобы не высказать этого, быть может не совсем тактичного, но искреннего и доброго, а потому и простительного пожелания».

После этого Преосвященный Федор, вручая Виктору Михайловичу диплом сказал:

«Как внешний знак Вашего родства Академии, и именно по духу, — она и вручает Вам свой диплом на звание ее Почетного Члена. Мне хотелось бы думать, глубокочтимый Виктор Михайлович, что Ваше художественное творчество, как и наше

научно-богословское академическое творчество, черпают свои силы и жизненность из одной и той же стихии – религиозной, церковной. Эта стихия вдохновляла и вдохновляет ум к созданию бессмертных произведений Вашего художественного таланта, который Вы так сыновне принесли на служение и в дар своей духовной матери – православной Церкви. И ваш этот труд идет в этом отношении параллельно нашему. Драгоценная риза Св. Церкви

–889–

веками ткалась художниками слова, талантом поэзии и живописи, а наипаче творчеством просветленною благодатью Св. Духа, духа человеческого в области догматов веры, порядка, церковной жизни в области литургической и канонической. В эту прекрасную ризу, облекающую и украшающую тело Церкви и Ваша рука вплела прекрасные ткани, служащие к религиозному восторгу и умилению многих верующих. Да благословит Вас Господь и укрепит еще на многие года служить Вам от Бога талантом на пользу Его Св. Церкви».

В ответной речи своей В.М. за оказанную ему честь просил передать глубочайшую благодарность Совету Академии, а в нарочитом посещении его мастерской Преосвященным Федором он видит святительское благословение и освящение его посильных трудов. Между прочим, о своих жанровых картинах из быта духовенства, мелкого чиновничества и др. заметил, что они написаны были им в период бывшего у него, как вероятно и у многих «духовного облысения», после коего он отдался народной русской душе, как она проявляется в сказках и былинах. Переход к работам религиозного содержания В.М. считает делом Вышнего предуказания и Божьего внушения. Правда, в детстве и юности он много занимался религиозными сюжетами, но это было скорее следствием внешнего влияния обстановки (иконопись и здание сельского храма), чем внутреннего увлечения. В начале своей художественной деятельности В.М. отдавался преимущественно мирским сюжетам (жанр). Его работы религиозного содержания начались позднее, с первым его трудом в этой области была его

знаменитая «Богоматерь с Младенцем-Спасителем». В первоначальном эскизе эта картина находится в столовой квартиры художника. К сожалению картина стояла так, что ее трудно было рассмотреть ясно, – да и время не позволяло этого. Затем, в своей светлой и просторной мастерской (стильная вышка на доме) В.М. показал нам и другие свои работы: Куликовскую битву, Апокалипсические видения и др. мн. Особенной сильное впечатление произвело большое полотно «Спящая Царевна» – символически воспроизводящая как бы всю Русь в ее древней сказочной обстановке. На картине все живое,

–890–

начиная от царевны, спит глубоким сном, с закрытыми глазами, – и только у двух кукол глаза открыты. Не касаясь научно-исторической и художественной сторон картины, – кроме самой царевны, особенно запечатлелись: спящий медвежонок-годовик и девка-семилетка, сладко заснувшая над разогнутой книгой Глубинною (Голубиною), В.М. сообщил, что на картине была нарисована еще, и нарисована весьма удачно, спящая собачка-дворяшка («она тоже уснула, и уснула хорошо», говорил В.М.), но по совету других, он снял ее с картины, как не соответствующую древнерусской домашней обстановке. На виднеющемся вдали клочке озера или болота (тоже спящей стоячей воды) вместо купавки В.М. намерен нарисовать сказочную лебедь, тоже в сонном виде.

Картина еще не совсем закончена. Интересно было бы видеть это сонное царство проснувшимся. Картина, можно сказать, переполнена содержанием: чем долее всматриваешься в нее тем более замечаешь в ней разных деталей.

Виктор Михайлович – сын сельского священника Вятской губернии. Родился в 1848-м году, учился в Вятской духовной семинарии в течение пяти лет, и всегда шел в первом разряде. В детстве самоучкою занимался рисованием, потом в семинарии – под руководством учителя рисования. После первого года богословского класса В.М., подготовившись, поступил в Академию Художеств, в 1868-м году. Таким образом, влияние богословского образования на Виктора Михайловича

сказалось в особом, оригинальном, идейно-богословском характере художественной трактации религиозных сюжетов. Несмотря на свой почтенный возраст, Виктор Михайлович еще преисполнен телесной силы и духовной энергии. Мы расстались с ним, пожелав ему еще много-много лет плодотворно работать излюбленным им трудом на славу и пользу России и Церкви.

Главнейшие работы Виктора Михайловича хранятся в Московской Третьяковской Галерее и Петроградском Музее Александра III. В них же находятся и первоначальные эскизы и подготовительные оригиналы религиозной живописи В. М-ча соборов в Петрограде (Воскресенском), Киеве (Владимирском), Варшаве, Дармштадте.

М. Муретов

**Журналы собраний Совета Императорской
Московской Духовной Академии за 1914 год //**
**Богословский вестник 1915. Т. 1. № 4. С. 305–320 (3-я
пагин.)**

–305–

б) И. д. доцента А.В. Ремезова:

«Небольшое по объему (в печати шрифтом «Богосл. Вестника» оно составило бы 80 стр.), но весьма содержательное сочинение г. Дьякова посвящено изложению воззрений папы Пия IX-го на папство, как форму церковной и гражданской власти и как культурно-социальную силу. В нем нет, строго говоря, обещанного автором (4 стр.) «раскрытия церковного, церковно-политического и культурно-социального идеала», поскольку читатель не находит здесь изображения того мирового церковно-государственного строя, как, несомненно, предносился сознанию знаменитого папы в его удивительно широкой и энергичной деятельности: слишком аналитически сочинение построено, чтобы соответствовать этому ожиданию. Но взамен непосредственного исполнения своего обещания г. Дьяков дает читателю гораздо больше: его сочинение представляет нам величественную картину беззаветной борьбы могучей личности, одушевленной грандиозными замыслами, с противными ей и оказавшимися роковыми для неё течениями современности. С этой точки зрения не только понятным становится, но и составляет несомненный плюс, в отношении полноты изображения, слишком продолжительная на первый взгляд (165–183) остановка внимания автора на тех фактических подробностях, напр., культуркампа, заимствованных из брошюры проф. А.П. Орлова, которые, не касаясь непосредственно воззрений Пия IX, дают резко очерченное представление о той крайне неблагоприятной исторической атмосфере, в какой пришлось папе осуществлять свои грандиозные замыслы.

Нераздельное изложение в рассматриваемом сочинении воззрений в собственном смысле с указанием их практического

осуществления оправдывается еще и тем обстоятельством, что Пию IX-му, как человеку практики, были чужды теоретические интересы обоснования и всестороннего раскрытия его церковно-общественного идеала, с которым, вследствие этого, историк и может иметь дело не иначе, как в самом процессе его внешнего осуществления. В таком случае для целостности представления историк обязан выяснить тот основной принцип, который опре-

–306–

деляет собой характер и направление случайных, в зависимости от внешних обстоятельств, обнаружений тех или иных стремлений. Г. Дьяков и делает это в заключении своего сочинения (276–281); но думается, что термин идеал, поставленный в теме, обязывал его подробнее сказать о внутренних основаниях обнаруженных Пием IX-м притязаний и более органически связать эти последние (притязания) с первыми (их основаниями), а не говорить о них лишь мимоходом, – при рассмотрении причин внешней деятельности Пия IX-го. Это последнее обстоятельство вызывает в рецензенте подозрение, что автор сознательно ограничивал объем своей темы лишь внешней деятельностью и воззрениями Пия IX-го лишь постольку, поскольку они выразились во внешней деятельности, что едва ли покрывает собой весь объем понятия идеала.

Может быть, этим отсутствием в представлении автора целостного образа церковно-общественного идеала объясняется и некоторая неопределенность его отношения к излагаемым им воззрениям. Тон этого изложения, в общем строго объективный, местами, – скорее всего бессознательно для самого автора, – прерывается такими привычными у нас, но едва ли справедливыми по своей намеренно обидной резкости выражениями, как: «стремление папства к порабощению мира» (3); «...превращая ее (Церковь) в покорное папское орудие» (18); «привести католическую церковь к такому единству, по которому (?) она... была бы послушной и покорной рабой папе, – вот главная задача Пия IX» (16) и др. Вероятно, если бы автор излагал эту задачу с точки зрения тех её идейных оснований, – оснований, несомненно, бескорыстных, – о которых он говорит

на 277 стр. своего сочинения, то он избегал бы употреблять выражения, вызывающие в качестве аналогии представления рабства и порабощения.

Что касается приемов работы г. Дьякова, то рецензент счастлив в этом случае констатировать отрадный, но, к сожалению, редкий факт работы по первоисточникам. Это последнее свойство сочинения составляет тем большую заслугу его автора, что у последнего под руками было достаточно пособий, но г. Дьяков, нисколько не со-

–307–

блзнясь ими и, главное, трудом, положенным на ознакомление с иностранной литературой, все время, как истый историк, обращается непосредственно к актам Пия IX-го, перевод которых и дает в обширном приложении к своему сочинению.

Это последнее обстоятельство вместе с отмеченной выше объективностью суждений и строгой выдержанностью исторических представлений автора дают рецензенту основание не только признать г. Дьякова достойным степени кандидата богословия, но и отозваться об его сочинении с особой похвалой и выразить надежду, что весьма ценные приложения к нему, еще раз внимательно проредактированные автором, не замедлят появиться в печати».

14) О сочинении студента *Зыкова Вячеслава* на тему: «Исполнение ветхозаветных пророчеств на судьбе Египта».

а) Экстраординарного профессора *Д.И. Введенского*:

«Курсовое сочинение студента Зыкова распадается по содержанию на три части: в 1-й части говорится о Египте в прошлом и в частности – о цветущем состоянии страны фараонов; во 2-й части автор дает свод ветхозаветных пророчеств, относящихся к Египту; в 3-й части приводятся факты из истории Египта, показывающие, что слово Откровения с точностью исполнилось на исторической судьбе Египта.

Такое расположение материала, обусловленное содержанием темы, не дает возможности говорить о каких-либо недочетах в плане работы. Историческая последовательность в

ходе отдельных моментов общей истории Египта всюду соблюдена.

Относительно содержания сочинения рецензент также не имеет побуждения делать какое-либо особое замечание. Автор усердно собирал и группировал факты, относящиеся ко времени расцвета Египетской монархии и затем падения её. Всюду чувствуется, правда, что автор опасался перешагнуть за грань русских источников и пособий. Для истолкования относящихся к его вопросу пророчеств в этом и не было необходимости. Автор нашел исчерпы-

–308–

вающий комментарий к ним в святоотеческой литературе, которой добросовестно и пользовался он. Но разработка истории Египта очень мало подвинулась в русской исторической литературе. И пробелы в фактической стороне этой мало разработанной у нас истории естественно сказались и в сочинении автора. Неполнота фактических справок из истории Египта и является одним из недочетов работы г. Зыкова.

Менее извинительным недочетом сочинения г. Зыкова мы считаем опасение, с каким он относился к греческому языку. Он довольствовался при своей работе русск. переводами Геродота и Диодора. Если русск. перевод Геродота можно признать удовлетворительным, то перевод Диодора от 1774 года обязывал автора сделать поверку его с греч. текстом, так как русск. перевод 1774 года имеет не мало неточностей и отступлений от греческого текста. Этой сверки мы не видим в работе автора. Кроме того, относительно Геродота следует заметить, что мы имеем к нему солидный исторический комментарий Wiedemann'a, труд которого автор и должен был привлечь, чего, однако, он не сделал. А это обстоятельство неблагоприятно отозвалось на терминологии автора. Он извращает иногда имена фараонов и без того уже, как показывают современные открытия в области египтологии, извращенные греческими историками.

Но если принять во внимание: усердие автора, с каким он собирал, – иногда очень маленькими дозами, – пригодный ему фактический материал, его внимательное отношение к данным

Библии и общую скудость материала по истории Египта, то частные недочеты интересной, в целом, работы г. Зыкова не могут воспрепятствовать получению им степени кандидата богословия, каковой мы и признаем его заслуживающим».

б) Доцента *иеромонаха Варфоломея (Ремова)*:

«Г. Зыков с большим прилежанием потрудился над своей темой: 428 стр. его сочинения, переписанные старательно рукою самого автора, – вот внешний показатель его значительной работы. В конце сочинения (стр. 421–428) находится перечень литературы, использованной автором, –

–309–

здесь мы насчитали более 70 названий книг. Правда, литература – почти все русская, но рецензент подметил, что автор старался, что мог, выискать для увеличения имеющегося у него материала: любопытно, при этом, что 5–6 книгами автор пользуется по преимуществу (довольно много хороших, ценных сведений почерпает г. Зыков в труде Urquhart'a: «Die erfüllten Weissagungen der Gottes Siegel auf die Bibel (Stuttgart 1908), – см. стр. рецензируемого сочинения 22, 127, 144, 177, 183, 186, 187, 194, 196, 205, 208, 218–223, 227, 243, 284 и др.); остальные он привлекает для полноты исследования, отыскивая все, где можно найти хотя что-нибудь подходящее для своей темы.

Автор не мудрствует: он собрал материал и просто весь его объединяет в своем исследовании. В простоте изложения – вместе и достоинство сочинения и существенный его недостаток. Сочинение читается – страница за страницей – без труда, и читающему вовсе не приходится напрягаться над довольно длинной работой г. Зыкова: в этом мы усматриваем достоинство сочинения. Недостатком сочинения указанное свойство исследования является в гораздо большей степени. Г. Зыков пишет ученую работу, но пишет чересчур элементарно; у него нет ни деления на главы, ни хотя какого-нибудь расчленения предмета; это – раз. А потом, – нет следа серьезной работы в самом изложении: автор кропотливо и тщательно, с похвальным усердием собирает, как пчела, материал, но затем он так и помещает в свою работу эти добытые сведения, не переработав их, – просто компилируя

свои цитаты – даже без определенного плана. В оправдание г. Зыкова, впрочем, можно принять во внимание, что его материал – главным образом описательно-фактический. Самый материал привлекается г. Зыковым без достаточного разбора, излишне доверчиво. Поэтому наряду с цитатами из серьезных книг у нашего автора есть ссылки на книги устарелые и не имеющие никакой научной ценности. В фактических сведениях, поэтому, встречаются прямые ошибки – имеющие непосредственное отношение к предмету исследования; не говоря уже о косвенных (в роде названия Климента Александрийского святым (стр. 162:309). Keith'a г. Зыков цитирует почему-то и в подлиннике и в двух

–310–

переводах – скрупулезная мелочность, достойная лучшего применения. Имя *Птоломей* теперь принято писать *Птолемей*. В отношении стиля хотелось бы пожелать г. Зыкову большей яркости...

Но г. Зыков отнесся ко взятой им на себя работе с примерным старанием. Не всякий проявил бы столько усилий, сколько проявил их он. Г. Зыков ведь искал в книге или статье, имеющих далеко не прямое отношение к его предмету, хотя бы крупицу сведений о современном состоянии Египта. В стремлении захватить возможно больше материала в поле своего изложения автор дает довольно обширное введение (1–116 стр.), а самое изложение предмета (стр. 172–420) дано очень обстоятельное, снабжено всеми подробностями, какие только были в распоряжении автора. Пророчества об Египте, главным образом – Иезекииля, прокомментированы г. Зыковым (стр. 116–172) достаточно – по св. отцам и некоторым западным толкователям – Keil'ю, Knabenbauer'у, Hengstenberg'у.

Г. Зыков много подумал над своею темою. Его работа может свидетельствовать о продуманном религиозном угле зрения автора на события в истории отдельных личностей и целых народов (см. особ. стр. 1–8), Проявленное г. Зыковым необыкновенное усердие побуждает нас снисходительно отнестись к немалым недостаткам его сочинения и признать

автора достойным степени кандидата богословия тем более, что, разрабатывая свою тему, автор научился весьма многому».

14) О сочинении студента *иеромонаха Нектария (Иванова)* на тему: «Священное Писание у египетских подвижников».

а) Инспектора Академии *архимандрита Илариона*:

«Сочинение иеромонаха Нектария посвящено вопросу, которому обыкновенно почти совсем не уделяется внимания как в церковно-исторических ученых трудах, так и в трудах, специально посвященных истории толкования Священного Писания. Вот почему автору пришлось прокладывать самому путь своего научного исследования. У него не было почти никаких «пособий»; он был наедине со своими источниками. Источники же эти были довольно разно-

–311–

образны: творения и отдельные изречения египетских подвижников, патерики, достопамятные сказания, древние иноческие уставы. В качестве косвенного источника автор привлекает писания преп. Иоанна Кассиана. Сочинение его распадается на пять глав.

I. Взгляд св. египетских подвижников на Священное Писание вообще (стр. 1–13).

II. Занятия египетских подвижников изучением Священного Писания (стр. 13–61).

III. Отношение св. египетских подвижников к знанию Свящ. Писания (стр. 62–86).

IV. Свящ. Писание в жизни египетских подвижников (стр. 86–125).

V. Экзегетика св. египетских подвижников (стр. 126–190).

Каждая из этих глав в отдельности и все они вместе весьма наглядно свидетельствуют о том, что свои источники автор изучал очень прилежно и достаточно внимательно. Все его сочинение наполнено фактическим и документальным содержанием, а не общими фразами и отвлеченными рассуждениями; цитаты из источников очень щедро рассыпаны почти на каждой странице его сочинения (стр. XII+190=около 135 печатных). Автор не набирает материал в сочинении, а выбирает лучшее и наиболее характерное. Ряды цитат в

примечаниях показывают, что материала в его распоряжении было несравненно больше, чем нашел он нужным поместить в сочинении. Будучи содержательным, сочинение читается с интересом, чему немало способствует и прекрасное литературное изложение. Стилистических недочетов можно отметить очень мало (стр. XII, 62, 78, 128, 131, 149:185).

Как можно видеть из приведенного перечня глав, сочинение охватывает предмет со всех сторон и исследует его с разных точек зрения. Но в этой погоне за всесторонностью исследования автор не обнаружил достаточного такта: он нередко увлекается и потому начинает трактовать о побочных предметах, не относящихся к теме. Так во второй главе автор подробнее, чем нужно, пишет о том, что в египетских монастырях не было лиц священного сана (стр. 29–81), слишком подробно говорит о составе богослужения монастырского (стр. 32 сл.).

–312–

Но особенно много инородного материала в главе четвертой. Здесь автор задается целью показать, какой отпечаток наложило Свящ. Писание на общую и частную жизнь египетских монахов (стр. 86–87); он вдается в частности, исследуя отношение египетских монахов к собственности, к родственникам и т. д. (стр. 94 слл.), вставляет целый отдел о том, как монахи исполняли заповедь о любви к ближним, о неосуждении ближнего и под., (стр. 108–121). Здесь дается больше изображение самой жизни египетских монахов и излагаются их аскетические взгляды. Правда, эти взгляды вытекали из тех или других мест Свящ. Писания; это отмечает и автор, но иногда он как бы забывает, что ему нужно говорить о влиянии Свящ. Писания на жизнь и жизнепонимание египетских монахов, и начинает говорить о самой их жизни.

Об экзегетике египетских подвижников автор пишет пятую главу, самую обширную в его сочинении, но эта глава в большей своей части наполнена образцами монашеского толкования Свящ. Писания. О самой же экзегетике автор пишет меньше и, можно сказать, недостаточно. Он называет метод монашеского толкования аскетическим и определяет его как

разветвление метода нравственно-аллегорического, но автор почти и ограничился одним этим названием, тогда как ему непременно следовало бы подробнее охарактеризовать аскетический метод толкования в его особенностях сравнительно с методом вообще аллегорическим. Думается, что этих особенностей можно бы набрать достаточное количество для описания самого метода.

Автор совершенно справедливо аллегорические тенденции египетских монахов ставит в связь с направлением александрийской школы. Но и здесь требовалось бы большее углубление в историю аллегорического метода; автор же говорит почти исключительно об Оригене. Но ведь как раз сочинения то Оригена и запрещалось читать монахам в некоторых египетских монастырях.

Вот почему многочисленные образцы аскетических толкований, собранные и расположенные без особого порядка в пятой главе, являются лишь материалом, из которого автор не сделал надлежащих общих выводов.

—313—

Можно указать и еще несколько мелких недостатков в сочинении о. Нектария.

Иногда он забывает поставить цитаты (стр. 44:49), притом тогда, когда иметь эти цитаты было бы весьма интересно.

Вопрос о коптском переводе Свящ. Писания автор решает всего в четырех строках словами старой статьи (стр. 21).

На стр. 34 автор пишет: «О стихирах, канонах, ектениях во время богослужений в египетских монастырях не было и помину. Не было никаких богослужебных книг – октоиха, миней и т. д.» А разве это было особенностью египетских монастырей? Разве стихиры и каноны, октоихи и минеи в то время где-нибудь существовали?

На стр. 81 автор говорит о заповедях, предписанных в *Свящ. Писании*. Но ведь Христос по Апостолу своими догмами (ἐν δόγματι) упразднил закон заповедей (Еф.2:15).

Нельзя также говорить, будто в Писании можно находить советы, предусматривающие все случаи жизни (стр. 85).

На стр. 97 автор, кажется, без нужды усиливает отрицательное отношение египетских монахов к браку. Если свято девство, то и брак честен.

На стр. 126 читаем несколько странную характеристику 4-го века. «Церковь жила наиболее интенсивною, горячею (!?) жизнью. Правда, оно (это время) не было золотым для нее (sic!) в том отношении, что было страшно беспокойным, почти что кошмарным (!!!). Расколы, ереси, гностицизм, арианство во всех его видах – все это раздирало церковный организм по частям» (А разве арианство не ересь? Какой же гностицизм в четвертом веке?).

Таким образом, сочинение о. Нектария не без недостатков, но эти недостатки с избытком покрываются достоинствами сочинения: его полной самостоятельностью, содержательностью, которая есть плод внимательного изучения источников, и литературностью изложения. Автор в достаточной мере обнаружил и трудолюбие и талантливость, а потому он вполне достоин степени кандидата богословия. Не лишне было бы сочинение напечатать».

–314–

б) Ректора Академии *Епископа Феодора*:

«Автор настоящего сочинения совсем не имел в виду дать какие-либо сведения об исторической судьбе книг Свящ. Писания у Египетских пустынных отцов, напр., сведения о самом тексте или составе священных книг, употреблявшихся египетскими пустынными отцами, или об их трудах по изучению и толкованию священных книг. На основании исторических сведений о жизни пустынных отцов и их творений автор делает весьма интересную попытку выяснить отношение подвижников к Слову Божию и жизненное значение последнего в их личном опыте. То, что мы обычно называем научным отношением к Слову Божию, у египетских подвижников заменено нравственно-опытным усвоением Священных Писаний: воля Божия, нравственный миропорядок жизни, духовный мир святой благодатной жизни, вот что утверждается св. отцами подвижниками, как главное содержание Слова Божия, ценное для человеческой личности, спасающейся и спасаемой, а все

остальные интересы, связанные с изучением Слова Божия, у них отсутствуют. Извлечь спасительную для души пользу и узнать волю Божию, вот что руководит св. отцами в их отношении к Слову Божию. Отсюда их тщательное изучение Словес Божиих, непрерывность этого изучения, проведение их в своей личной жизни, как бы наглядное и живое воплощение законов жизни, раскрытых в Священном Писании, и перенесение их со страниц книги на скрижали сердца. Этому делу служит и самый экзегезис Св. Писания, получающий отсюда своеобразный характер и типичную особенность т. наз. аскетического понимания Слова Божия. (V-я гл. сочинения). Такова вкратце схема мыслей автора в рассматриваемом нами сочинении.

Чтение этого сочинения доставляет громадное духовное наслаждение и интерес, тем более живой, что и самая тема сочинения и постановка вопроса новы в нашей, так наз. ученой богословской литературе. Да, автору удалось и собрать материала много, и изложить его превосходным, сжатым, изящным языком по ясному и вполне естественному плану.

—315—

Напрасно только он во 2-й гл. своего сочинения несколько более, чем следует, уклоняется от прямого вопроса в сторону к вопросам: об отношении подвижников к священству, о составе богослужения, о занятиях иноков; все это хорошо и интересно, но составляет сторонний предмет. Нам думается, что автор обязательно должен напечатать свое сочинение в к.-н. популярном богословском журнале.

Степени кандидата богословия за свое сочинение он вполне заслуживает».

14) О сочинении студента *Ключарева Василия* на тему: «Иисус Христос в современном сравнительном изучении религий».

а) Инспектора Академии *архимандрита Илариона*:

«Тема, на которую писал свою кандидатскую работу студент Василий Ключарев, очень обширна. Дать в течение одного года научное и всестороннее исследование на такую тему – это, конечно, выше сил хотя бы и самого выдающегося студента. Вот

почему, давая эту тему, рецензент руководился соображениями не столько ученого, сколько учебного характера. Автору настоящего сочинения было предложено ознакомиться по определенным пособиям с новейшим явлением в области западного отрицания и несколько подумать самому над выдвинутыми сравнительным изучением религий вопросами и сомнениями. Рассматривая представленное сочинение с этой ограниченной точки зрения, можно признать, что свою задачу г. Ключарев выполнил удовлетворительно. Он познакомился с некоторыми сочинениями самых новейших мифологистов, – просмотрел *Die Christusmythe* А. Дреуса и *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments* Карла Клемена. С взглядами других мифологистов автор познакомился по книгам Вейсса и Мефферта, а также и по статьям русских авторов – проф. С.М. Зарина, о. Н.Н. Сахарова и др. Пользуясь собранным материалом, автор пишет первые две главы своего сочинения: I. Очерк развития мифологического метода в истории экзегетики новейшего времени (стр. 9–66) и II. Иисус Христос в представлении мифологистов (стр.

–316–

67–154). В третьей главе (стр. 155–214) автор делает разбор мифологической теории, пользуясь преимущественно статьями проф. С.М. Зарина в «Страннике» и проф. С.Н. Булгакова (*Русская Мысль*. 1911. Август) и лекциями лионского профессора Albert'a Valensin'a – *Jésus Christ et l' Etude comparée des Religions*. Paris 1912.

Сочинение автора невелико (стр. 215=около 80 печатных), но довольно содержательно и читается не без интереса. Изложено оно не только вполне литературно, но иногда изящно и остроумно. Но необходимо отметить, что лучшие страницы сочинения принадлежат не студенту Ключареву, а проф. Булгакову и проф. Valensin'у. Сочинение излишне компилятивно. Конечно, при изложении взглядов мифологистов автор мог быть компилятивным; в первых двух главах это еще извинительно, но у него и третья глава почти вся состоит из трех больших выписок: стр. 158–171 из книжки Valensin'a, стр. 185–198 из статьи проф. Булгакова, стр. 199–213 из статей проф. Зарина.

Автор своей зависимости от пособий не скрывает, заимствования тщательно отмечает цитатами, хотя и не заключает в кавычки заимствований буквальных, почему иногда слова пособия можно принять за слова самого автора. Напр., на стр. 197 читаем: «не может быть, *мне(?)* кажется, более безрассудного предприятия, нежели отрицание исторического существования Иисуса». Но это «кажется» не г. Ключареву, а проф. С.Н. Булгакову, у которого эта фраза выписана буквально (Русская Мысль. 1911, Август, стр. 123). Если поэтому и нет основания отрицать ознакомления автора с литературой, то можно ему пожелать большей самостоятельности хотя бы в критических замечаниях. Читал он достаточно, но думал мало.

Вследствие той же излишней приверженности к пособиям произошло, что изложение автора хорошо собственно там, где он удачно переводит хотя бы изящно написанную книжку Valensin'a, но иногда перевод его неудачен и получается нечто неудобовразумительное. Вот, напр., перевод из книги Clemen'a – на стр. 108: «Что Иисус даже низвергается с крыши храма – это скорее выясняется из наиболее древней и первоначальной формы этой части Иисусовой саги, от которой один осколок уцелел в буддий-

–317–

ской легенде, по которому Иисус, как Эабани, пожелал себе смерти; что с другой стороны Он утоляет голод и принимает в дары от дьявола все царства мира, это – толкует Иензен, прежде всего, из указания солнечного бога на яства, которыми Эабани наслаждался в Эреке, и на почести ему там воздаваемые».

На стр. 170 вопросительная фраза Valensin'a (p. 80) – *Tous ces détails précis ne constituent ils pas un morceau substantiel?* – передана так: «Все эти точные подробности тем не менее не составляют существенного значения».

На стр. 183 читаем: «...дело касается покровительства вере Христовой против гностических учений». У Valensin'a (p. 86), которого автор здесь почему-то не цитирует совсем: «*il s'agit de protéger la foi au Christ contre les spéculations gnostiques*».

См. еще стр. 2, 78, 106, 137, 150–151, 159, 167 и др.

На стр. 114 автор цитирует несколько раз буддийскую *рукопись*. Конечно, здесь опять недоразумение с переводом из Клемена, у которого не *рукопись*, а *Schrift*. – Кроме того, как *deus ex machina* – появляется английская цитата: Sacred Books XIII, 81.

В полном соответствии с недоразумениями в переводах стоит безграмотность написания отдельных иностранных слов в сочинении (напр. стр. 35, 44, 68, 147 и др.), а на стр. 202 вместо – *Der vorchristliche Iesus* – написано: *Der vorsichtliche Iesus*.

Мы отметили неудобовразумительные места сочинения, представляющие плохой перевод из пособий, но считаем должным оговориться, что таких мест в общем немного. Обыкновенно иностранные пособия переводятся в сочинении хорошо, с сохранением даже изящества, напр., французского стиля.

Несмотря на существенный недостаток сочинения, – его компилятивность, оно все же свидетельствует, что автор с вопросом познакомился, пособия прочитал и выбрал из них лучшее и наиболее существенное. Если г. Ключарев не дал в своем сочинении чего-нибудь нового для других, то несомненно, что во время работы над сочинением он узнал новое для самого себя.

–318–

За свое сочинение г. Ключарев заслуживает кандидатской степени».

а) И. д. доцента *иеромонаха Пантелеимона (Успенского)*:

«Взятая г. Ключаревым тема для кандидатского сочинения имеет в виду главным образом пресловутую мифологическую теорию Дрекса, так много за последнее время на шумевшую в Германии. Задача автора состояла, очевидно, в том, чтобы рассмотреть эту теорию в связи с её историческими прецедентами и дать её критический разбор. Небольшое сочинение Ключарева (I-II+215) и является, по силе, попыткой выполнить эту задачу.

Во введении автор кратко намечает свою задачу такими словами: «мы прежде всего, очевидно, должны обратить внимание на то, каким путем они (жизнеописатели Христа –

рационалисты) шли в своих исследованиях и что собственно было причиной их заблуждения»... но он ни слова не говорит о сравнительном изучении религий, которое должно служить фоном для его работы, и о чем бы, думается, следовало сказать. В очерке развития мифологического метода (1 гл., стр. 9–66) нужно отметить некоторое уклонение от темы в тех случаях, когда излагаются мифологические теории, объясняющие происхождение иудейской религии (вернее – отдельных элементов её) и христианских праздников (стр. 52–58, 64–66). Вторую наибольшую главу («Иисус Христос в представлении мифологистов», стр. 67–154) автор мог бы несколько сократить, если бы не везде буквально держался своих пособий, а передавал бы их мысли своими словами. Наконец, в третьей самой существенной главе («Разбор мифологической теории», стр. 155–214) так бы желательно было встретить хотя некоторое проявление самостоятельности, обнаружение собственной критической мысли автора, чего он, к сожалению, не проявил. Теория Дрекса разобрана здесь в общем довольно обстоятельно. Но к данным пособий автор мог бы присоединить нечто и от себя: например, он мог бы попытаться сказать кое-что о крайней ненаучности приемов Дрекса, о неограниченном произволе его и возмутительной бесцеремонности в обращении с первоисточниками христианского учения. Кстати сказать, сам

–319–

автор в начале этой главы допускает ненаучный прием, когда «возмутительное отношение христианских ученых» ко Христу объясняет тем, «что эти... ученые – иудео-христиане, т. е. принадлежат к еврейской нации или состоят в родстве с ней» (стр. 155).

Таким образом, работа Ключарева является сплошной компиляцией. В ней не видно не только самостоятельности, но и органического усвоения автором излагаемых им мыслей и идей. Перу автора принадлежит, можно сказать, только две – три страницы введения (из 8), да полторы страницы заключения, в котором между прочим читаем: «Отчего (надо – от чего) это (т. е. несостоятельность мифологического метода) зависит –

понятно: мифологию обуславливались вовсе не тем, чем им следовало бы обуславливаться». Таков стиль автора!.. Однако в извинение г. Ключареву следует указать на то, что компилятивность является общим недостатком не только кандидатских работ, но даже магистерских и докторских диссертаций. Самостоятельность и оригинальность служат здесь исключением. Кроме того, должно принять во внимание, что тема рассматриваемого кандидатского сочинения по самому свойству своему предполагает широкое заимствование.

Из мелких недочетов прежде всего нужно указать на весьма частые неудачные выражения, допущенные в переводе с иностранных пособий, например, на стр. 143 читаем: «рука не поднимается начинать детальный спор»... на стр. 165: «нет за ней (теорией) солидарного аргумента»... на стр. 166: «если она (теория) занимает место вне фактов, можно ли нам ее представлять во имя фактов?» и мн. др. (Лк.2:10–11), следуя немецкому переводу, автор передает неточно в таком виде: «смотрите (надо – не бойтесь), я возвещаю вам великую радость, которая будет для всех народов (надо – всем людям), ибо ныне родился (пропущено – вам в городе Давидовом) Спаситель, Который есть Господь Христос (перестановка), во граде Давидове (надо раньше поставить)» (стр. 95–96). Вместо: заимствование автор неоднократно употребляет слово: заем (стр. 165 и 185); собственное имя: Америго Веспучи у него оставлено почему-то в немецкой транскрипции: Amerigo Wespucci (стр. 47); однажды, вместо – христианство, употре-

–320–

блено даже слово: христианизм (в переводе с французского, стр. 171).

Следуя всегда рекомендованным пособиям, автор в некоторых местах забывает, очевидно, цитировать их (напр., на стр. 4–6, 38–39:156). Неисправность цитации следует еще отметить в том отношении, что, цитируя иностранные пособия, автор употребляет подряд русские и иностранные слова (на стр. 42, 51 и др.) или указывает только книгу (журнала «Вера и Церковь») и не указывает страницу (заимствуя, очевидно, цитату из вторых рук, на стр. 173:176). Наконец, рецензент

нередко замечал отсутствие или излишек знаков препинания (на стр. 46, 70, 74, 79, 88, 100, 118, 140, 148, 169 и др.).

Несмотря на это, работа Ключарева имеет и положительные стороны. Их следует видеть в том, что автор в достаточной мере изучил рекомендованный ему материал, при изложении его не разбросался, а выбрал, по-видимому, наиболее важное и существенное. Вообще автор потрудился, хотя немного, но по мере сил своих, и поэтому работа его должна быть признана заслуживающею искомой степени».

17) О сочинении студента *Козырева Сергея* на тему: «Духовные свойства существа Божия».

а) И. д. доцента *А.М. Туберовского*:

«Работа г. Козырева (285+V) – особенная, выдающаяся, от начала до конца оригинальная, насквозь проникнутая дыханием творчества.

Её содержание таково. Поблагодарив (1. «По поводу темы»), подобно о. Иоанну Кронштадтскому, Академию за все, что она дала, и, переходя к своей работе, автор останавливается на трудности своей темы, требующей создания положительного и притом абсолютного Типа – идеального образа Существа непостижимого. Однако, автор не отступил перед такою трудной задачей, справедливо полагая, что отказаться от посильного разумения свойств Существа Божия значило бы совсем забыть Бога и, как увидим ниже, справился со своей задачей превосходно. – Говоря далее «о средствах к богопознанию» (2), автор указыва-

(Продолжение следует)

**Феодор (Бухарев), архим. Исследования
Апокалипсиса // Богословский вестник 1915. Т. 1. №
4. С. 497–528 (4-я пагин.). (Продолжение.)**

–497–

нения, по поводу разных случайностей, выйдет для преобладания над христианским миром самовластительство разума, верящего только себе самому.

Имуща глав семь и рогов девять, и на розех его венец десять, и на главах его имена хульна; число голов и рогов у зверя то же, как и у змия, в предыдущей главе, только увенчаны у змия головы, а у зверя рога, а головы отмечены только «именами богохульными». Что же это значит? Общее значение семи голов и десяти рогов у врагов Церкви и Христа уже разъяснено у нас выше (в исслед., XII, 3): семь голов отрицают силу каждого из семи очей и рогов Агнца – таинств и даров Христовой благодати, а десять рогов противоборны десяти заповедям Божия Закона. Это общее значение христовраждебных голов и рогов следует только приложить к особому, известному уже нам, значению зверя; – и тайна голов и рогов зверя достаточно разъяснится для нас. – Тогда как лживый дух папства, направляясь против возглавления веры и Церкви в одном Самом Господе, соответственно этому извращает седмичные начала и способы Его благодати и именно через это достигает преобладания над обольщаемыми христианами: неверующий Христу, а верующий только в себя самого разум совсем подрывает или богохульно отрицает эти начала и способы Христовой благодати. И вот семь христовраждебных голов этого зверообразного разума обозначаются только богохульными именами, тогда как они у лживого папистического духа венценосны или властительствуют. Но вся властительная или заправляющая сила самообожяемого разума состоит собственно в его требованиях и притязаниях, противящихся Божией и Христовой правде. Таковы требования и притязания этого зверовидного разума, чтобы люди только его признавали за верховное для себя начало, – что всякое посягательство на

такое абсолютное значение человеческого разума есть служение какому-нибудь кумиру, – что святыня боготворимого разума должна быть для всех неприкосновенна, – что, только этим разумом признанные, авторитеты важны и обязательны для людей, – что только этот разум определяет права личности, чести и собственности людской, правоту взаимных человеческих от-

–498–

ношений и расположений. Эти десять рогов зверя, подлинно, венценосны, как заправители всего дела обоготворения разума, властвующие над его поклонниками.

Зверь, егоже видех, бе подобен рыси, и нозе ему, яко медведю, и уста его, яко уста львова (Откр.13:2). *Рысь*, или барс, при своей свирепой лютости, по которой высасывает из своей жертвы кровь, отличается еще легкостью, быстротою и хитростью; по самой внешности он очень красив своей пестротой и, по свидетельству Аристотеля, (Probl. Sect. 13:4), привлекает других животных, на жертву своей свирепости, особенно приятным своим запахом; по замечанию Аристотеля же и Плиния (Natur. Hist. L. X, с. 37 et L. XII, 17), этот зверь очень любострастен. Итак, если самообожженный и неверящий ничему, кроме себя самого, разум является подобен барсу, то это значит, что этому лжеименному разуму свойственна такая духовная свирепость, с которою он потребляет всю духовно-нравственную жизненность в человеке, и что, между тем, он весьма обольстителен по своему виду и влиянию.

Медведю свойственны обжорливость, сластолюбие, винолюбие, вообще, инстинктивное потворство животной чувственности, и притом не только в грубых обнаружениях оно, но и в более утонченных; напр., медведь любит гармонию звуков. И так, если нозе у зверовидного разума – яко у медведя: то это значит, что совершенно в духе самообожжаемого разума – пристрастие к грубым и утонченным чувственным наслаждениям, как и вообще отчуждение всяких услаждений от Христа и Его Духа. Выразить то же подробнее: со всем усердием заботиться о гастрономии, тешить всячески свою чувственность, не по Христу удовлетворять самые ее

потребности, не по Христу развивать всю эстетическую сторону образования, – значит, поступать именно по направлению и образу этого чудовищного зверя, у которого ноги подобны медвежьим; подобные утехы чувственности инехристианские успехи эстетические зверовидным разумом введутся в дух общественный, как необходимые условия и спутники умственного развития.

Лев, царь зверей, отличается грозным величием и силою. Посему *уста, яко львовы* в отношении к обоготворен-

–499–

ному человеческому разуму, действующему особенно хульными устами (Откр.13:5), указывают на то, что этот разум будет поражать гордоувеличивающею, силою и, беспощадною для противящихся ему, грозою своегохульного слова. Вообще, «пасть, как бы львиная» указывает на странноегубительство зверовидного разума, разверстое как бы пасть льва, ищущего кого поглотить. Значение чудовищного вида этого духовного зверя еще глубже можно раскрыть при сличении Апокалипсического видения с Данииловым видением, изображенным в VII гл. пророчественной его книги. Пророк Даниил видел (Дан.7:4–6) зверей, исходящих из моря: *львицу* (с евр. просто «льва»), *медведицу* (евр. просто «медведя») и *рысь* или «барса» и еще какого-то страшного зверя с десятью рогами, особенно с Богохульным, преобладающим над святыми, рогом; подобно как в рассматриваемом нами видении Иоанн узрел десятирогого же зверя, также, из моря исходящего, и в своем виде представляющего сходство с *рысью*, *уста яко львова*, ноги *яко медведю*, и притом Богохульного и превосмогающего самих святых. По сличению того и другого видения нельзя не заметить, что в Апокалипсическом звере сокуплены в один чудовищный образ различные звери, виденные Даниилом. И так видно, что пр. Даниил, созерцая в образе означенных зверей целый ряд преобладавших над Ветхозаветною Церковью языческих царств, прозирает в Боговраждебном их духе уже предъявляемого духовного преобладателя и опустошителя времен христианских, каким открылся самообольщенный разум, ясно провиденный Иоанном в Апокалипсисе; подобно как и

тайнозритель Иоанн созерцая в образе чудовищного зверя духовное преобладание в Христианском мире мятежного против Христа разума, – видел и изобразил возобновление в нем Боговраждебного духа тех языческих царств, к которым относилось видение Даниилово¹⁵⁶⁷. Таким образом преобладание над христиа-

–500–

нами неверующего во Христа, а присвояющего себе абсолютные права и независимую самостоятельность разума оказывается, во свете Божественного откровения, столь страшным и губительным, что его предуказывали еще и Ветхозаветные пророки, что в нем возобновляется и вполне раскрывается языческий дух целого ряда преобладавших над Израилем почти всемирных царств, каковы – Вавилонское, Мидо-Персидское и Греко-Македонское, и такого Боговраждебника, каков Антиох Епифан из Сиро-Египетского владычества над Израилем.

И, во-первых, *зверь* этот, *бе подобен рыси* или барсу, который в ряду Данииловых зверей занимает третье место и знаменует царство Греко-Македонское. Замечательно, что от прочих зверей, виденных Даниилом, заимствуются для Апокалипсического зверя только некоторые частные принадлежности как то: уста или ноги, а барсу Еллинизма уподобляется зверовидный разум в общем своем составе или виде. Отсюда видно, что дух Еллинский, так блистательно выразившийся в Александре Македонском, ученике философа Аристотеля, соревнователе Гомерову Ахиллесу, – наиболее должен быть свойствен преобладанию верующего только в себя самого человеческого разума. Сказать то же другими словами: когда Тайнозритель уподобляет зверовидный разум *рыси* Еллинского преобладания над Израилем; то этим он выражает, что своевольный и вольномысленный Еллинский дух по преимуществу возобновится и раскроется в обоготворенном разуме, имевшем преобладать в мире христианском.

Далее по Иоаннову изображению зверовидного разума, *нозе ему яко медведю*, а под образом медведя разумеется, в Данииловом видении, царство Мидо-Персидское, отличавшееся роскошью и изнеженностью. Посему уподобляя ноги

Апокалипсического зверя ногам медведя, Тайнозритель в таком образе прозревал и выражал то, что, в христиан-

–501–

ские времена, обожающий себя самого человеческий разум повторить в поступках или нравах общественных чувственную изнеженность и роскошество древних Персов. Затем, по Апокалипсическому изображению зверовидного разума, *уста его яко уста львова*. А под образом льва у Даниила разумеется Вавилонское владычество над Израилем, под которым Иудеи оказались изгнанными из своего отечества – Земли обетованной и пленниками язычников. Посему, уподобляя горделивые и богохульные (Откр.13:5) уста зверообразного разума устам львовым, Откровение этим выражает следующее: присвояющий себе неограниченные права и безусловную самозаконность, разум человеческий через свое высокоумное слово будет изгонять христиан из истинного их отечества, Царства Христова, – будет осквернять и разрушать в их сердцах и умах святилище веры и благодати, будет делать их пленниками заблуждений и пороков, *волю языческую творящими* (1Пет.4:3). Наконец превозможение над святыми и хула над всем священным раскрывают в Боготворимом разуме дух ветхозаветного антихриста Антиоха Епифана. И, таким образом, этот духовный зверь повторит и раскроет в себе дух и силу – и Сироегипетского, и Еллинского, и Персидского преобладания над Церковью, равно и дух Вавилонских завоевателей и опустошителей Земли обетованной, дух халдейской тирании над пленным Израилем: именно – глотающую души гордыню Вавилона, подавляющую чувственность персидскую, тщеславный блеск еллинизма, злокозненность сироегипетскую.

И даде ему змий силу свою, и престол свой, и область великую (Откр.13:2). Этого места мы уже касались, определяя общее значение изображаемого здесь зверя. Под змием разумеется сатанинский дух притязания на равно-Божественное достоинство, внесший свое обольщение и в духовно-райскую область христианства, и именно раскрывшийся в папстве. Посему *сила и престол*, принадлежащие этому змию, знаменуют развитие собственно князем мира – духом лжи

высокомерное и могущественное преобладание папства над Западным христианством, дотоле бывшее в духе времени, а теперь уступаемое папством самообоготворенному разуму. Сказать то же иначе: доселе был на Западе господ-

–502–

ствующим Духом времени дух папства, а теперь уже вера в человеческий разум становится господствующим на Западе духом. А так как и сила последнего зависела от того же сатаны и следовала тому же сатанинскому направлению самообожания, дух которого раскрывался и папством, то сказано: *даде ему змий силу свою и престол свой, и область великую*. Общий смысл места следующий: сатанинский дух превозношения и верховной самозаконности, раскрывшийся в притязаниях и заблуждениях папства и воспреобладавший над Западным христианством, теперь уступает это свое направление, свою силу, свое преобладание на христианском Западе – новому Боговраждебному духу времени, именно – обоготворению разума человеческого, или самовластительству его, как самоверховного распорядителя и обладателя истины; и этот духовный новый враг веры и Церкви, по действию того же древнего змия – дьявола, который в папстве вторгся в область самых верований в Западном христианстве, – имел получить здесь обширное и могущественное, в заправлении миром, влияние и значение, – *область велику*. Впрочем, дух лжи папства мог *дать зверю боготворимого разума силу свою и престол свой и область* (власть) *великую* отчасти и в том смысле, что отселе самые интересы и притязания папства имели поддерживаться в Римском католичестве, может быть, также уже не столько искренностью религиозною, убеждениями верования, хотя ложного, сколько усилиями и хитростями уверенного только в себе самом разума.

И видех едину от глав его яко заколену в смерть (Откр.13:3). Из дальнейшего (Откр.13:5) видно, что эта глава зверя имела язву именно от меча: *имать язву оружную, τὴν πληγὴν τῆς μαχαίρας*, «язву от меча». Но меч, поражающий все боговраждебное (к каковой области относится изображенный здесь зверя), есть именно Слово Божие, как объясняет это

Апостол Павел в двух своих посланиях (Еф.6:17 и Евр.4:12). Выше (именно при изъяснении 1-го стиха) мы видели, что самообожание человеческого разума возникло на христианском Западе, сначала вместе с направлением внимать собственно Слову Божию, только без деятельной ему покорности. И так, по видению Иоан-

—503—

нову, верующий в себя разум, управляя духом времени или лучше становясь сам господствующим духом времени, сначала имел еще допускать хоть сколько-нибудь авторитет слова Божия, а так как Слово Божие смертоносно для подобного лжиименного разума, поражая его подобно обоюдоострому мечу, то зверовидный разум, на сколько не совсем еще отвергал авторитет Слова Божия, в этом отношении (или в этой своей главе) и должен иметь как-бы¹⁵⁶⁸ смертельную язву от меча. Можно объяснить и то, какая именно голова зверя была *яко заколена в смерть*. Сказано Тайнозрителем об этой голове: *видех едину от глав*. Но напомним себе из прежних исследований, что, по слововыражению в Новом Завете и у самого Тайновидца (взятому еще из Ветхого завета, см. Быт.1:5), *единым* считается именно первый. Так *едина от суббот* или *един день от субботы* есть первый день от неё или за нею. Так и в Апокалипсисе *едино от четырех животных* (Откр.6:1), означает первого из них (Откр.6:3,5:7). Мы, кроме того, двукратно Видели прежде, как название *единого от старец*, в смысле первого из них, оправдывалось самым существом предмета и связью речи (см. Откр.5:5; Откр.7:13–14). Всего этого достаточно для удостоверения, что *едина от глав* зверя есть первая из них, богохульно отрицающая именно самый первый и основной способ и дар Христовой благодати – силу крещения. В самом деле, по крайней мере благодать крещения в христианах привести в совершенное бездействие по видимости не мог своим отрицанием и неверием разум, верующий в самого только себя, но все же признающий, хотя и по своему понимающий, слово Божие. Поклонники разума, хотя только по крещению, могли еще быть христианами.

И язва смерти его исцеле, и чудися вся земля в след зверя. Из раскрытого значения видимой смертельной язвы нового духа времени объясняется уже само собою то, что значит исцеление этой смертельной язвы, поразившее всю землю удивлением к зверю. Тайнозритель прозревал,

–504–

что Боготворимый разум, сначала хотя одною из своих горделивых Богохульных голов преклонявшийся под меч Слова Божия, не замедлил стать в совершенной независимости от Слова Божия, и таким образом та глава этого зверя, на которой он имел как бы смертельную рану от меча Слова Божия, выпрямится наряду с другими горделивыми его началами. Это самое, довершая отступничество от Христа христиан – обожателей разума, совсем обессиливая чрез их неверие благодать самого их крещения, и дает этому зверю раскрыть всю обширность своей лживой державы и силы на удивление последователей его из всего мира.

*И язва смерти его исцеле, и чудися вся земля во след зверя*¹⁵⁶⁹. И в самом деле, гордая независимость разума человеческого от Слова Божия тем удивительнее должна быть для мира, что, прежде настоящего Боговраждебного духа времени, сама обожаящая себя гордыня закрывалась видом религии и Церкви Христовой (говорим о папстве) и самая вера в разум человеческий открылась вначале с направлением внимать Слову Божию, только без деятельной ему покорности. Указание на землю, знаменующую особенно область гражданских порядков¹⁵⁷⁰, дает приметить, что благоговение к разуму отзовется прежде всего в политическом мире, – как и естественно, чтобы политика, издревле претендующая на право быть хитрою на козни лисицею, скорее всего почуяла и признала, в восторженном удивлении, своего передового вождя в разуме, не хотящем знать никого и ничего выше себя самого.

И поклонишася змию, иже даде область зверю. Казалось, что человеческий разум, открыто превозносясь над самым Божественным Откровением, имел быть началом, совершенно противоположным папству, – как, и действительно, должен быть разрушительным для громадного здания папства на Западе.

Однако, по откровению Иоанна Богослова, дух папства еще будет иметь своих поклон-

–505–

ников. Да и обожая свой разум, веруя в его безусловное самовластительство, люди через это самое стали рабами и поклонниками того же самовозносливого духа, каким одушевлялся самозванный глава Церкви: теперь каждый из них становился для себя и хотел бы быть для других – папою.

И поклонишася зверю, глаголюще: кто подобен зверю? и кто может ратоваться с ним (Откр.13:4). В таком поклонении зверю, с исповеданием высочайшего его превосходства над всем и невозможности противоборствовать ему, вполне выражается обоготворение человеческого разума. Ибо поклонение подобает Единому Богу; пред Единым Всевышним благо и истинно есть исповедаться: *«кто подобен Тебе, Господи? Аще Бог по нас, кто на ны?»*. Чтобы сказать подобное о разуме человеческом надобно дойти до безумия – не только в сердце, но и открыто говорить: *несть Бог*. И так последователи зверообразного, разума, поклоняясь ему с безумным исповеданием высочайшего его достоинства, через это уже отрицали бытие или державу истинного Божества, признавая собственно человеческий разум верховным правителем дел и судеб человеческих, царем и судиею истины, единственным началом знания, добра и счастья для человеков.

И даны быша ему уста глаголюща велика и хульна, и дана бысть ему область творити месяц четыредесять два (Откр.13:5). В качестве высочайшего правителя в мире, каким признан человеческий разум поклонниками его, этот зверовидный враг и вооружается таким словом, которое выражает величавые приговоры всему и в особенности хулы против всего Божественного. Впрочем, такое самовластительство слова и деятельности, – как бы так говорил Тайнозритель, – восприял человеческий разум, никак не будучи в состоянии выйти сам из-под Божественной державы, всем управляющей, спасающей благопокорных и верующих, а не имеющим любви к истине *посылающей действо лъсти, во еже веровати им лжи: да суд приимут вси таковые, не веровавший*

истине, но благоволивший в неправде (2Сол.2:10–12). По предначертаниям и распоряжениям собственно Божественной державы, дано или допущено обоготворенному человеческому

–506–

разуму проявить себя в горделивом и богохульном слове, с назначением для его преобладания строго-определенного срока: *даны быша ему уста глаголюща велика и хульна, и дана бысть ему область творити месяц четыредесять и два. Даны быша, дана бысть, – кем? Очевидно, – Вседержителем, Который, по неизследимой премудрости, и самих мятежников заставляет служить целям собственного Его Царства, Который положил единственно в Своей власти времена и сроки (Деян.1:7). Месяц четыредесять и два или «три года с половиною»: такое продолжение Апокалипсического времени, назначенное для преобладательной деятельности этого зверя обнимает (как было показано выше из неоднократного сличения Апокалипсиса с историей) исторического времени около трех с половиною столетий. Примечательно и знаменательно, что таинственный срок *трех лет с половиною* уже несколько раз повторен в Апокалипсисе, будучи назначаем равно для действий и благодати, и духовного зла (см. Откр.11:1–2; 12:6:14). В Ветхом Завете встречается также этот срок (Дан.7:25; 12:6–12). Тайна этого срока может быть с достоверностью объяснена из того, что Господь проходил на земле Свое общественное крестоносное служение именно *около трех годов с половиною*, вынося сам на Себе грехи мира и через это побеждая духовное зло Своею благодатию. Дух и сила этого и выражаются в назначении такого же срока для разных проявлений духовного зла и победоносной над ним благодати. Именно: злу дается действовать с преобладанием лишь настолько, насколько уже оно поднято и вынесено Спасителем и тем осуждено к упразднению своему; столько и благодать действует, сколько Господь открыл ее в Себе.*

И отверзе уста своя в хуление к Богу, хулити имя Его и селение Его, и живущия на небеси (Откр.13:6). К хулению на Бога относятся, без сомнения, не только наглое злословие, изрыгаемое неверием и злобою против Всевышнего, но и всякое

возношение взимающееся на разум Божий (2Кор.10:5). Под селением или жилищем Божиим разумеется не только царство славы, но и царство благодати или Христова Церковь, по Апостольскому свидетельству: Егоже дом мы есмы (Евр.7:6). Равно и живущие на небеси суть не

–507–

только тьмы Ангелов или духи праведник совершенных, но и приступившие к Иерусалиму небесному через веру во Христа и святые таинства (Евр.7:22). Итак, преданный духу гордыни и Боготворимый человеческий разум не замедлил, как скоро было ему дано или попущено от Бога, – открыто восстать против Бога и Божественной истины словом суемудрия, неверия и наглой хулы. Царство открытой Славы Божией на небеси, царство Божие на земле, святые Ангелы, прославленные праведники, все истинно-верующие во Христа – вообще все священное в христианстве – представляло лжеименному разуму предмет и цель или прямого злословия, или зломысленного перетолкования и ниспровержения.

И дано бысть ему брань творити со святыми и победити я: и дана бысть ему область на всяком колене (людей) и на языцех и племенах. И поклонятся ему вси живущии на земли, имже не написана суть имена в книгах животных Агнца, закланного от сложения мира (Откр.13:7–8). Место весьма примечательное. Изъясним его до подробностей.

И дано бысть, и дана бысть: значение этих выражений раскрыто выше (при объяснении 5 ст.). Так выражается именно то, что столь обширное и преобладающее действие Боговраждебной лжи, какое изображено в сем месте, попущено по нарочитому предначертанию и распоряжению Вседержителя – в наказание не имеющих веры и любви к спасительной истине, и благоволящих в неправде. Святыми в Новом Завете называются вообще христиане, как посвященные Богу деятельною верою и освященные Его благодатию (см. Иуд.1; Рим.1:7; 1Кор.1:2 и т. д.), подобно как в Ветхом Завете народом святым назывался вообще Израильский народ, прообразовавший Нового Израиля – христиан. Посему брань зверя со святыми означает вообще противоборство

лжеименного разума христианству, усилия этого врага поколебать св. Церковь, подорвать веру христиан. Что впрочем победа зверя над святыми означает отнюдь не одоление Церкви и веры неверующим разумом, прямое удостоверение в том находится (кроме непреложного обетования Спасителя о Церкви: *и врата ада не одолеют ей*) далее в самом Апокалипсисе. Так вслед за настоящим изображением преобладания зверообразного разума Тайнозритель говорит (Откр.13:10): *Зде есть терпение и*

–508–

вера святых; а ниже после указания на нового зверя, служащего всеувлекающим провозвестником Боготворенного разума, т. е. на антихристианскую литературу Запада, Иоанн Богослов, делает новое подобное замечание: *Зде мудрость есть* (Откр.13:18). Это значит, что, и во время преобладания лжеименного разума, *вера святых* должна продолжаться, торжествуя над этим врагом *терпением*, и, к посрамлению лживой мудрости, в среде развития её должна раскрывать пред миром свой свет, все уясняющий, и истинная Христова или Христу сообщная *мудрость*. Итак, победа зверя над святыми состоит или во внешнем перевесе обольщаемых лжеименным разумом над верными Христовой истине, напр. числом, мирским значением, властью и проч., или в том, что всех нападений и изобретений лжи, направленных против веры, *святые* не успеют тотчас отразить вполне удовлетворительным образом; или в том, что вообще в мире оказывается более сочувствия верующему в себя разуму человеческому, нежели истине Христовой, что даже верные истине далеко не столь деятельно и постоянно будут стоять за нее, сколь горячо и разносторонне будут стараться подкопать ее поклонники разума; или еще в том, наконец, что и верные Христу христиане не скоро станут отделять от области лживого разума все светящееся истинною, как собственность уже Христову, и потому дозvoлят верующему в себя разуму превозноситься над христианами наворованным собственно в их же области богатством знаний, которые он только исфальшивил более или менее.

Область или власть зверя на всяком колене людей, и языцех, и племенех, – должно разуместь главным образом о христианском Западе; ибо из предыдущего (Откр.13:3) мы знаем, что именно дух папства уступил сему новому Боговраждебному духу времени свою самовозносливую силу и престол горделиво-могучего своего преобладания над миром, а преобладание папства простиралось изначала собственно на Западное христианство. Впрочем столь усиленные выражения: на всяком колене людей, и на языцех, и племенех, показывают, что антихристианский разум имел касаться своим губительным дуновением и православного христианства и также оказывать свое влияние на не-христиан-

–509–

ские народы, Впрочем везде увлекая и губя только тех, имъже не написана суть имена в книгах животных, – как сказано в сем же месте.

Самые же эти слова: им же не написана суть имена в книгах животных Агнца закланного от сложения мира, соответствуют (по противоположению) следующим местам из посланий Апостола Павла: ихъже бо предуведе, (тех) и предустави сообразных быти образу Сына Своего, и ихъже предустави, тех и призва и проч. (Рим.8:29–30). И еще: Благословен Бог и Отец Господа нашего Иисуса Христа, якоже избра нас в Нем прежде сложения мира... прежде нарек («предопределив») нас во усыновление Иисус Христом и проч. (Еф.1:3–6). Из соображения этих мест видно, что Отец Небесный, от вечности провидя грехопадение людей и предопределив спасение их во Христе, от вечности же знает в роде человеческом и покорных Своих чад, и упорных противников, избирая одних и отвергая других; и что, посему, когда мир только еще воззывался к бытию творческим Словом, уже была всеблагая воля Божия о заклании Агнца Божия за людей и о спасении их через это, предназначенном к усвоению истинно верующим из них, за исключением провиденных упорных противников и неверов. И действительно, углубляясь в тайну творения мира, как она раскрывается и изображается в слове Божиим, можно усмотреть, что весь мир так и сотворен

был, чтобы достигнуть совершенства или вечного субботства в любви Отца Небесного, существенно почивающей в Единородном и имевшей раскрыть пред миром все Божественные свои сокровища в домостроительстве Его воплощения, страдания и превознесения Его Богочеловечества¹⁵⁷¹. Единородный Бог Слово так и творил мир, что, провидя греховные его нестроения, уже обрекал Себя и устремлялся на самопожертвование за творимый мир. Таким образом, искупительный Агнец – Христос Сын Божий был *заколен* в определении Отца и собственной готовности Своей уже *от сложения мира*, и у Него в книге жизни или вечного спасения, какова есть сама раскрывшаяся

–510–

в Агнце Божиим, животворная любовь Божия, существенно почивающая в Единородном, уже были предначертаны имена всех провиденных верующих и благопокорных истине, каков Он сам, и только имена их одних, за исключением имевших упорно не верить или изменить истине. И вот зверовидному разуму имели поклониться, по пророчению Тайновидца, только те, чьих имен и нет в книге жизни у Агнца Божия, которые т. е. от века провидены и осуждены, как мятежники против Христа по самой неверности истине, которые были уже отвержены Царем благодати и истины, когда полагалось еще только основание сему миру. Вообще во всем рассмотренном месте Тайнозритель с силою внушает, что предрекаемое им чрезвычайное усиление и распространение антихристианской веры в разум человеческий, как самозаконодателя и царя истины, истинного виновника преспеяния человечества, верного вождя для него к истинному назначению человечества и т. под. не сделает никакого существенного ущерба или стеснения Царству Божию. Напротив, оно и откроется по нарочитому попущению державы Божественной, в осуждение и наказание непокоряющихся истине, а благоволящих в неправде, и так. обр. послужит к осуществлению вечных планов Божиих о человечестве, положенных в основание самого мира, и именно к выполнению предопределения Божия о спасении во Христе только провиденных верных и покорных истине, с отвержением также

заранее провиденных и на то уже положенных мятежных противников истины. – При всем этом вера наша должна иметь в неопустительном виде, что книга жизни, содержащая имена предопределенных ко спасению и исключаящая имена отверженных, находится по рассматриваемому откровению именно «у Агнца, закланного от сложения мира» за грешников погибающих, а не за праведных. Через это наша вера предостерегается от этой нечеловеколюбивой крайности, чтобы, прежде суда Христова, не вдаваться в направление осуждать и отвергать заблуждающих. В этом отношении наша ревность по вере должна быть в духе самого владеющего книгою жизни Агнца Божия, Который на Себе вынес или выместил виновность грешных и заблуждающих. Это самое сейчас же далее и прямо вну-

–511–

шается, и притом с возбуждением особенного внимания к такому внушению.

Аще кто имать ухо, да слышит. Иже аще в пленение ведет, в пленение пойдет: аще кто оружием убьет, подобает ему оружием убиену быти. (Откр.13:9:10). Общая и основная мысль, выраженная в этих изречениях, ясна: всякому, кто относится к другим с беспощадною строгостию и жестокостию, угрожает и самому такая же беспощадность. И в самом деле, беспощадность к заблуждающим, простирающаяся до забвения, что Агнец Божий с Своей стороны понес и их вины на Себе вместе с грехами всего мира, должна падать уже и на Самого Агнца Божия – Господа и за это навлекать на себя самый беспощадный суд. Но вникнем глубже в рассматриваемое место откровения, помня, что подобным воззванием: *имеяй уши слышати, да слышит*, – Христос в Евангелии возбуждает в Своих слушателях особенно глубокое духовное внимание к Своим речам.

Раскроем же глубже и обстоятельнее смысл этих слов: *иже аще в пленение ведет, в пленение пойдет; аще кто оружием (μαχαίρα «мечем») убьет, подобает ему оружием («мечем») убиену быти.* Ключ к точнейшему и обстоятельнейшему уразумению смысла этих отрывочных изречений, стоящих вне

видимой связи с предыдущим и последующим, можно найти отчасти именно из связи речи (контекста), отчасти из подобного (параллельного) места Священного Писания. Так, что касается самой связи речи, – в предшествующем изображении и особенно в последних чертах Апокалипсического зверя можно примечать особенно резкое и разностороннее воспроизведение именно четвертого зверя, виденного Пророком Даниилом вместе с тремя другими, также возродившимися в чудовищном Апокалипсическом звере. Тогда как эти три зверя обозначаются в Апокалипсическом или общим его сходством с *рысью*, или тою либо другою частною стороною – ногами *яко медведя* и устами *льва*: четвертый Даниилов зверь повторяется в Апокалипсическом и по общему виду и действиям, и по частным знаменательным особенностям, и, наконец по самому назначению для него времени. Общий вид и действия четвертого зверя в Да-

–512–

нииловом видении (VII гл.) таковы: четвертый зверь особенно *страшен и ужасен, и рогов десять ему*, и знаменует он такое царство, *еже превзойдет вся царства и пояст всю землю* (Дан.7:7–23). Зверь Апокалипсический является также страшным чудовищем с 10-ю рогами, с губительною властью *на всяком колене и на языцех и племенах*. Но наиболее знаменателен на четвертом звере Данииловом некоторый особый рог, у которого *уста глаголюща велика, и рог той творяше рать со святыми и укрепится на них; и слова на Вышнего возглаголет*, так еще сказано в изъяснение значения этого звериного рога, и *святых* Вышнего смирит и проч. (Дан.7:8,21:25). То же самое, и почти в таких же словах, говорится и в Апокалипсисе об известном звере: *и даны быша ему уста глаголюща велика... и отверзе уста своя в хуление к Богу... и дано бысть ему брань творити со святыми и победити я*. Самое время преобладания Апокалипсического зверя определено такое же, какое в книге Даниила назначено для свирепости хульного звериного рога: *ибо время, времена и полвремени*, назначаемые для сего последнего составляют (как знаем уже из объяснения Откр.12:14) также три года с

половиною, как и сорок два месяца в Апокалипсисе. Итак ясно, что, сравнительно с тремя другими зверями Даниилова видения, преимущественно отобразились в Апокалипсическом звере черты четвертого зверя и особенно хульного его рога. Но четвертый зверь, в Данииловом видении, знаменует то Сиро-Египетское преобладание над Ветхозаветною Церковью¹⁵⁷², когда судьба народа Божия определялась и видоизменялась только расчетами и успехами взаимно-завистливой и состязавшейся политики Селевкидов и Птолемеев; и в особенности хульный рог этого зверя изображает Антиоха Епифана, который тиранию своекорыстной политики над Феократиею довел до открытого и жестокого гонения собственно против их веры и Богослужения: «тогда на олтаре Божиим был поставлен идол Юпитера Олимпийского, храм наполнен мерзостями языческими; священные книги, какие найдены, сожжены; исповедники веры преданы мучению, самое имя Иудея запрещено» (смотр. Истор. Библ.

–513–

стр. 395). Итак, когда в Апокалипсическом образе боготворимого разума Божественное Откровение воспроизвело черты особенно этого, столь свирепого для Ветхозаветной Церкви, зверя и хульного его рога, то этим ознаменовано, что Сиро-Египетское преобладание и в особенности свирепое мучительство Антиоха Епифана над Израилем имели, в своей сущности, повториться с преимущественною пред другими преобладаниями (Вавилонским, Персидским и Еллинским) губительною силою в отношении к Новому Израилю – Христианству, и именно в преобладании боготворимого человеческого разума. То есть: дело и судьба Христианства, под преобладанием зверообразного разума, особенно имели подчиниться своекорыстным расчетам и насилиям взаимно-завистливой и состязательной политики царств и народов, и эта тирания политики над Церковью имела дойти где-нибудь, как при Антиохе Епифане, даже до государственного запрещения Христианской веры, до открытого гонения против её служителей и последователей, и тому подобного. Посему об отношении четвертого Даниилова зверя к Сиро-Египетскому преобладанию

над Церковью, как такому, которое имело повториться в своей сущности, политикой почти всего позднейшего политического мира, отделяющего свою область от владычества Христова по требованию самовластительного человеческого разума, – и сказано было пророку Даниилу в столь усиленных выражениях¹⁵⁷³: *Зверь четвертый, царство четвертое будет на земли, еже превзыдет вся царства и пояст всю землю и поперет ю*

–514–

и посечет (Дан.7:23). Отсюда, для выяснения рассматриваемых апокалипсических изречений, открывается нам, что под преобладанием лжеименного разума, свойственно пленению и убиению оружием или мечем, раскрываться от духа до чувственной наглядности, как жестокому насилию своекорыстной и тиранической политики над христианством. Такое значение «пленения и убийства мечем» подтверждается и присовокупляемым тут же прямым замечанием о злострадании за веру: *Зде есть терпение и вера святых*. Но загадка рассматриваемых выражений этим разрешается только еще в половину. Остается темной еще загадкой, кто такой разумеется здесь, *уже в пленение ведет – и оружием убьет*, над которым и самое насилие антихристианской политики имеет значение должного возмездия правды? *Подобает ему оружием убиену быти*. Само по себе понятно, что этих слов нельзя разумеать вообще о всяком, убивающем мечем или ведущем в плен. Взавший в плен хищного врага, ужели и сам за это должен идти в плен? Или поражающего по закону мечем нетерпимых преступников ужели подобает также убить мечем? О ком же должно разумеать рассматриваемые слова? Объяснение на это есть в других местах Св. Писания. Слова: *аще кто оружием* (ἐν μαχαίρῃ – «мечем») *убьет, подобает ему «мечем» убиену быти*, – не только по мысли, но и по букве соответствуют следующим словам Христовым: *вси, приемшии нож* (μάχαιραν «меч»), *ножем* (ἐν μαχαίρῃ – «мечем») *погибнут* (Мф.26:52). Но последние слова сказаны Христом именно Апостолу Петру в таких обстоятельствах, когда этот, при взятии Господа приведенными предателем воинами, имея меч «извлек его и

ударил им первосвященникова раба» (Ин.18:10). Беззаконной силе, злобно восставшей против Господа, ревнивый за Него Петр захотел противопоставить силу, также управляемую не законом Христовым, – не порядком правды, а самоуправством, не духом незлобивой любви, а мстительным противоборством злему. «Зла несправедливого и злобного насилия, как бы так сказал Господь Петру, не победишь злом самоуправного противоборства, а только вызовешь против себя справедливую строгость призванной пресекать зло власти, которая *не всуе меч носит*. Все, берущиеся за меч в

–515–

духе и с целями самоуправного противоборства, погибнут от меча власти, праведно карающей самоуправство». Таков общий смысл слов Христовых, если понимать их, судя именно по случаю, на который они сказаны. Особенное значение Петра, как Апостола, самоуправно вооружившегося мечем, сообщает еще особенную знаменательность Христовым словам. Поэтому общий их смысл надо дополнить такими особенностями: «все из избранных благодатию Христовою служителей Церкви и слова, хотя бы то был и первый из Апостолов Петр, если из ревности за Христа или за Его дело с самоуправною беспощадностью вмешаются в дела и способы гражданства, возьмутся за меч, то ни собственную ревность за Христа, ни несправедливостями других против Него не освободятся от беспощадного же возмездия за свое жестокое самоуправство, погибнут от меча. Никого из таких не защитит даже священный авторитет и первоверховного из Апостолов Петра». Этот-то властительный и вместе пророческий суд Христов Тайнозритель и указывает в самом его исполнении, когда говорит *имеющему ухо слышати: иже аще в пленение ведет, в пленение пойдет; аще кто оружием (мечем) убьет, подобает ему оружием убиену быти*. На христианском Западе, где, главным образом, и имело раскрыться преобладание разума (как выше мы видели) предстоятельство церковное, опираясь именно на авторитет Апостола Петра, с беспощадным самоуправством вмешивалось в дела гражданства, вооружаясь для этого не только духовным, но и светским мечем; а через покорение христиан самозванному

главе Церкви, оно делает свободных чад Божиих невольниками и пленниками Папства, сообщая характер такого же абсолютного преобладания над ними и гражданской власти.

Сообразив все сказанное, можем так изложить смысл рассматриваемых изречений Апокалипсиса, *и имеющий ухо слышати*, без сомнения, услышит это: «боготворимый и богохульный разум, подчинив себе там или здесь область политики и вообще гражданства, прострет свое преобладание, раскрывающееся в самом христианском мире и главным образом на Западе, до насилия и свирепости над христианством, до посягательства на подавление свободы

–516–

христиан, до вооружения мечем против поборников христианских начал веры и Церкви, власти и порядков. Это впрочем, по отношению к римскому католичеству с его главою, будет возмездием за беспощадность, с какою оно лишало детей Божиих свободы духа через возглавление их в простом человеке, с инквизиционною жестокостью следя и убивая живые её проявления, с какою римско-католическое папство вмешивалось в область гражданства, получающую свыше своих самостоятельных деятелей, вводя притом и их в свой характер поработительного для человечества абсолютного своеуравия. Крайности и злоупотребления этого абсолютизма, который, во имя христианства, держал бы христиан в порабощении, как пленников, и вооружался бы мечем против непокорных и недовольных, – и вызовут также поработительное и вооруженное против Христианства своеволие. С этой стороны совершится праведный суд Самого Христа, пророчесвенно и властительно изреченный Им именно Апостолу Петру, именем и авторитетом которого злоупотребляет папство!»

Зде есть терпение и вера святых: «С другой стороны, – как бы так продолжает Тайнозритель, – насколько притом, и в области этого одностороннего христианства, будут стоять собственно за веру во Христа и в духе Его человеколюбия против всех прещений и свирепости поклонников разума, то это будет уже мученическим *терпением*, подвигом и торжеством *веры*, и такие – будут ли то пастыри или простые верующие, –

достойны имени и славы святых. Тем более это должно сказать о православных, которым пришлось бы пострадать от мучительства следующих зверообразному разуму. Так. обр. *зде есть терпение и вера святых»*.

Проследим действия и того провозвестника антихристианского разума, при помощи которого последний имел достигнуть столь обширного и губительного преобладания в христианском мире, и главным образом на Западе.

И видех иного зверя, восходяща от земли (Откр.13:11). Общее значение этого *иного зверя*, служащего лжепророком первого, мы уже знаем: это вольномысленная литература Запада, взятая в совокупности и со всею областью лжемыслен-

–517–

ного просвещения, насколько она идет против Христовой истины и духа. *Земля* означает государственное устройство, общественные учреждения, гражданскую вообще область. Посему выход этого другого зверя из земли значит следующее: местом происхождения и развития вольномысленной литературы на Западе, имела быть область гражданственности или, в обширном смысле слова, цивилизации, подобно как первый зверь возник и развился в море случайностей и коловратностей общественной и мировой жизни.

И имеяше рога два подобны Агнчим. Агнец в Апокалипсисе несколько раз упоминается как символ Самого Христа; в сем значении говорится об Агнце почти рядом с настоящим местом (Откр.13:8). Посему подобные агнчим рога, находящиеся у зверя вольномысленной науки Запада, означают притязания её на характер и значение собственно христианской науки, стремление напр. подделаться под живительный человеколюбивый дух и отчетливую *истину* христианства, – поборничество по христианским, с виду, идеям филантропии и гуманности, всеобщего братства, духовного разумного усовершенствования и тому подобного.

И глаголаше яко змий. Змий собственно есть сам диавол или сатана обольститель, как изъяснено это в самом Апокалипсисе выше (Откр.12:9); по отношению же к проявлениям и козням сего врага Божия в судьбах Христовой

Церкви, *змием* является в Апокалипсисе горделивый дух папства, насколько последнее берется в своих высокомерных притязаниях и заблуждениях. Итак, говорить как змий свойственно неправомысленной Западной науке в том смысле, что она дьявольски льстиво будет развивать и выражать лжеименные знания, провозглашая в то же время свои антихристианские уроки и приговоры с притязаниями на духовное владычество во вселенной.

И власть первого зверя всю творяше пред ним, (Откр.13:12). Пред кем? течение речи показывает, что пред самым первым зверем¹⁵⁷⁴ (как ниже в (Откр.13:14), и прямо это означено). Выше (Откр.13:3) сказано было, что, по исцелении на сем звере смертельной язвы, *чудися вся земля в след*

—518—

зверя, т. е. произведено было удивление по всей земле, увлекающее всех *в след* (ὀπίσω) зверообразного разума. Теперь откровение показывает, что такому обоготворению человеческого разума имела способствовать противохристианская литература, провозглашая и раскрывая на деле все обольстительное его могущество, т. е. развивая из его начал все роды знания и заправляя, по его духу, всем разнообразием жизни, в удовлетворение извращенным потребностям времени, и потому к утверждению преобладания его над временем. Так этот зверь *власть первого зверя всю творяше пред ним* (ἐνώπιον αὐτοῦ, – «впереди его»).

И творяше землю и вся живущая на ней поклонится первому зверю, ему же исцелена бысть язва смертная. Выше (Откр.13:4) было уже сказано, что по всей земле поклонились первому зверю, когда смертная его язва исцелела. Там были нами объяснены эти понятия. Теперь откровение показывает, что именно антихристианская литература, раскрывая начала и льстивую силу боготворимого разума, имели распространить и утвердить на земле общественных порядков и вообще политического мира веру в сей разум, как независимого от слова Божия обладателя и творца истины.

Сверх того – выражение: *землю и вся живущая на ней*, по сличению с словами Апостола Павла: *умертвите уды ваша*

сущия на земли, блуд, нечистоту и проч. (Кол.3:5) показывает, что поклонниками человеческого разума соделались именно такие люди, которые и прежде уже мудрствовали земное или мирское, утратив направление мыслей и дел собственно к небесному, – Христову. Но так как основанием и поводом к такому направлению христиан послужило, как знаем из исследования XII-ой гл. папство, низвергнув третью часть звезд небесных с неба на землю мирских царств (Откр.12:4); то открывается, что зверовидная литература имела раскрыть в самом действии всю власть зверообразного разума – собственно среди государств западного христианства.

И сотвори чудеса велика, да и огонь сотворит сходити с небесе на землю пред человеки (Откр.13:13). Чудеса велика или, как далее сказано, знамения, творимые этим антихристианским зверем, без сомнения, принадлежат к роду зна-

–519–

мений и чудес ложных, какими по преимуществу ознаменуется явление и самого Антихриста (2Сол.2:9). Это такие чудеса и знамения, которые в своей чрезвычайности имеют только наружный вид чудесного и притом направляются к затемнению и унижению истинных Божиих чудес, к возбуждению веры во врага Божия вместо самого Бога. По отношению к антихристианской литературе и вообще книжности, как провозвестнику боготворимого разума, подобные чудеса состоят в чрезвычайных открытиях и изобретениях, в различных образах и видах подчинения человеческому разуму природы, но взятых не в самом своем существе, а единственно насколько все это направлялось бы к славе не Христа Бога, а самого разума, к ослаблению веры в истинные чудеса и т. п. Сведение огня с неба на землю в области истинных чудодействий составляет особенно поразительное чудо, а посему в отношении к ложным чудесам и знамениям, подобное явление есть образ чрезвычайной поразительности этих лживых чудес, увлекающих людей к вере в собственный разум. По особенному же значению употребленных здесь образов (неба, земли и огня), известному нам из прежних исследований, оказывается, что антицерковная

литература успеет, по-видимому, с благодатного неба церковного восхитить и свести на землю мирской гражданственности воспламенительную для согласных и истребительную для противников силу огня духовного: так она будет многодейственна к обольщению людей своими чарами. Впрочем наука Запада имела достигнуть того, чтобы и буквально сводить огонь с неба на землю, разрешая небесное электричество, привлекая его к земле и т. п. «Умом громам повелеваю», так об успехах науки сказал русский поэт в славу Бога; тогда как Западная наука относила то же к славе самого обожаемого человеческого разума. Сими то чудесами противохристианской книжности, имевшей послужить провозвестником или пророком боготворимого разума, вполне объясняются выше приведенные возгласы поклонников разума: «кто подобен сему зверю? кто может ратоваться с ним?»

И льстит живущия на земли ради знамений, яже даны быша ему пред зверем творити, глаголя живущим на земли

—520—

сотворити образ зверю, иже имать язву оружную и жив бысть (Откр.13:14). Почти все здесь понятия уже были изъяснены выше. Неизвестно только значение образа звериного. Но и это новое понятие объяснится само собою, при сопоставлении его с ясными понятиями. Созданный по урокам и успехам против христианской литературы и вообще книжности, «образ» Боготворимого разума, поражаемого мечем слова Божия, но совершенно вышедшего из послушания слову Божию, есть ничто иное, как ложная противохристианская образованность со всеми своими условиями и требованиями. Как образ именно разума, эта образованность должна быть по преимуществу умственная, оставляя в небрежении или только подводя под умственный, так сказать, лоск — прочие духовные силы; как притом только образ, а не самое существо разума, эта мирская образованность должна состоять главным образом в наружной утонченности ума; как образ известного зверообразного разума, эта фальшивая образованность чужда истинной человеческой разумности, отличаясь впрочем картинностью барса, властительным благородством (собственно

на словах) льва, сластолюбием медведя, саркастическим злословием хульных уст. Все эти характеристические черты боготворимого разума должны конечно отпечатлеться в его образе, который имел устроиться в мирских обществах под влиянием обольстительной литературы.

И дано бысть ему дати дух образу звериному, да проглаголет икона зверина, и сотворит, да иже аще не поклонятся образу звериному, убиени будут (Откр.13:15). И дано бысть ему, т. е. этому лжепророку боготворимого разума противохристианской литературы нарочито поущено Промыслом в наказание не любящих истины, а вместе и в испытание веры, – дати дух образу звериному, т. е. так одушевить, в такой живой ход пустить и так настроить общественную образованность, сообразующуюся с лжеименным разумом, – да проглаголет икона зверина и сотворит; по-гречески ἵνα καὶ λαλήσῃ ἡ εἰκὼν τοῦ θηρίου καὶ ποιήσῃ «чтобы образ зверя и говорил и делал», т. е. чтобы мнимая образованность и требовала голосом своих общепринятых условий, и на деле так обнаруживалась, – да, иже аще не поклонятся образу звериному, убиени будут. Это значит,

–521–

что всякий, кто не захотел бы боготворить этого идола западно-европейской образованности, не захотел бы предпочитать обычаев и требований ее Христову закону, лишался бы всякого живого значения в обществе, изгонялся бы из ряда настояще-живых для своего века людей под разряд людей, отживших свой век, отсталых, или же не живущих действительной жизнью, а только мечтающих, безумных и т. под. Все это и подобное относится к различным видам того, как преобладающая и горделивая ложь может убивать пренебрегающих и попирающих ее. Впрочем из предыдущего (именно из 10 ст. (Откр.13:10)) видно, что ярость поклонников разума, а, следовательно, и поклонников олицетворяющей или копирующей его же самого образованности, имела доходить до открытого гонения на святых, до убийства их и в смысле собственном.

*И сотворит вся малые и великие, богатые и убогие, свободные и работные, да даст им начертание на десней руке их, или на челах их (Откр.13:16). Начертание «х́араума», производимое неправомысленной литературою, есть, без сомнения, не внешнее или чувственное, но духовное, мысленное и нравственное. Десная рука, как главное орудие и видимый производитель внешней человеческой деятельности, потому и знаменует образ и направление этой внешней деятельности. Чело, седалище мысли, работная хранина ума, служит посему представителем образа мыслей или умственных воззрений на вещи. Посему общий смысл стиха так можно изложить: кого только ни коснется противохристианская словесность и вольномысленная ученость своим влиянием, хотя бы то в самых начатках учения, предлагаемых *малым, убогим и работным* людям, – на всех таких, на *малых и великих*, на *богатых и убогих*. на *рабах и свободных* эта антихристианская в духе литература и книжность непременно положит свой отпечаток или в правилах и образе внешней деятельности, или в началах и образе умственных воззрений на вещи. И в самом деле светом и началом умственных воззрений, при усвоении даже начатков неправомысленной книжности, будет уже не истина Христова, а идеи или разные призраки верующего в себя человеческого ума; равно правилом и судиею внешней деятельности будет уже не закон*

–522–

Христов, а собственные расчеты и личные виды, или другие идолы вольномысленного и своевольного самолюбия.

Да никтоже возможет ни купити, ни продати, токмо кто имать начертание, или имя зверя или число имени его (Откр.13:17). Здесь следует загадка за загадкой. Что сказать об имени зверя? Как определить и понять *число имени его*? Что такое значит *покупать и продавать* под влиянием и распоряжением антихристианского разума? В отношении к Царству Божию торговый оборот означает, как объяснено в притче о талантах, употребление данных от Бога талантов для приращения их. Подобно сему в отношении к миру все, что удобно пустить в ход и употребление между людьми, что всеми

охотно перенимается и в продолжение времени усердно ими умножается и развивается, все это есть предмет выгодной *продажи* с одной стороны и *купли* с другой. Начертание, полагаемое обольстительною литературою, есть, как было объяснено, самовольное, несогласное с христианством, направление мыслей или поступков. *Имя зверя*, по известному значению сего зверя, может иметь и проявлять тот, кто получает известность антихристианскою независимостью своего разума, кто слывет человеком ума, не преклоняющегося ни перед каким авторитетом, не связанного узами веры. *Число* прежде всего дает мысль о строгой, математической точности: *число* известного *имени* есть такое число, на которое переложено или в которое переведено это имя; посему число имени скрывает за собою самое имя, однако имеет в себе все содержание, всю силу этого имени. Итак *число имени зверя* имеет тот, кто хотя и не слывет человеком вольномысленного ума, и не обнаруживает в себе открыто антихристианских правил и начал, но тем не менее, если судить с строгою точностью, не держится Самого Христа и Его благодати, Его духа. Теперь общий смысл всего места можно так изложить: «противохристианская литература сделает в области своего зверского преобладания то, что только ознаменованное печатью верующего в себя разума пойдет в ход и употребление всеобщее, будет охотно перенимаемо друг у друга, и таким образом имеет расти и размножаться; только такие люди будут приобретать общее внимание и сочувствие, удовлетво-

—523—

рять извращенным потребностям общества, которые в своем образе мыслей и нравственном характере обнаружат отпечаток вольномысленной науки, или будут почитаться за людей независимого от веры ума, или которые с строгою точностью относятся к тому же числу только по внутреннему отпадению от духа Христова, хотя бы они открыто и не действовали от имени зверовидного разума». Этим объясняется и то преобладание этого врага над святыми, о которых выше (Откр.13:7) было сказано.

Зде мудрость есть (Откр.13:18). Это выражение, по сличению его с подобным, выше нами рассмотренным: *зде есть терпение и вера святых* (Откр.13:10), может быть так изложено в общем своем смысле: «вот где место мудрости, вот где будут развиваться знания, искусства, цивилизация, вообще все, входящее в понятие *мудрости*». Глубина этого апокалипсического замечания раскрывается из того, что через это замечание Откровение решительно отличает от зверей – антихристианского разума и его провозвестника и от всего звериного – числа, образа и впечатления в уме и деятельности, – самую *мудрость* и, следовательно, всякий свет знания, выясняющий в чем бы то ни было истину, всякий вид просвещения, действительно усовершенствующего ум и облагораживающего дух человека. Пусть все это будет развиваться в среде звериного преобладания умственного и словесного, мира созерцательного и практического; но зверству антихристианской рациональности и образованности принадлежит собственно только антихристианское направление или отступнический от Христа дух разумения и образования. Самое же разумение и образование, или вообще *мудрость*, не следует смешивать ни с чем звериным, – довольно того, что эта мудрость будет водворяться и раскрываться в среде звериной, подобно вождю мудрых Даниилу, брошенному в ров звериный; *зде мудрость есть*. Око Божие видит все, что, и под преобладанием антихристианского направления разума и слова, образования и цивилизованной жизни, отмечено печатью искренней любви к истине и возвышается над горделивым самообольщением к истинной разумности, к основательному разумению, к действительному изощрению и просвещению сил духовных. На все подобное и в среде пре-

–524–

обладающего духовного зверства, Откровение Божие указывает, как на принадлежность уже *мудрости*. *Зде мудрость есть!*

И в самом деле, среди звериной наглости самомнительного и мнимого разумения, хулящей все святое, свойственно в правдолюбивых умах и душах открываться духу или

направлению основательно и правдиво *испытывать все*, или здравомысленно *судить обо всем*, а такое направление есть уже веяние Духа мудрости (см. 1Кор.2:7–11). Равно, если *истина Господня пребывает во век*, и не может быть не только испровергнута, но и поколеблена никакими усилиями суемудрия; то выше изображенное преобладание антихристианского разума и слова представляет и повод, и вопиющую потребность для веры в истину и любви к ней, чтобы истину, сколько можно глубже и разностороннее, раскрывать к обличению и рассеянию всякой тьмы лжемудрия, чтобы светом истины озарять всякую область бытия и мысли, превращаемую неправомыслием, чтобы в глубинах истинной премудрости находить в самой существенности и в преизобилии то, чего только призраками увлекает ложная противохристианская мудрость. Но чтобы нам еще точнее и глубже проникнуть в то, какой именно мудрости время и место *здесь есть*, вспомним слова Апостола Иакова о мудрости: *кто премудр и худое в вас, да покажет от доброго жития дела своя в кротости и в премудрости. Аще зависть горьку имате и рвение в сердцах ваших, не хвалитесь, не лжите на истину. Несть сия премудрость свыше нисходяща, но земна, душевна, бесовска. А яже свыше премудрость, первое убо чиста есть, потом же мирна, кротка, благопокорлива, исполнь милости и плодов благих, несумненна (беспристрастна) и нелицемерна (Иак.3:13–17)*, и также слова Апостола Павла о знании: *аще ли кто мнится видети что, не у что разуме, якоже подобает разумети (1Кор. 8:2); аще имам пророчество и вею тайны вся и весь разум... любви же не имам, ничтоже есмь (1Кор.13:2)*. Итак мудрость, с точки зрения слова Божия, с какой следовательно она созерцается и в Апокалипсисе, есть не просто мысленная, словесная или письменная, каких бы глубин истины она ни касалась и ни раскрывала, но мудрость, при всем богатстве и глубине знания, *не у что ведет мнящаяся*, дыша-

–525–

щая благодатною любовью к Богу и людям, и потому чистая, кроткая, мирная, благопокорливая, исполненная милосердия и проч. Именно такая *мудрость* *здесь* благопотребна

и должна быть, чтобы, под её руководством, не допустить ни в образе мыслей, ни в нравственном характере начертания лжеименного знания, чтобы попать и имя самомнительного и гордого, но лживого разума, чтобы не быть одиночисленником с идолопоклонниками мнимого разума, по возможности, в самых внутренних и сокровенных своих движениях. Видно, что, по крайней мере, инстинктивные веяния показанного направления или характера мудрости имели проявляться и в среде преобладания звериного над разумом и литературой, в изыскателях истины и деятелях цивилизации, насколько они водились бы искреннею любовью и самоотверженной верностью к истине.

Для окончательного раскрытия понятия о мудрости, отличаемой в Откровении от зверообразия и след. – мудрости истинной и Богосветлой, должно нам иметь в благоговейном внимании следующие слова Апостола Павла о премудрости в самом её существе и в неисследимых её глубинах: *худородная мира и уничиженная избра Бог и несущая, да сущая упразднит, яко да не похвалится всяка плоть пред Богом, из Него же вы есте о Христе Иисусе, иже бысть нам премудрость от Бога (1Кор.1:28–30), и еще: премудрость же глаголем в совершенных: премудрость же не века сего, ни князей века сего престающих: но глаголем премудрость Божию в тайне сокровенную, юже предустави Бог прежде век в славу нашу, юже никтоже от князей века сего разуме. Но яко же есть писано: ихже око не виде, и ухо не слыша, и на сердце человеку не взыдоша, яже уготова Бог любящим Его, Нам же Бог открыл есть Духом своим: Дух бо вся испытует и глубины Божия (1Кор.2:6–10). И еще: да Бог Господа нашего Иисуса Христа, Отец славы, даст вам Духа премудрости и откровения в познание Его: просвещенна очеса сердца вашего, яко уведети вам, кое есть упование звания Его, и кое богатство славы достояния Его во святых, и кое преспеющее величество силы Его в нас верующих по действию державы крепости Его, юже содея о Христе, воскресив Его от мертвых и посадив одесную Себе*

–526–

на небесных и проч. (Еф.1:17–20). Да даст вам по богатству славы своея силою утвердиться Духом Его во внутреннем человеке, вселится Христу верою в сердца ваша: в любви вкоренени и основани, да сможете разумети со всеми святыми, что широта и долгота и глубина и высота. разумети же преспеющую разум любовь Христову, да исполнитесь во всяко исполнение Божие (Еф.3:15–19). Приникнем и к сим словам Христовой молитвы к Отцу: да понимает мир, яко Ты Мя послал еси и возлюбил еси их, яко Мене возлюбил еси (Ин.17:23); и сказах им имя Твое, и скажу, да любы, еуже Мя возлюбил еси, в них будет и Аз в них (Ин.17:26). Нужно, чтобы премудрость Божественная и в таких своих глубинах и в такой внутренней своей области, т. е. как всеобъемлющая, всетворческая и вседержавная любовь Отца Небесного, существенно почивающая и сияющая в Единородном по Божеству Его и раскрывшая в Его Богочеловечестве безмерные сокровища Своей благодати для приемлющих, – нашла благопотребные сосуды к созерцанию или хоть только к ощущению светоносных Её таин и всеобъемлющей державы и силы. Ибо zde мудрость есть, такая, которая противопоставляется зверообразному разуму, хулящему Бога и имя Его и селение Его и живущая на небеси, и, следовательно, богохульно извращающему всю высоту и глубину Божественной истины, – имеющему своего, вооруженного своего рода чудесами и знамениями, провозвестника в антихристианской литературе, овладевающей через науку тайнами мира и силами природы, – отображающемуся в живом и почти всеми чтимом идоле Христовраждебной образованности, – на одних полагающему собственный резкий, теоретический или практический, отпечаток, другим дающему известность под его же именем, иных подчиняющему своему же числу через сокровенные увлечения от Христова духа. Но по этим же самым особенностям преобладающего и открыто, и сокровенно лжемудрия, здесь по преимуществу должно осуществиться Апостольское слово: никтоже себе да прельщает: аще кто мнится мудр быти в вещи сем, буй да бывает, яко да премудр

будет. Премудрость бо мира сего буйство у Бога есть (1Кор.3:18–19). Итак zde мудрость есть, могущая раскрываться и наукообразно, но в полной духовной

–527–

силе и зрелости обретающаяся едва ли только не между мнимо буйными в то время, когда глаголющийся быти мудри обьюродеша, а то, и в области самой науки, светящая во тьму суемудрия бессознательно и безотчетно со стороны людей науки. Вот какой выход из темной области преобладания лжеименного разума и знания во время этого самого преобладания имел открыться, – выход в свет истины, в область разумения и ощущения любви Божией, раскрытой во Христе Богочеловеке: zde мудрость есть. – Но повторим: само собою разумеется, что словами: zde мудрость есть, означается и все то, в чем хотя бы безотчетно и инстинктивно проявлялась та или другая сторона мудрости, как выше объяснена последняя.

Иже иматъ ум, да почтет число зверино; число бо человеческо есть, и число его шестьсот шестьдесят шесть. Сначала объясним смысл сего места, не касаясь значения загадочного числа; а потом изъясним значение и самого числа.

Иже иматъ ум, τὸν νοῦν, т. е. кому дано определенно и точно понимать и выражать предметы Христовой истины или веры; ибо в сем смысле употребляется это слово νοῦς в Священном Писании напр. помолюся умом, воспою умом (τῷ νοῖ), т. е. помолюся и воспою, разумея предметы благоговейного воспевания и молитвы с определенностью и раздельностью (1Кор.14:15). В настоящем месте под умом разумеется дар определенно понимать и выражать предметы собственно Иоаннова откровения: ибо предлагается этому уму разрешить особенно загадочную черту этого откровения, – растолковать число зверя. Обращение речи к «имеющему ум», вслед за указанием: zde мудрость есть, показывает, что разрешение или истолкование тайн Апокалипсиса предназначено ко времени и мерам противостояния преобладающему лживому разуму и относится к знанию истинной мудрости. Число вообще дает мысль о строгой точности, как уже был случай нам говорить об этом. Число зверино, т. е. число имени зверя, как

сказано в предыдущем стихе, это, как уже объяснено нами, есть такое число, в которое переведено самое имя зверя и которое, потому, содержит в себе всю силу и значение этого звериного имени, не выставляя на вид самого имени. Вы-

—528—

ражение, что число звериное *число человеческо есть*, дает мысль прежде всего о том, что это число подлежит одному из обыкновенных человеческих способов исчислений (в таком смысле ниже (Откр.21:17) *мера* для измерения нового Иерусалима названа также *человеческою*). Кроме того, из сопоставления *числа человеческого* с *числом звериным*, составляющим число имени зверя (Откр.13:17), можно заключить, что и *число человеческо*, ἀνθρώπου ἀνθρώπου, есть также число имени человека. Какого человека? Не личности определенной, но вообще человека такого, в котором находит место и воображается, раскрывается своею силою так или иначе оный зверь. Ибо к числу человеческому приравняется здесь число самого зверя: *да почтет число зверино, число бо человеческо есть*.

Да почтет число: Самое число определено далее: 666. Следовательно, здесь речь о таком исчислении, или сочтении, через которое должно определяться самое имя, переложное здесь в число 666. Итак, смысл места можно вообще так изложить: «кто, к обличению лжи светом истины, точно и определенно разумеет образы и предметы в Апокалипсисе и, следовательно, значение зверя, тот должен угадать по числу (666) и самое имя зверя, переложное в это число. Ибо в это число, с строгою точностью и по простому человеческому счислению, переложено имя не какого-либо небывалого чудовища, но имя человека, в котором зверовидный разум воображается».

Определим теперь значение и самого числа 666. Способ к переложению *имени* в *число* и обратно к разрешению *числа* в *имя*, может определиться и изъясниться из того, что те же буквы, которыми начертывается *имя* или которыми обозначается известная совокупность и соотношение звуков, входящих в произносимое *имя*, — служат (и употреблялись

издревле) вместе и знаками чисел. Посему число 666 есть сумма тех чисел, которые означаются буквами, входящими в состав искомого имени, – имени зверя.

В настоящем случае должны быть взяты буквы и имя из греческого языка: ибо Апокалипсис писан по-гречески; и там, где что-либо берется с другого языка, Апостол Иоанн прямо обозначает это, напр. *Еврейски Авад-*

(Продолжение следует)

Май

**Максим Исповедник, св. [О нем.] Жизнь, делай
мученичество преподобного отца нашего и
исповедника Максима / Пер., изд. и примеч. М. Д.
Муретова // Богословский вестник 1915. Т. 2. № 5. С.
289–297 (1-я пагин.). (Окончание.)**

–289–

ние¹⁵⁷⁵ таковое¹⁵⁷⁶ мудрствующих, слова написа¹⁵⁷⁷
епистолию¹⁵⁷⁸ беседам¹⁵⁷⁹, явлении письменными¹⁵⁸⁰, еже о
христианстей¹⁵⁸¹ вере испытно известив¹⁵⁸², и¹⁵⁸³ сложив, и
повсюду¹⁵⁸⁴ послав¹⁵⁸⁵.

Припрягся¹⁵⁸⁶ со обоима Анастасиама своима
ученикама¹⁵⁸⁷: от Рима во еѵ(в)ф(е)ѵ(и)мы¹⁵⁸⁸, от сигклита¹⁵⁸⁹
послан¹⁵⁹⁰ бысть. Цареви в ереси пребывающу, той же от всех
сущих¹⁵⁹¹ в судех всем¹⁵⁹² супротивлься¹⁵⁹³, и инех прочих на
утверждение подвиже, других же препирая епистолиями
противная мудрствовати¹⁵⁹⁴.

Того ради во Фракию¹⁵⁹⁵ в темницу послан бысть¹⁵⁹⁶. И в
темнице баше святыи¹⁵⁹⁷ неленостно и не поткновенно¹⁵⁹⁸
молитвы Богу приношаше, и благодарственные песни выну без
разлога¹⁵⁹⁹ возсылаше, и многие уча, и подтвержая
непрестанно.

–290–

Видевше же того еретицы, в православной и непорочной
вере пребывающа, руку его (ему) и язык отрезаша, (чисто же и
благоугодно подвижайся)¹⁶⁰⁰. Оттуду в Лазу(и)кию¹⁶⁰¹ на
изгнание послан быв¹⁶⁰², иде же три лета препроводив, и
томлени(я)¹⁶⁰³ телесных потреб подъемля¹⁶⁰⁴.

И¹⁶⁰⁵ исполнь(и)¹⁶⁰⁶ время¹⁶⁰⁷ днем» мало¹⁶⁰⁸ недуговав,
и¹⁶⁰⁹ почи о Господе¹⁶¹⁰, и положен бысть¹⁶¹¹ во обители святого
Арсения, в той веси¹⁶¹² Лазикийстей¹⁶¹³, и¹⁶¹⁴ многа
соделования¹⁶¹⁵ чудесы¹⁶¹⁶ творя повсегда.

Глаголет же ся¹⁶¹⁷, яко по отсечении руки и урезании
языка¹⁶¹⁸, абие Богом¹⁶¹⁹ преславно состанутися (состатися)¹⁶²⁰
языку (его)¹⁶²¹ и ясно вещати, донележе от жития отъиде¹⁶²².

–291–

Обоим¹⁶²³ же учеником его, старому¹⁶²⁴ Анастасию, также отрзаша руку и язык¹⁶²⁵, и далече того за(из)гнаша¹⁶²⁶. Менший¹⁶²⁷ же Анастасий в некоторую темницу, иже¹⁶²⁸ во Фракии¹⁶²⁹, всажден бысть¹⁶³⁰, (и ту)¹⁶³¹ житие остави.

II. а и б

Обе подредакции различаются только в первой половине, но во второй, начиная со слов: «ревностью Божиею разжегся (подвигся) иде (приде) в Рим» и пр. – сходятся. Подредакцию II. а, начинающуюся: «(Т) стый Максима», содержат: Румянц. Восток. 319–XIII–XIV в., 321–XVI в., 322–XVI в., 323–1590 г., – Типогр. 168 (л. 122. б.2) и 169 (л.122.б.2) – XIV в., – Никол. Единов. монастыря, опис. Хлуд. 189 (л. 207 об.) XIV в., – и 191–XV в., (юсовый) и 68 по монаст. каталогу, – Волокол. Акад. 599 (Иосифа 201), – Макар. Минеи-Четыи и первонач. Моск. Акад. 1628 г. – все августовские. Подредакцию II б., начинающуюся: «Блаженный оць наш Максим», имеют январские: Рум. 320–XVI в., Типогр. 153 (л. 235. а) XIII–XIV в.), – 161 (л. 282. а. 2) и 328, – Синод. 237 по оп. Саввы – XII–XIV в., 248 и 249–XIV в. и Моск. Никол. Един. 65 по мон. кат.

Кроме мест, сходных в этой редакции с предшествующею, отметим особо следующие совпадения в ней с вышеуказанными греческими сокращенными житиями: стра. 21 стро. 3–15, – стра. 22 стро. 13–17, 24–25, 29, – стра. 23 стро. 9–10 и 16–17.

–292–

II а¹

Мца того же в г² оупение блжного
Максима исповедника
многострадальца³.

Те⁴ стый⁵ Максим⁶ в црство костянина⁷ истиных⁵ веры и
брадатого⁸, философ⁹ до¹⁰ коньца¹¹ бия слова.
житием¹² и словом пресветел¹³.

II б¹

Мца того же ка день²
стого оца нашего³
и Максима
исповедника.

Блженыи оц наш⁴
Максим исповедник

воплощение⁶ во двою
сущьствоу суща⁷ ха
единого ба (и)⁸ члвка.

Сии⁹ быс мних в
 костяньтинеграде.
 црствоующе¹⁰ же
 костянтиноу
 западному, его же
 глхоу брадатца¹¹ и т
 Костянтин бе¹² еретик
 Аполинариѣва¹³

учениа прилагаа¹⁴
 бжствоу стрсть.

1. Основной текст

1. Основной текст типогр. 168 и 169. 2. типогр. 153. 2. 249
 Другие приб. день. 3. Так 168–169, но др.: приб. *память*. 3. 161.
перенесение мощей преподобного отца 249 оп. *нашего*. 4. *оц*
нашего Максима Исповедника. 319. 189. *наш* опуск. 320. 161.
памят *успения* *блаженного* 248. 249. 65. 5. 247
многострадального (319 *блжного* и *правыа*. 6. 247
многострастного) *Максима* (*Влдко* *воплощениѣ*, 161
блгсли приб. 189). 4. 189 *тъи*, 191 *тъ*, *воплощениа*, 320
319, *тъи*, др: *Максим святой без тъ* и
321–822. 5. 319. 189 *сты*. 6. 319. 189 *воплощеня*. 7. *суца*
Максим, 68. 191 319 приб. *бе*. 7. 189 *нечит*. 65. 247. 248.
константина, 319 *констандина*. 8. Др. 249, – *суцу естеству*
брадатого, – 321 *градатого* – ошибка 161. 8. 320. 161. 248
вм. брадатого. 9. 189. 191. 319 *философ*, приб. и, – 249 *во двоу*
Мак. философ др. *философа*. 10. 321. 322 *соуществу* *хста*
оп. *до*. 11. 189 *конца* и приб. *и* 169 и 323, – *единого*. 9. 320 *се*. 161
191 *Сый до*. 12. 191 *житием же и*. 13. *Таксь*. 10. 320 др.
169 и 191 319, но 168 *претерпев?* *Макцарствоующоу*. 11. 249
вм. словом чит. смыслом и *вм. пресветел брататець*. 12. 248.
чит. украсися, а 321. 322 и *Волок*. оп. 320 *быс*. 13. 320
последнее слово.

аполинартева. 14. 161
прилага к.

–293–

Перве¹ асикрат же сый². Оставив³ все⁴ и⁵ и призва Максима
 быс мних⁶. философа¹ и²

Видев же⁷ ѿдиноволную ѿресь⁸ растущоу⁹ посеми¹⁰.

взвсти емоу еже
оумыслил³.
Се жь⁴ обличи
ересь его⁵. и
нарече его⁵
предтечу
антихристова. Црь
же от срама не
домысляся⁶ что
отвещати ли⁷
мучити⁸ ѿго⁹. но
рече¹⁰. ныне
повелю сбороу
быти на тя и тогда
оузриши¹¹.

1. 321 и 323 Мак. первое, 322 и Волок. 248 филосова, 320 вилосова. 2. и прьвие, 189 прьвьѿ. 2. Так 168. 169. 321. оп. 161. 249. 3. 249 322. 68,—191. 323 асикрит, мак. асикрит, иже умыслив. 4. 189, 319 асиньгрит, 321. 822 быв, др. и в м. Др. же. 5. 247 ѿго же. 3. Так 168. 191, но 169 и мак остави. 4. 249 сего. 5. 247 ѿго 189. 321. 322 оставль, Волок. оставле. 4. 249 сего. 6. 249. Мак. приб. имение брату своему. 5. 321. 322 249 сего. 6. 249. оп. и. 6. Мак. черноризец. 7. 189 и 323 нечит. 320 ни домыслися. же, 191 и видеи — и в м. же. 8. 168—169 в м. 7. 249 или 161 посем чит. и 321. 322. Волок. 191. Отсюда приб. ему. 8. 247 начинается сходство с II б. 9. 189 растеца, мучить. 9. 328 оп. 191 ѿдиноволнѿ ѿресь растѿщѿ. 10. 168—но рече. 10. 249 169 в м. посем чит. и 321. 322. Волок. 191. збороу. 11. Далее Отсюда начинается сходство с II б. начинается сходство с II. а.

Максим же¹⁶³² ражжесѿ¹⁶³³ бжственоу¹⁶³⁴ ревностью иде в рим¹⁶³⁵ к стму папе Мартину¹⁶³⁶ и повеле¹⁶³⁷

—294—

стыи¹⁶³⁸ собрати сбор¹⁶³⁹ ѿдиноволных¹⁶⁴⁰ прокляти¹⁶⁴¹ ѿресь¹⁶⁴².

Се¹⁶⁴³ оуведев¹⁶⁴⁴ царь¹⁶⁴⁵ послав¹⁶⁴⁶ ѿ¹⁶⁴⁷ и¹⁶⁴⁸ и¹⁶⁴⁹
приведе¹⁶⁵⁰ в костянынтин град. и¹⁶⁵¹ постави¹⁶⁵² и¹⁶⁵³ на
сонмищи¹⁶⁵⁴.

Пришедшим же¹⁶⁵⁵ еретиком всем¹⁶⁵⁶, зане¹⁶⁵⁷ словом(ь)
истинным(ь) препираше ѿ¹⁶⁵⁸ и¹⁶⁵⁹ от

–295–

сонмища¹⁶⁶⁰ изгнан¹⁶⁶¹ быв¹⁶⁶² и в темници¹⁶⁶³ затворен¹⁶⁶⁴.

Посемь¹⁶⁶⁵ заточен¹⁶⁶⁶ бысть в фракию¹⁶⁶⁷ и тамо¹⁶⁶⁸
десною его роукоу отскоша¹⁶⁶⁹ и ѿзык оурзаша¹⁶⁷⁰.

Оттудоу¹⁶⁷¹ поточен¹⁶⁷² быс¹⁶⁷³ в лазуньскую¹⁶⁷⁴ землю¹⁶⁷⁵ с
двма оученикама¹⁶⁷⁶ своима¹⁶⁷⁷. но и тамо¹⁶⁷⁸ дхмь биимь¹⁶⁷⁹
глше и писаше¹⁶⁸⁰.

–296–

И исполнь¹⁶⁸¹ днии быв (и быв лет 70)¹⁶⁸² почи о гсде.

III

Третью редакцию представляет краткое упоминание под 21-м января о св. Максиме в прологах: Рум. Восток. 319–XIII–XIV в., Моск. Никол. Един, мон, библи. Хлудова 189–XIV в., 191–XV в., по дополн. мон. кат. № 77, Типогр. 155, 156, 157–XIV–XV вв., Синод. 239–1425 г.

Мца того же в ка стрсть стого и¹⁶⁸³ прпдбного оца ншго и
многострстного¹⁶⁸⁴ Максима исповедника, иже пострада при
Константине¹⁶⁸⁵ брадатыци¹⁶⁸⁶ внука ираклиѡва¹⁶⁸⁷.

В заключение присоединяем пролог по Синаксарию,
изданному в Киево-Печерской Лавре в 1865-м году.

Января 21-го. Память, иже во святых, отца нашего Максима исповедника.

Первое во Асигкритскую честь поставлен и царским советником общник быв. Также оставив все имение брату своему, Пострижеся в Хрисопольстем монастыре, ему же и наставник послежде бысть. Также божественною ревностью разжегся, дойде в

–297–

Старый Рим, идеже блаженному папе Мартину поместный собор собравшу на еретики Монофелиты, глаголющие едину

быти во Христе волю, в подтверждение правые веры многа словеса и послания написа, и повсюду таже посла со учениками своими, Анастасиами, от Рима во Евфимы сигклитом послан быв, многа от злочестивых еретик пострада. Руку бо и язык его отрезаша, и в Лазикию изгнаша его: идеже три лета во всяких телесных томлениих препроводив, ночи о Где, и положен бысть во обители святого Арсения, в веси Лазикийстей, в лето 662.

Глаголев С.С. Брюссель и Париж для науки о религии // Богословский вестник. 1915. Т. 2. № 5. С. 1–51 (2-я пагин.).

–1–

На Руси и не на одной Руси много говорят о брюссельских кружевах и парижских модах, но неохотно связывают названия этих городов с представлением о научных занятиях. Под парижской наукой охотно готовы понимать науку страсти нежной, но никак не применение эллиптических интегралов к решению уравнений пятой степени. «Немец обезьяну выдумал», «немецкая наука», «немецкая философия», «немецкая богословская наука», вот – слова, которые наше ухо во многих случаях ждет так же законно, как в других случаях оно ждет слова «аминь». Но что касается до обезьяны, то ее, пожалуй, выдумали француз – Ламарк и англичанин – Дарвин, а немец Геккель только хотел создать культ дарвинизма, и эго теперь ставит его в затруднительное положение, так как Геккель «патриот своего отечества».

Немецкая наука существует, как одна из благородных и плодотворных ветвей одной общечеловеческой науки, но было бы совершенно напрасно думать, что во всех отраслях знания немцы всегда шли и идут впереди всех культурных народов. Так, в области защиты религии и в сфере истории религий Бельгия и Франция в последние десятилетия, насколько я могу судить, дали гораздо больше, чем наши ближайшие соседи и теперь злейшие враги – немцы. Этого, впрочем, у нас не замечали. Так, когда в начале XX столетия был открыт кодекс Хаммурапи, возбудивший много споров о происхождении Моисеева законодательства, русский книжный рынок наводнился переводными с немецкого брошюрами о Хаммурапи,

–2–

и никто почти не заметил, что памятник открыт французской экспедицией, переведен и опубликован французом, помещен в Лувре, и лучшая копия его давно уже стоит в Британском музее.

Я не имею в виду унижать немецкие заслуги в науке. Было бы слишком странно, если бы я стал говорить, что открытие Рентгена сделано не Рентгеном или что Рентген – не немец. Нет; будем воздавать немцам должное, но настоящее положение вещей представляется мне благоприятным для того, чтобы обратить внимание людей, интересующихся наукой о религии на то, что сделано в этой области не нашими врагами немцами, а нашими теперешними союзниками – бельгийцами и французами.

Я начну с Брюсселя.

В шестидесятых и семидесятых годах прошедшего столетия в естествознании стало заметно преобладать антихристианское направление. И прежде между натуралистами являлось много неверующих, однако было много и верующих, но с указанного времени, казалось, трудно было найти человека, соединявшего изучение наук естественных с искренним исповеданием христианской религии. Явились особые причины для этого. В естествознании возникла и затем получила широкое распространение гипотеза эволюции. Эта гипотеза, отрицая всякое вмешательство высшей силы, чрезвычайно просто и, по-видимому, правдоподобно объясняла развитие вселенной, образование органического мира, происхождение человека. Бытие Бога не только не требовалось этой гипотезой для объяснения существующего мира, напротив, как утверждали некоторые сторонники нового учения, предположение существования верховного Начала только затрудняло бы понимание действительности.

Новое учение быстро распространилось и сильно подчинило себе умы образованных обществ. Его сравнивали, да сравнивают еще и теперь с учением Ньютона о тяготении, утверждая, что оно не только должно иметь такое же научное значение, как теория тяготения, но что оно имеет и такую же степень достоверности. Натуралисты христиане должны были с глубокой грустью следить за могучим антирелигиозным потоком, разливавшимся по Европе и Америке. Их попытки выступить с критическими

–3–

разборами нового учения и с полемическими трудами против него обыкновенно встречались высокомерными и презрительными насмешками, и их робкие и ставшие неуверенными голоса должны были смолкнуть, если они не желали подчиниться новым веяниям.

Но вот во время самого разгара увлечения новой доктриной у некоторых ученых, соединявших любовь к исследованию природы с любовью к Библии, возникла благая и плодотворная мысль, что борьба с новым учением станет гораздо успешнее, если против него действовать общими силами и, если бороться с ним под тем знаменем, которому не могут отказать в уважении люди какой бы то ни было партии, под знаменем чистой науки. 1 марта 1875 г. 10 друзей натуралистов собрались в Брюсселе и составили проект нового ученого общества, девизом которого должны были стать слова: «*nulla unquam inter iidem et rationem vera dissensio esse potest*» – между верой и знанием никогда не может быть действительного разногласия. Целью общества поставлялось «создать нечто в роде плотины против разливавшегося материалистического потока, против антирелигиозного фанатизма, в течение нескольких лет перед этим установившихся в высших и низших областях знания. Общество должно было стараться сгруппировать около своего девиза ученых христиан, людей религиозных, чтобы бороться против рационалистических и атеистических доктрин оружием истинной науки. В то же время общество славою имен своих членов и солидными заслугами их трудов в области чистой науки должно было показать, что можно быть вместе и верующим подчиненным сыном церкви и плодовитым, и свободным исследователем природы»¹⁶⁸⁸.

Через 3 недели во втором собрании брюссельские инициаторы выработали основные правила устава, которые сообщили различным ученым. В состав общества выразили желание поступить новые члены, 17 июня был опубликован

–4–

статут новообразующегося общества. Статут был составлен из 17 членов. В первом члене его помянут девиз, следующие члены определяли условия для поступления в общество,

правила о собраниях и т. д. Одним из членов определялось, что в обществе будет 5 секций: 1) секция наук математических, 2) физических, 3) естественных, 4) медицинских, 5) экономических. В десятом члене было поставлено, что общество никогда не позволит, чтобы в нем производились нападения – хотя бы самые деликатные – на католическую религию или вообще на спиритуалистическую и религиозную философию. Последний семнадцатый член определял, что девиз и десятый член никогда не могут быть изменены¹⁶⁸⁹.

Открытие общества последовало 18 ноября того же года. В заседании при открытии отношением предварительного комитета было сообщено, что 453 лица выразили согласие поступить в число членов общества, 453 ученых, имена которых всегда будут связаны с историей развития естественных наук в семидесятых и восьмидесятых годах девятнадцатого столетия (Лаппаран, Миварт, Арслен)! Можно ли было ожидать такого успеха? Пусть кто-нибудь пролистает оглавление наших периодических журналов за указанные годы и почитает статьи, посвященные естественнонаучным вопросам. Много ли писалось у нас не в духе дарвинизма и даже писалось ли что-нибудь? Периодические издания обязательно приглашали своих читателей усвоить плодотворные принципы дарвинизма и теорию благотворности борьбы за жизнь, объясняли, что для человека гораздо почтеннее считать в числе своих предков чадолюбивого павиана, чем верить, что его первый человеческий предок был сотворен из земной пыли. Это писалось в журналах и утверждалось на публичных чтениях самым догматическим тоном. Нечего говорить, что все это было у нас отражением того, что писалось и читалось на западе. При чтении всего этого должно было испытывать такое же чувство, которое испытал некогда ветхозаветный пророк, видя крайнее развращение Израиля и предположив, что в Израиле не осталось ни одного вер-

–5–

ного Богу. Илия ошибся. Бог в тишине возвестил ему, что в Израиле осталось 7000 верных Господу. Так же ошиблись и те, которые в семидесятых годах думали, что между натуралистами

почти никто не остался верным Господу. На призыв десяти немедленно откликнулось 453 ученых, и затем число это постоянно и быстро возрастало.

В течение первых двух лет своего существования общество издавало ежегодные анналы, но затем с 1877 г. начало издавать периодический журнал, заглавие которого выписано нами, и который издавался до дней преступного нашествия кайзера Вильгельма на Бельгию.

Revue des Questions scientifiques выходило 4 раза в год 20 января, 20 апреля, 20 июля и 20 октября книжками, заключающими в себя каждая по 350 страниц (число это изменяется лишь на несколько страниц). Журнал менял место своего издания. В последнее время он издавался в Лувене, но издателем неизменно было брюссельское общество. Статьи в журнале посвящаются тем наукам, секции по которым существуют у брюссельского общества. Впрочем, статей по чистой математике нет, на страницах Revue можно встретить только статьи о приложении математического анализа к химии, к естественным наукам, разбор математических учебников (в библиографическом отделе), исследование математических теорий в физике и механике (например, исследование теоремы), но не статьи по чисто математическим вопросам. Вероятно общество находит, что только немногие даже и из натуралистов могут заинтересоваться статьями последнего рода. С другой стороны, в Revue находятся статьи, которые на первый взгляд, кажется, не подходят ни под одну из перечисленных секций, таковы статьи по лингвистике, по географии востока, статьи об открытиях в Ассирио-Вавилонии, Египте, Мексике и т. д. Появление их объясняется таким образом. В настоящее время антропология – наука совершенно естественная – стала в тесную связь с лингвистикой и даже с открытиями по египтологии и ассириологии. Все эти отрасли взаимно содействуют преуспеянию одна другой, все они, между прочим, открытиями последних лет показывают, что библейское учение

–6–

о первосостоянии человечества оказывается соответствующим действительности, а учение эволюционное стоит в противоречии с ней.

Для богословов, понятно, прежде всего представляют интерес статьи, которые опровергают антирелигиозные доктрины, подтверждают и разъясняют Библейское учение о природе. Этими статьями займемся и мы, но прежде сделаем еще несколько общих замечаний о журнале. Каждая книжка журнала подразделяется на 3 отдела: в первом помещаются статьи и исследования по различным вопросам, во втором – библиографические статьи о новых выходящих сочинениях, наконец, в третьем помещаются научные бюллетени об открытиях в тех отраслях знания, которым служит брюссельское общество.

Первый отдел в журнале, понятно, самый важный. Статьи его отличаются большим разнообразием, в нем нет узкой специализации, он дает возможность каждому натуралисту обозревать – хотя, правда кратко – все важнейшее, что делается в областях знания соседних с его собственной. Ботаник в кратком обзоре может проследить и успехи зоологии, и минералогии, химии, физики, астрономии, механики, наконец, геологии и антропологии. Статьи пишутся в *Revue* не популярным языком, ибо предназначаются для лиц со специальной подготовкой, но они чужды и чрезмерного удаления от популярного изложения. Это особенно должно сказать о статьях по астрономии, в которых формулы дифференциального и интегрального исчислений, могущие оказаться непонятными и для натуралистов, авторы выводят или в примечания, или ставят так, что опущение их при чтении не может нарушить понимания читаемого. Точно также в статьях по антропологии авторы не предъявляют к своим читателям неумеренных требований, чтобы они знали обо всех открытиях прошедшего и полно представляли себе содержание науки; нет, авторы скромно упоминают в начале своих статей о тех положениях, знание которых необходимо для понимания последних. Возникнувший по побуждениям чисто апологетическим, журнал, по-видимому, мало заботится о

служении своей цели, он отводит большую часть места чисто научным вопросам, изредка лишь касаясь вопро-

–7–

сов апологетики. В последние годы он как будто совсем отодвинул их в сторону. По-видимому, это представляется уклонением от намеченной цели, на самом деле это весьма полезно для нее, что указали сами учредители общества, когда, определяя задачи и цели устраниваемого общества, высказали, что своими научными заслугами члены должны показать, что можно быть глубоко верующим и в то же время истинным и плодотворным ученым. Авторитет ученого, обогатившего науку открытиями и восставшего против тех гипотез в науке, которые стоят в противоречии с учением Откровения, авторитет такого ученого будет гораздо выше, чем слово апологета, только критикующего и разрушающего научные гипотезы, но ничего не приносящего в науку. Если бы *Revue des Questions scientifiques* представлял собой только разрушительное орудие по отношению к естественнонаучным антирелигиозным теориям, то тогда ученые, враждебные религии, могли бы спокойно не касаться его, но теперь они должны по необходимости обращаться к нему содержащему столь много ценных сообщений по научным вопросам, при этом они необходимо должны прочитывать и замечания о преждевременности и неосновательности обобщений, внесенных ими в науку.

Второй отдел журнала, как мы сказали, библиографический. *Revue* обыкновенно дает подробный анализ разбираемой книги. Автор анализа, всегда специалист, излагая содержание, делает критические примечания к тем отделам, с которыми он несогласен и делает ссылки на сочинения и открытия, оправдывающие его несогласия и доказывающие несостоятельность утверждений разбираемой книги. Все это делается кратко, сжато и обстоятельно. Для примера можно указать на разбор, сделанный Арсленом книги Мортилье «О древности человека»¹⁶⁹⁰. Вся статья менее 10 страниц, но читатель на основании ее составит себе полное и отчетливое представление о книге Мортилье – книге, представляющей собой венец работ Мортилье – и мало этого, он узнает много

доводов, во имя которых нельзя соглашаться с основными положениями и с теориями,

—8—

защищаемыми в этой книге. В библиографическом отделе вообще разбираются книги, посвященные тем вопросам, какие разрабатывает и брюссельское общество, книги разбираются только ценные и капитальные, имеющие научное или, по крайней мере, учебное значение. Из учебников, впрочем, разбираются лишь те, которые написаны известными учеными и содержат в себе много самостоятельного, представляя собой *résumé* или конспект взглядов автора (например, курс геологии Лаппарана). Если позволительно еще предъявлять какие-нибудь требования к библиографическому отделу *Revue*, то кажется следующие. Во-первых, желателен был бы разбор большого числа произведений, чем сколько разбирается в *Revue*. О многих довольно капитальных сочинениях в духе *Revue* журнала не делает отзывов, так, в журнале не помещено отзыва о книге Цокклера «о первосостоянии человечества» (*Die Lehre von Urstaud des Menschen* 1879), в которой выясняется библейское учение о первобытном человечестве и опровергаются антирелигиозные антропологические воззрения. Опускание разбора такой книги и упоминания о ней представляется тем более чувствительным, что в самом же *Revue* один из сотрудников Жан д'Этьен полемизировал против взгляда Ленормана на потомков Адама, как на людей, стоявших на крайней степени дикости (*L'humanité primitive* Т. 12). Возражения Жана д'Этьена были бы гораздо убедительнее, если бы он воспользовался книгой Цокклера. Можно указать и еще подобные примеры опущения. Так в 1887 г. в Англии вышла книга М. Мюллера «Наука о мысли», (*The science of Thought*), в которой знаменитый филолог, руководясь данными лингвистики, доказывает, что развитие мышления в человеке и человечестве шло бы иным путем, чем тот, которым оно идет, если бы человек произошел от животных предков, а не был непосредственно создан Богом. В журнале с направлением *Revue*, отводившем притом, особенно в восьмидесятых годах, довольно много места лингвистике, было бы весьма уместным появление

отзыва об этом труде, но мы тщетно ждали его там. Во-вторых, было бы желательно, чтобы разборы выходящих сочинений появлялись более своевременно. Разборы здесь являются довольно поздно: некоторые иностранные

—9—

сочинения (немецкие, итальянские, английские, например, М. Мюллера о прародине арийцев) разбираются через годы после выхода. Но понятно, что составление хорошего разбора иногда не может быть сделано скоро, и, во всяком случае, должно признать, что лучше сделать разбор позднее, но лучше, чем раньше, но хуже.

Третий отдел часто содержит ценные сообщения для апологетики, хотя посвящен исключительно научным вопросам. Таковы, например, сообщения об открытиях в антропологии, свидетельствующих, что первобытные люди по своей физической организации приближались к обезьянам не более, чем современные (*La plathyknemie de l'homme et des Singes*), что попытки приписать глубокую древность некоторым человеческим останкам неосновательны (*Le chronomètre préhistorique du bassin de Penhouet, à Saint-Nazaire. T. 3*) и др. об этом отделе журнала должно заметить, что в первые годы он являлся довольно тощим, но теперь разросся сравнительно до значительных размеров.

Мы сказали выше, что мы будем говорить только о тех статьях, вопросы, исследуемые которыми, соприкасаются с вопросами религии, но должно оговориться, что в некоторых случаях довольно трудно разграничить статьи такого рода и статьи чисто научные. Положим, в статье идет речь об эмбриологии лемуров. Лемуры — это полуобезьяны, лазающие животные старого света, имеющие зубы, как у насекомоядных (например, у ежа) сосцы на груди и брюхе. В статье исследуется вопрос о том, как развиваются в материнском чреве зародыши этих животных. По-видимому, какое до всего этого дело апологету? В действительности оказывается, что это исследование может иметь для него значение. По мнению Дарвина и Геккеля лемуры — наши, правда довольно отдаленные предки. По мнению тех же ученых развитие

человеческого зародыша должно прежде всего проходить те формы, какие проходят зародыши человеческих предков. Но по исследованию оказывается, что развитие человеческого зародыша и развитие зародыша лемуров совершаются различными путями; что в человеческом организме образуется прежде, то у лемуров после и, наоборот, что строение датского места (плаценты) у лемуров и человека совершенно различны (Дарвин и Гек-

—10—

кель а priori предположили их тождественность, что требовалось для их теории. (La généalogie de l'homme d'après M. Naeckel et le placenta des Lémuriens. Т. 3). Все это, очевидно, подрывает доверие к родословной, которой британский и немецкий ученые хотели заменить родословную человека, предложенную в Библии.

Подобным образом встречается статья о сохранении энергии La conservation de l'énergie solaire. Т. 17). Представляет ли собой эта статья интерес только для физика или и для апологета? Да, и для апологета. По мнению одних физиков, в природе происходит только преобразование сил, переход из одного состояния в другое, заканчивающийся возвращением к первичному исходному состоянию. Миры возникают, разрушаются и снова возникают. По мнению других, мир устроен так, что и энергия в нем распределена неизменным образом: солнечная система не сделается ни более теплой, ни более холодной, чем теперь. По мнению третьих, подтверждаемому вескими доводами, жизнь во вселенной и всякие изменения должны окончиться в будущем вследствие имеющего произойти равномерного распределения теплоты и движения. Рассматривая эту последнюю теорию, мы видим, что если ею предполагается окончание вселенной, то значит предполагается и ее начало. А предполагать для вселенной начало значить предполагать ее сотворение. Так встречаемся мы с новым своеобразным доказательством бытия Божия.

К подобному же роду принадлежит статья о приложении математического анализа к естественным наукам (L'application d'analyse... Т. 22), в которой, между прочим, исследуется вопрос

о приложении анализа к психологии, где мы встречаем доказательство несостоятельности теоремы Фехнера, что ощущение есть логарифм раздражения, доказательство несостоятельности многих выводов полученных чрез механические и физиологические приемы исследования в психологии и т. д. Много можно привести и других примеров того, что название статей не содержит никакого намека на связь их с вопросами религии, и однако их содержание касается таких вопросов. За всем тем большинство статей Revue не имеет отношения к религии и достаточно взглянуть на заглавие многих из них, что-

—11—

бы убедиться в этом, например: об ассенизации городов, об укрощении волн в океане и морях при помощи масла, об успехах фортификации, о предположении существования спутника у планеты Венеры, о динамоэлектрических машинах и т. д.

Но обратимся к статьям апологетическим. Revue возник для борьбы с материалистическим мировоззрением, отрицающим телеологию и сотворение человека Богом. По отношению к телеологии Revue в своих статьях показывает, 1) что в том виде, в каком существует в настоящее время эволюционное учение, отрицающее телеологию, оно на основании научных данных должно быть признано несостоятельным, 2) что если по внесении некоторых изменений и исправлений в эволюционную теорию, она и может быть допущена, как правдоподобная, то в правдоподобном виде она вовсе не стоит в противоречии с телеологией. В статье «палеонтология и дарвинизм» показывается, что данные палеонтологии вовсе не подтверждают собственно дарвиновской теории, что они показывают, что в древнейших отложениях находятся наименее развитые типы животных, а в новейших — наиболее развитые, но эти переходы от менее к более совершенному, видно, происходили в природе некоторыми скачками, а не со строгой постепенностью, как это предполагает строгий дарвинизм. Находя много представителей того или другого родственных видов, палеонтологи не находят связующих звеньев между

этими представителями. Объяснять это ненахождение недостаточностью исследований не позволяет теория вероятностей. Представим себе ящик, наполненный миллионом шаров, из которых 10 совершенно белых и 10 совершенно черных, остальные представляют комбинацию этих двух цветов, т. е. являются переходными от белого к черному. Какая может быть вероятность при вынудии пятнадцати шаров вынуть исключительно белые и черные, и никаких других? Вероятность эта равна бесконечно малой величины, приближающейся к нулю, однако палеонтологи вытаскивают нам только белые и черные шары (различные виды, а не связующие звенья). Это можно объяснить только тем, что посредствующих звеньев никогда не существовало и в приро-

–12–

де¹⁶⁹¹. В другой статье «паразитизм и трансформизм»¹⁶⁹², исследующей, то явление в природе, которое можно назвать «загребание жара чужими руками», показывается, что стремление к приспособлению может вести вовсе не к усовершенствованию, а к деградации, что наиболее устойчивыми и приспособленными к среде являются не высшие организмы, а паразиты. Наконец, в третьей (библиографической) статье, представляющей собой разбор сочинения Гартмана «Истинное и ложное в дарвинизме»¹⁶⁹³ показывается, что насколько дарвинизм противоречит телеологии, настолько он несомненно несостоятелен, и что, в чем он может оказаться истинным, в том он стоит в полном согласии со телеологическим учением.

Кроме указанных статей, на содержание которых мы только намекнули, в Revue помещены и многие иные по отдельным вопросам зоологии и ботаники, равно и научные бюллетени (например, о пинеальном глазе), подрывающие дарвиновскую теорию. Но вообще разбору эволюционной теории происхождения животного мира Revue отводит мало места, за то журнала отводит очень много места вопросу о человеке.

Вопрос о происхождении человека, без сомнения, является центральным пунктом для столкновения веры с неверием. Если бы кто-нибудь обратился к Revue с надеждой найти

исследования или статьи, прямо посвященные опровержению доктрины Дарвина, то он, листая журнал, принужден бы был испытать разочарование: таких исследований и таких статей он бы не нашел. Однако, скажем мы, едва ли где можно найти большее количество данных и притом данных лучшего качества для опровержения этой теорий, чем в этом журнале. Опровержению этой теории журнал отводит очень много места и ведет полемику с замечательным тактом и силой, он не ставит над своими статьями рекламообразных заглавий, подобных тем, которые мы видим над некоторыми сочинениями: «Полное опровержение дарвинизма», «Атеизм, опро-

–13–

вергнутый наукой» и т. д., нет, под скромными заглавиями: «Закон природы и коралловые острова», «Грот Биш-о-рошь» и др., он выдвигает могучие аргументы против эволюционной теории происхождения человека. Давши в нескольких статьях разъяснение различия человека и животных с психической стороны и человека, и человекообразных обезьян с физической (*La différence essentielle entre l'homme et les animaux*. Т. 7; *La place de l'homme dans la création*. Т. 4). Журнал переносит вопрос на палеонтологическую почву, констатируя отсутствие в прошедшем связующих звеньев между человеком и обезьяной, он рядом открытий (в Ментоне, в гроте Биш-о-рошь, в Мустье) показывает, что древнейшие ископаемые люди с психической стороны стоят не ниже, а выше современных дикарей, что человек, насколько он известен, всегда был человеком, имел религию, эстетические наклонности и т. д. Все это утверждается не голословно, а доказывается фактами – археологическими и палеонтологическими находками, собственно, в большинстве случаев это даже не утверждается, а приводятся сообщения об открытиях, из каковых сообщений с необходимостью следует, что те или иные аргументы в пользу животного происхождения человека должно признать потерявшими значение. С другой стороны, относительно дикарей, на которых эволюционисты ссылаются, как на представляющих собой образец первобытных людей, в *Revue* устанавливается взгляд, что на самом деле многие дикари

находятся в настоящее время на гораздо низшей степени духовного развития, чем то, на которой стояли их предки (*L'humanité primitive...* Т. 12; *L'état de nature...* Т. 2). Отсюда само собой следует, что судить по ним о первобытном человеке, первобытной религии и т. д. нет оснований. Далее в *Revue* постоянно сообщаются сведения об открытиях в области палеонтологии, проливающих свет на истинное значение эволюционной теории происхождения человека. Тщательное исследование этих открытий всегда оказывается враждебным эволюционной доктрине, а иногда дело доходит даже до смешного. Так, в ряду немногочисленных остатков костей человека, которые, по утверждению эволюционистов, будто бы показывают, что в прошедшем люди стояли ближе к

—14—

животным по своей организации, чем теперь, указывали, между прочим, нолетскую челюсть. Челюсть эта лишена *apophyses geni* (некоторого выступа, к которому прикрепляются мускулы языка). Из этой особенности ее делали заключение, что ее обладатель, как и все его современники были лишены органа и способности речи. Воображению рисовался «бессловесный человек» Геккеля. Нечего, конечно, говорить о поспешности обобщения из единичного факта, на которую законно указывали эволюционистам, увы случилось нечто горшее: в течение более 20 лет эволюционисты ссылались на челюсть, как на одно из важных доказательств в пользу их теории, но вот, одному пришла в голову счастливая мысль промыть ее и по промытии оказалось, что *apophyses geni* существует у нее, как и в других костях, но только был замазан грязью (*La mâchoire de la Noulette*. Т. 21). Многие и иные доказательства эволюционистов постигла подобная же участь, о чем в *Revue* и даются подробные сообщения.

Обличая несостоятельность антирелигиозных естественнонаучных воззрений, *Revue* отводит место и для апологетики библейского учения о природе, для доказательства того, что библейское учение и естественнонаучные открытия находятся не в противоречии между собой, а в гармонии. Не всегда легко показать это. Ум человека слишком ограничен и

при исследовании и изучении явлений природы он легко может увидеть себя принужденным склониться к мнению, по-видимому, стоящему в противоречии с Библией, и вследствие этого может увидеть себя принужденным отрицать божественный авторитет последней. Впоследствии обыкновенно оказывается, что или мнение принятое за истину на самом деле было ложью, или что противоречие между сделанным открытием и Библией было мнимым. Предостерегая от увлечения модными теориями и от искажения в пользу их смысла библейского текста, Revue предлагает следовать такому правилу: когда какое-нибудь положение науки приобретает характер истины и в то же время является стоящим в несогласии с откровением, то не должно оспаривать ни научной, ни откровенной истины, должно ждать открытия третьей истины, сокрытой у Бога, которая бы примирила между собою две

–15–

первые¹⁶⁹⁴. Впрочем, судя по статьям журнала, можно думать, что такие третьи истины везде открыты, что, однако, представляется в некоторых случаях спорным, а в некоторых даже прямо неправильным.

Первое, что возвещается нам в Библии есть то, что мир сотворен Богом из ничего, что мир не самобытен. В Revue приводится математическое доказательство творения Богом мира, доказательство это представлено Карбонеллем. Карбонелль анализирует понятие бесконечного числа (∞). По мнению некоторых, выражение «бесконечное число» представляет собой противоречие; по мнению других, нужно различать бесконечное в возможности, которое будто бы допустимо, и действительно бесконечное, которого существовать не может. Карбонелль дает такое определение: число бесконечное не есть нелепость, но оно есть нечто неопределенное. «Представим себе», говорит он, «белый шар; сколько таких шаров возможно сделать еще? Бесконечное число. Положим, что разность двух количеств $(x-y)=a$; спрашивается, сколько решений имеет такое уравнение? Единственный ответ: бесконечное число. Но не будучи абсурдом, бесконечное число не может быть и определенным. В

приведенных примерах им обозначалось неопределенное множество, не трудно доказать, что представление его определенным ведет к нелепым выводам. Представим себе два бесконечные ряда чисел

1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10...

1. 4. 9. 16. 25. 36. 49. 64. 81. 100...

Второй ряд состоит из квадратов чисел первого ряда. Спрашивается, при продолжении до бесконечности какой ряд будет больше; первый или второй? Принимая во внимание, что при продолжении до бесконечности в первом ряду будут заключаться все возможные целые числа, а во втором не будет: 2, 3, 5... и множества иных, должно бы сказать, что второй ряд будет меньше первого, но мы видим, что такое заключение было бы нелепо. Источник этой нелепости, по Карбонеллю, нужно видеть в том, что мы в данном случае пытаемся усвоить бесконечности зна-

—16—

чение определенного числа, сравниваем числа, помноженные на бесконечность, но так как на самом деле бесконечность имеет неопределенное значение, то понятно, что, помножив определенное на неопределенное и, пытаясь сравнивать полученные произведения, мы приходим к нелепым выводам. Знаменитая космологическая антиномия Канта: мир не имеет предела, он бесконечен в пространстве и времени, построена и имеет источником своим тот софизм, что бесконечное число есть число определенное. По разоблачении этого софизма антиномия теряет свою силу и значение. Установив, что бесконечное есть нечто неопределенное, и что не может существовать неопределенного числа миров, Карбонелль приходит к заключению о конечности мира в пространстве. Далее, исходя из того же, он приходит к заключению о конечности его во времени. Всякое прошедшее событие, всякое материальное явление может или могло быть только под условием, что оно произошло в определенный момент в прошлом. Сказать, что оно произошло в неопределенное время, значит сказать, что его никогда не было. Отсюда следует, что никакое явление в мире материальном не

может быть отдалено от настоящего определенного момента бесконечным временем, значит мир конечен во времени. А если мир конечен по времени и пространству, то значит он сотворен Богом¹⁶⁹⁵.

Откровение дает нам историю творения, наука тоже старается начертить историю образования мира. Соглашению естественнонаучных теорий с библейским повествованием о творении посвящено в Revue исследование Жана д'Этьена: «Как образовалась вселенная?»¹⁶⁹⁶. Исследованию предпослано введение, в котором автор сообщает кратко о некоторых попытках согласить Откровение с наукой. Затем, в первой части он опровергает неправильное понимание первой главы Бытия, именно понимание, предполагающее, что книгой Бытия утверждается неподвижность земли и движение солнца, предполагается существование твердого небесного свода и сотворение мира в 6 дней, по 24 часа

–17–

в каждом. Жан д'Этьен пытается доказать, что ни того, ни другого, ни третьего в Библии не предполагается, он дает анализ священного текста и затем во второй части исследования пытается согласить повествование Моисея с гипотезой Лапласа и с учением геологии. Выражение «вначале Бог сотворил небо и землю» Жан д'Этьен толкует в том смысле, что вначале Бог сотворил эфир, принцип сущности неба и земли, вообще сотворил бытие, но это было бытие без действия, почему оно и пребывало в абсолютном мраке. Но вот, Бог привел силы, сотворенные им, в действие (и Дух Божий носился над водами). Возникло движение, которое постепенно преобразовалось в теплоту, теплота развивала и развила свет, вся вселенная представляла собой одно светящееся целое, светящуюся туманность. Этот переход от абсолютного мрака в полноту света происходил в течение миллионов веков, и обозначен бытописателем, как совершившийся в 1 день (в первый неопределенно долгий период времени). Второй день (т. е. опять неопределенно долгий период времени) обнимает собой, по Жану д'Этьену, период отделения и обособления земли от блестящей

туманности, потерю земель света, образование на ней атмосферы, морей и суши и возникновение жизни в водныхместилищах земли. Представляющиеся два возражения 1) что в Библии о втором дне говорится, что Бог создал во время его твердь, а вовсе не обособил землю, и 2) что сотворение растений приурочивается в Библии к третьему дню, а животных – к пятому, Жан д'Этьен устраняет таким образом. «Под твердью (râkia) нужно разуместь», говорит он, «не небо, а пространство», и поэтому на латинский язык он переводит rākia не словом «firmamentum», а словом «expansio». Разделение вод и устройство тверди поэтому и должно понимать в смысле обособления миров, соединенных прежде в одно целое. Что касается до того, что появление жизни на земле приурочивается не ко второму, а к следующим дням, то Жан д'Этьен говорит, что Моисей в своем повествовании о сотворении растений и животных говорит только о флоре и фауне наземных, но не касается флоры и фауны подводных, между тем как первобытные флора и фауна были исключительно подводными. Таким образом, второй

–18–

день творения обнимает, по его представлению, так называемый в геологии первичный период (заключающий в себе лаврентийскую, гудзоновскую и силлурийскую эпохи, представляющий самые глубокие первобытные отложения земли: не кристаллические скалы, скалы кристаллические и метаморфные, первобытные граниты и гнейсы). Третий день (период) характеризуется появлением наземной флоры, он соответствует в геологии эпохам девонской и каменноугольной. Исследование растений этих эпох показывает, что земля была тогда в совершенно иных условиях, чем теперь, именно атмосфера ее была тогда чрезвычайно насыщена углекислотой, затем, на земле тогда не было различия климатов и времен года. Первое доказывается обилием углерода в растениях этих эпох, второе – тем, что растения одних и тех же видов были распространены тогда по всей земле (встречаются и у Шпицбергена, и у полюсов), и что при перерезывании этих растений в стволах не оказывается тех концентрических кругов,

по которым в настоящее время мы узнаем возраст растений, и существование которых обусловлено различием времен года. Это показывает, что тогда были иные астрономические условия, чем теперь. Солнце, собственно, существовало тогда, но лучи его проходили на землю при иных условиях, чем в настоящее время (проходили сквозь обильные водяные пары и углекислоту), и оно стояло к земле в иных отношениях, чем теперь, но в четвертый день (период) установились те астрономические отношения, которые существуют в настоящее время. Пятый день соответствует палеозойскому периоду, т. е. совокупности тех геологических эпох, в течение которых образовались и развились земноводные, пресмыкающиеся и летающие по Ж. д'Эть-

—19—

ену, в Библии в повествовании о пятом дне творения не говорится ни о рыбах, ни о птицах. Еврейское слово «Noph», переводившееся — «птицы», по его утверждению, значит, собственно: летающие (в палеозойский период существовали, например, Птеродактили — животные, которые летали, но которых по другим признакам можно отнести скорее к пресмыкающимся, чем к птицам). Равным образом то выражение, которое в нашей славянской Библии обозначается словами «киты великие» в еврейском языке, по Ж. д'Этьену, собственно, значит «морские чудовища, имеющие дыхание жизни, т. е. дышащие при помощи легких». В третьей части исследования Ж. д'Этьен говорит о шестом дне. Этот день (период) соответствует, по его мнению, третичному и четвертичному периодам в геологии, обнимая собою время от появления млекопитающих до сотворения человека, каковое сотворение было последним актом в образовании земли. При повествовании о каждом дне Ж. д'Этьен довольно подробно характеризует геологические формации, образовавшиеся в течение его, а также фауну и флору, находимые в этих формациях.

Трактат Ж. д'Этьена есть единственное большое сочинение, исследующее вопрос об истории творения на страницах Revue, но кроме него есть некоторые статьи, тоже посвященные

(обыкновенно одной какой-либо его стороне) этому вопросу. Две таковые статьи написаны Ж. д'Этьеном по поводу космогонической теории Фая. Он не критикует с астрономической точки зрения эту гипотезу, но настаивает только на неправильном отношении Фая к Библии, естественнонаучная сторона которой, по Фая, полна заблуждений. Ж. д'Этьен опровергает взгляд Фая тем, что палеонтологические исследования показали, что действительно развитие земли и ее организмов шло последовательно от несовершенного к совершенному, т. е., в общем, так, как представляет его и Библия. Это согласие показаний Библии с новейшими открытиями и указывает, по Ж. д'Этьену, на то, что показания Библии не суть произведение человеческое, но божественное.

Кроме статей Ж. д'Этьена должно отметить еще две статьи Фовилля (*Ler jours de la semaine et les oeuvres de la création*. Т. II; et. *Encore les jours de la création* Т. 15), посвященные истории творения. Фовилль разбирает в этих статьях новый взгляд на первую главу Бытия, предложенный Клитфордом. По мнению Клитфорда, признающего богодухновенность Библии и вдобавок аббата, в первой главе бытия не говорится ни о каком творении. Первая глава, по его мнению, представляет собой литургический гимн. Он остроумно объясняет ее происхождение, из какового объяснения вытекает его взгляд и на ее характер. Во время пребывания евреев в Египте, говорит он, евреи

–20–

пользовались египетским календарем, в котором каждый день посвящается какому-нибудь богу. При выходе евреев из Египта Моисей, опасаясь, что если у евреев не будет своего календаря, и они будут пользоваться календарем египтян, то они будут почитать и богов египетских, решил дать им свой календарь. Так как евреи почитали одного Бога и никого кроме одного Бога, то вместо посвящения каждого дня особому Божеству Моисей решил призвать евреев к посвящению каждого дня воспоминанию о каком-нибудь деле Божиим, воспоминанию о том или ином из актов творения этого мира,

который весь был некогда вызван из небытия к бытию Богом, причем порядок этих воспоминаний мог несколько не соответствовать действительному порядку событий. И вот, для этой цели Моисей написал то, что теперь помещается как история творения в 1–2, 1–4 ст. Бытия. Клитфорд доказывает правильность своего взгляда и особенностями языка первой главы, и самым ее текстом, и сличением ее с другими частями Библии. Фовиль оспаривает взгляд Клитфорда отчасти по тем же соображениям, по каким Ж. д'Этьен оспаривал взгляд Фая на первую главу Бытия, главным образом на основании исследования толкуемого текста.

Кроме отмеченных, в *Revue* не было помещено отдельных статей о творении, но было сделано много библиографических отзывов об отдельных изданиях, примиряющих кн. бытия с наукою, и о толкованиях на кн. бытия. Эти отзывы знакомят со всеми существующими гипотезами, примиряющими учение откровения с данными естествознания, каковы гипотезы соглашения, восстановления и др.

В семидесятых годах в католическом мире возродилась старая теория о преадамитах, возродилась, впрочем, в новом виде. Обстоятельства, вызвавшие ее возникновение, были следующие. Во Франции, Португалии, а затем и в Бельгии в древнейших отложениях (третичных) были найдены камни и другие предметы, носящие будто бы на себе следы руки человека. Но потомки Адама, по-видимому, не могли жить в столь глубокой древности. Вследствие этого была построена такая теория, что еще до Адама и может быть очень задолго на земле жили люди, но что все они

–21–

затем погибли, и что все современное человечество произошло от непосредственно созданного Богом Адама. Догматы творения, падения и искупления, таким образом, сохранялись в их неприкосновенности. Теория эта, прежде всего, была развита Фальрожером. К чести *Revue* нужно сказать, что в числе его сотрудников, несколько раз касавшихся новой теории (*Sur la question de l'homme tertiaire. T. 2. Com. s'est formé l'univ.*), теория эта не нашла себе сторонников. Она или

решительно отрицалась, или о ней замечали, что в ней нет нужды. Большинство учёных, помещающих свои статьи в *Revue*, решительно оспаривали, чтобы действительно на предложенных для обсуждения французских, португальских и бельгийских камнях и других предметах можно было видеть следы рук человека, более склонялись к мнению, что это – следы действия природы или хищных животных (вопросу этому в *Revue* посвящено несколько статей, наиболее полной и обстоятельной из которых является статья Гамарда *L'homme tertiaire* Т. 5).

Несмотря, однако, на то, что достаточных оснований для признания существования третичного человека не имеется, некоторые и из сотрудников *Revue* (Буржуа, Надайяк) допускают его существование, видя в нем только потомка Адама, а не преадамита. Они говорят, что в Библии нет хронологии, и что древность человека может быть простирается на 100 и более тысяч лет. К последнему мнению присоединяется и большинство сотрудников *Revue*, хотя заметно стремящихся сократить цифры, которыми обозначают ученые древность человечества. Мы не можем указать ни одного из сотрудников журнала, который стоял бы за традиционную библейскую цифру возраста человечества, можем указать только двух, которые вопрос о ней оставляют открытым – это Гамард и Вигуру, прочие же прямо признают ее неверной. Они говорят, что в Библии потомки Адама до Авраама перечисляются не подряд, а с пропусками, перечисляются только знаменитые, и неизвестно, число опущенных может быть очень велико¹⁶⁹⁷. Вопрос о хронологии, которая построилась через сложение

–22–

лет, протекших от рождения одного патриарха до рождения следующего с годами этого следующего до рождения у него сына и т. д., должно признать открытым. Они приводят и основания своего взгляда. Во-первых, в еврейском тексте, вульгате и вообще во всех списках Библии (кроме семидесяти) пропуск (Каинана – слепопотопного патриарха) в перечислении патриархов уже обнаружен; во-вторых, симметрия в цифрах, обозначающих число патриархов (10 до и 10 после потопа),

побуждает склониться к мысли об искусственности этой цифры; в-третьих, возможность пропусков в родословных ветхого завета подтверждается аналогией из родословной завета нового, предлагаемой Св. ап. и ев. Матфеем, который опускает некоторых предков Господа, и через это в числах у него тоже получается симметрия (14, 14:14). Имея в виду эти соображения и руководясь данными палеонтологической антропологии и доисторической археологии, брюссельские ученые определяют древность человека более, чем в 10 тысячелетий. Тем не менее, в общем они стоят против стремлений увеличивать возраст человечества, и можно указать много статей, в которых относительно тех или иных человеческих останков доказывается с весьма большой убедительностью, что древность их равна всего нескольким тысячам лет и весьма далека от фантастических сотен тысячелетий геологов.

На протяжении между 1877–1914 г.г., т. е. на протяжении 37 лет Revue дало множество работ, которые, расширяя, с одной стороны, территорию научных завоеваний человечества, с другой – устраняли материалистические примеси у научных представлений. По поводу многих таких работ писал я. В Revue Лигондэ развил свою теорию происхождения мира (сама книга, посвященная проблеме, вышла независимо от Revue). Я писал об этом в трактате «Гадания ученых о происхождении мира». Жонг дал работу о тайных обществах на Конго. Я воспользовался сообщенными им фактами в моей статье «мистерии на берегах Конго». В. Грегуар писал о менделизме. Я касался его работ в своих статьях над заглавием «менделизм». Лаппаран дал целый ряд апологетических работ, которые вошли в посмертное издание его статей

–23–

под заглавием «минеральная философия». Я дал обозрение работ Лаппарана.

По бюллетеням Revue в значительной мер – не скажу: вполне – можно было следить за научными открытиями, устанавливающими согласие христианского миропонимания с данными действительности.

Следует отметить содержание последних книжек Revue 1914 г., после выхода которых журнал прекратил свое существование. Немецкие пушки, разрушая Брюссель и Лувен, вместе с тем наносили удары науке, религии и их союзу. Будем надеяться, что Бельгия поднимется из-под развалин, ученое брюссельское общество снова заживет полно и плодотворной жизнью и Revue будет снова печатать поучительные естественнонаучные статьи в духе веры. Но пока журнал прервался.

Как будто что-то предчувствовали бельгийцы. Иезуит Шарль (R.P.J. Charles S. J.) в январской книге журнала поместил статью *Le Compromis Austro-Hongrois* и в апрельской – *L'Industrie autrichienne*. В первой из этих статей автор вспоминает, что бельгийцы в XVI и XVII столетиях были подданными габсбургской династии, говорит, что в Бельгии забыли об этом и что в течение последних более чем 80 лет мира разнообразные и многочисленные предприятия Бельгии в Аргентине, России, Китае и на Конго заставили ее оставить Австро-Венгрию вне поля своей деятельности. Автор в своих статьях обстоятельно знакомит соотечественников с политическим, финансовым и экономическим положением двуединой империи, сочувственно относится к развитию ее промышленности и явно желает, чтобы и она стала полем бельгийской деятельности. В статьях говорится, что север Германии – наш непосредственный сосед, между прочим, отвлек внимание Бельгии от Австрии. Статьи написаны перед войной. Непосредственный сосед в связи со своим дорогим другом – Австро-Венгрией, ответил тем, что обнаружил охоту свести к нулю Бельгию и ее деятельность.

В ранних книжках Revue помещались статьи об укреплениях и крепостях. В последних нет таких статей. Поздно было писать об этом. Только одна статья

–24–

«Баллистика охотничьего ружья» (*La Ballistique du fusil de chasse*) стоит в некоторой связи с военным делом.

Интересным обещало быть недоконченное исследование Буля – о нервном элементе в животных организмах (заглавие: *Élément nerveux*). Статья биологического характера, но стоящая

в связи с психофизиологией. Автор устанавливает два положения, что существуют животные организмы без нервов и что где только появляются нервы, они оказываются связанными со всеми функциями организма. Признавая существование животных без нервной системы, автор, однако, склонен в упрощенных безъядерных организмах (cytodes) Геккеля видеть не зоологические факты, а просто миф.

Исследование «нервный элемент» принадлежит иезуиту – Булю точно также иезуиту – Девизэ принадлежит работа «партеногенезис». Зоология знает факты возникновения и развития организмов без участия мужского элемента. Факты девственного рождения – партеногенеза. Зоология, дающая теперь широкое применение эксперименту, создала факты искусственного партеногенеза. Из того обстоятельства, что мать может рожать без участия отца, некоторые и особенно Леб склонен делать вывод, что жизнь и вообще может возникнуть без участия жизни, т. е. ее могут произвести механические факторы. Девизэ учит, что факты искусственного партеногенеза на самом деле не дают опоры ни для механических, ни для виталистических воззрений. В партеногенезе, во всяком случае, мы имеем происхождение жизни от жизни. В материнском организме яйцо, заключающее в себе возможность новой жизни, развивается до некоторой стадии без внешнего воздействия. Затем, это развитие останавливается, и при отсутствии внешнего (отеческого) воздействия яйцо погибает. Но иногда бывает достаточно искусственного механического воздействия, чтобы яйцо продолжило развитие, и из него возник организм. Такие организмы, однако, оказываются ненормальными, уродливыми, скоро погибают; несколько форм было доведено до состояния зрелости, но затем они также погибли. Вообще внешнее воздействие на материнское яйцо сводится к двум фактам: 1) механическому толчку и 2) передаче отеческих свойств но-

–25–

вому организму. Там, где нет необходимости во втором, может иметь место естественный или искусственный

партеногенез. Там, где необходимо второе, партеногенезу не имеет места.

На биологическом эксперименте основана также работа ботаника Виктора Грегуара – «Изменчивость растений и искусственный подбор». Грегуар – менделист, подбору он указывает ограниченное место и усвоит ему значение совершенно не похожее на то, которое придавал ему Дарвин. По Дарвину подбор создал весь органический мир. Грегуар принимает, что в природе существуют скрещивание – оплодотворение одного вида другим и мутации – появление в растениях значительных изменений без каких-либо видимых воздействий. Подбор может лишь утилизировать явления мутации и факты скрещивания. Если подбор имеет дело с расами чистыми, где не было скрещивания и где не обнаруживается тенденция к мутациям, попытки путем подбора создавать новые породы и разновидности будут безрезультатными.

Revue в 1877 г. дебютировало трактатом Жана д'Этьена «Как образовалась вселенная?». В 1914 г. перед своим прекращением журнал снова возвращается к этому вопросу. Виконт Роберт д'Адемар дает анализ книги Пуанкаре о космогонических гипотезах. Пуанкаре умер, и статья Адемара написана раньше, чем Германия обрушилась на Бельгию и Францию, но любопытно, что при обозрении космогонических гипотез упоминается имя одного только немца и теория его трактуется крайне пренебрежительно. Немец этот – Кант. Кант представляет себе хаос находящимся в абсолютном покое. Существование такого хаоса не может допустить механика. Кометы по Канту должны вращаться в направлении планет. В его время уже было известно, что это неверно. Как наиболее ценная, рассматривается теория Лапласа с дополнениями и поправками Роша. Затем излагаются гипотезы Фая, виконта Лигондэ, Си, Джорджа Дарвина, Аррениуса и Бело. Обо всех этих гипотезах мне приходилось говорить на страницах «Богословского Вестника». На очереди дня стоит гипотеза Бело. Она развита автором на страницах Брюссельского журнала *Ciel et Terre*.

Не считая вопрос о происхождении мира рушенным, Адемар гипотезы об этом происхождении считает ценными и самую их взаимную борьбу рассматривает, как плодотворную. Свою статью он заканчивает словами Августина: *in dubiis libertas, in omnibus caritas* – в сомнительном свобода, во всем – любовь. Но с тех пор, как Адемар закончил свою работу этими словами, Бельгия лишилась свободы и испытывает на себе иго германской ненависти, жестокости и заносчивости. В песни бельгийских кружевниц, тянущих вместо воздушных кровавые нити, слишком суживается то зло, которое Германия причинила Бельгии и всему человечеству.

На веки слава Бельгии жива,
Неугасимо вечной правды пламя...

И залитые кровью кружева
Поднимет мир – как дорогое знамя!¹⁶⁹⁸

Не одно только производство кружев остановила Германия, не только разрушила соборы, перебила население, надругалась над женщинами, но она остановила работу верующей мысли. Благополучно на своих богословских факультетах дойдя до отрицания веры и заменив явный культ Бога тайным культом сатаны, Германия разрушала в Брюсселе, Лувене, Малине не только молитвенные собрания, она старалась уничтожить то, что может быть и доселе смущает совесть Делича и Гарнака, когда в лучшие минуты жизни их умственному взору предносится вопрос: «а что если в этом собрании книг, которое называется Библией, все правда, как об этом настойчиво твердили и твердят в Лувене?». Для успокоения смущающейся совести, разумеется, лучше всего сравнить с землей Лувен и все, что на него похоже. Противники веры в откровение должны радоваться, что реакционные очаги веры гибнут, благодаря энергии Вильгельма, кронпринца и иных представителей прусской культуры.

Но мы не будем радоваться с ними. Трепетание и горение веры – хотя бы и не вполне той, которая для нас есть абсолютная истина, дороги нам. Мы скорбим о тех испытаниях, которые посылаются этой вере, и мы варим, что

недалек час, когда провидение положит конец этим испытаниям, вернет Бельгию к разумной, деятельной и спокойной жизни и брюссельское ученое общество снова станет выяснять миру, что

*nulla unquam inter fidem et rationem
uera dissensio esse potest.*

Обратимся к Парижу.

Религия и Париж – вот, сопоставление понятий, которое без сомнения многим покажется странным. Париж, это – новые Афины, город изящества, вкуса, роскоши и красоты, город утонченных наслаждений и утонченных пороков. Его культ – красота. Его храмы – музеи. Его главная святыня – Лувр, шедевр Лувра – Венера милосская. Для безрукой богини исполненной какой-то безнадежной и беспомощной красоты парижане отвели особую залу, и здесь жрецы чистого искусства ничем не рассеваемые могут наслаждаться созерцанием этого чудного произведения неведомого художника. Париж славится своими театрами, магазинами, садами, бульварами. Богатые любители красоты и наслаждений стекаются сюда со всего мира, и деньги из всех стран льются в столицу Франции. Но где здесь религия? В школах здесь не преподается закон Божий, от граждан не требуется, чтобы они исповедовали какую бы то ни было религию. И в странах – далеко-далеко лежащих от Парижа, когда говорят о нечестии и безбожии, то связывают их с именем этого города и употребляют эпитет «Новый Вавилон», а иногда даже вспоминают и о Содоме.

Может быть, в далеком прошлом так думали и говорили и об Афинах. Однако апостол языков прибывший в эту столицу Эллады не только не назвал город безбожным, но засвидетельствовал, что афиняне представляются ему как бы особенно набожными. Особенно, Апостол не сказал, что источник набожности афинян имеет исключительно чистый и возвышенный характер, что их набожность есть именно та, которая требуется свыше, напротив, в своей речи он возвестил, что истинный Бог был для них неведомым Богом, скорее предметом искания, чем поклонения. В речи давалось понять,

что Его и искали не там и не так, как и где должно было искать. За всем тем, значит, в городе, с именем которого связывалось представление о вольномыслии и отрицании, не было действительного безбожия, в нем существовало и богопочитание и богоискание, в нем стояло множество алтарей и множество людей размышляло о вопросах религии.

Современный наблюдатель религиозной жизни в Париже должен также отвергнуть обвинение этого города в безбожии, как это должен был сделать относительно Афин наблюдатель первого века нашей эры. Какие бы безбожные речи ни говорились и какие бы кощунственные статьи и книги ни появлялись в Париже, в нем возвышается семьдесят грандиозных католических церквей, в которых совершаются постоянные мессы и никогда не бывает недостатка в молящихся. Кроме того, в нем имеется масса капелл, более сорока протестантских церквей (аугсбургского, реформатского исповеданий, англиканские и американские), три православных, и одна из них русская (две другие – греческая и румынская), несмотря на внушительные размеры, едва вмещает молящихся. На улицах, в музеях, Сорбонне, Коллеж-де-Франс постоянно встречаются кюре. Часто на улицах встречаются девочки-подростки все в белом, закутанные в белых покрывалах, их можно было бы по их костюму счесть за невест, если бы не их датские личики. Это – девочки, допущенные в первый раз к причащению. Все это показывает, что в этом 3-миллионном городе, в этом шумном царстве страстей человеческих, где жизнь бьет таким живым ключом и люди живут, главным образом, нервами, есть, однако, много людей, которые не хотят преклонять своих колен перед Ваалом, которых житейский шум не заставлял забывать о свышнем мире.

Но не о религиозности парижан хотим говорить мы. Конечно, в Париж не ездят затем, чтобы учиться благочестию. Практическая сторона религии здесь не может быть сильной. Но вот, что заслуживает глубокого внимания и исследования: в Париже, как нигде в мире, широко и разносторонне поставлено

теоретическое изучение религии. Какие причины произвели это? Говорят, что люди,

–29–

когда теряют веру, начинают рассуждать о ней. Может быть так, но может быть это изучение религии имеет для себя и не только указанную метафизическую, а еще и строго реальную подкладку. Колонии в Азии, Африке и Америке заставляли французское правительство посылать в эти страны научные экспедиции, которые натолкнулись на своеобразные религиозные богатства Камбоджи, Бирмы, Сиам, Аннама, Тонкина, и так возник интерес к религиозному изучению. Но, как бы то ни было, Париж насчитывает и множество исследователей по истории религий и лучший в мире музей по истории религий (разумею музей Гимэ), и в его разных музеях и библиотеках имеется бесчисленное множество пособий, по которым можно исследовать религиозные судьбы человечества в их прошлом и настоящем.

В различных местах Парижа читается целая серия курсов с характером университетским, курсов в объеме средне-учебных заведений и, наконец, совершенно элементарных. Предметами этих курсов служат искусства, языки, литература, история, физико-математические дисциплины, науки социальные, естественная история и даже медицина. Солидное место в курсах школ, так называемого, высшего изучения занимает история религий. С ней приходится встречаться в самых различных местах. Так имеются здесь исторические курсы на улице Принца, там читалась, например, символика древних и новых религий. Есть здесь так называемая луврская школа (при музее), в ней читаются курсы по археологии и цивилизации государств древности – Ассирии-Вавилонии, Египта и т. д. Понятно, что памятники археологические и культурные этих государств в значительной мере памятники религиозные, и понимание их обуславливается пониманием духа религиозных верований их народов. Курсы (Бертрана, давшего исследование о религии галлов. Шэрэ – египтолога и др.) в значительной мере состоят из изложения и толкования этих верований. Но здесь на этих курсах все-таки на первом плане стоят эстетика и история

вообще. В Париже имеются учреждения, где исследование религиозных судеб человечества не затемняется и не отстраняется никакой посторонней целью, та-

—30—

ковы курсы в Коллеж-де-Франс и секция по религиозным наукам в Сорбонне.

Коллеж-де-Франс существует в Париже с первой половины XVI столетия. Своим возникновением он обязан Франциску I-му (1515–1547 гг.), здание для него выстроено Генрихом IV (1589–1610), реставрировано и расширено в новое время, но теперь уже имеет довольно унылый и загроможденный вид. Задача учреждения давать бесплатно высшее образование по самым различным специальностям. В Коллеж-де-Франс может приходить каждый желающий и слушать какие ему угодно лекции, которые читаются ежедневно (кроме праздников и летних каникул) от 9 час. утра и обыкновенно до 6 час. вечера. Читают 50 профессоров. Читаются не курсы наук, а отделы по специальным вопросам различных отраслей знания. Мне лично пришлось там слушать курсы в 1899 г. Курсы специально по истории религии читались тремя профессорами: Жаном Ревилем (история христианской церкви со времени смерти Григория VII – 1085 г. до IV Латеранского собора – 1215 г.), Гастоном Масперо (о текстах, относящихся к древней религии Египта и история теократического управления в Фивах) и Филиппом Берже (история Давида и религия финикиян). Из двух курсов Масперо первый был посвящен разбору надписей на пирамидах 4–6 династий (Choufou, Snefrou, Menkore, Pepi, Mer-en-Re и т. д.). Увлекающиеся ученые готовы отодвигать эту эпоху за 3000 лет до Р. Х. Религия египтян тогда в своих основных чертах было уже той, какой она является и в последующее время [происходит только осложнение и объединение верований, но боги первых династий не исчезают и не забываются]. Как любопытную черту Масперо раскрыл почитание у египтян в ту отдаленную эпоху некоторых созвездий, так сказать, египетский сабеизм. Для православного богослова, изучающего религию Египта с апологетическими и библейскими целями, здесь представляется масса

поучительных сближений – сближение египетского сабеизма с халдейским, библейские свидетельства о древности звездного культа (Иов.31:26–28) и т. д. Другой курс Масперо имел дело с XXI–XXII династиями. Он восстанавливал списки фиванских первосвященников параллельно

–31–

с фараонами (это была эпоха необыкновенного усиления государственного значения жрецов). История Египта в эту эпоху соприкасается с Библией (поход Шешонка-Сусакима Библии 3Цар.14:25 и след. 2Пар.12:2 и след.). У Масперо, несмотря на бесспорную крупную талантливость этого ученого, немного слушателей; это объясняется специальностью его курса. Но любопытно, что между его слушателями и слушательницами есть такие, которые сами не имеют никакой религии. Один слушатель заявил мне, что он последователь позитивной философии Литрэ, т. е. философии, совсем исключающей религию из житейского обихода, и однако, этот слушатель изучает египетские иероглифы, еврейские письмена для того, чтобы ознакомиться с религиозными воззрениями древних. Почему же он нашел важным и нужным это трудное дело изучения религиозного прошлого человечества? Курс финикийской религии Берже посещался гораздо более многочисленной публикой, чем скромная аудитория Масперо. Лекции Берже рассчитаны на популярность. Он неохотно и редко прибегает к семитическим письмам, но за то обильно демонстрирует свою речь рисунками и привлекает к себе новизной излагаемых сведений. Он отсылает своих слушателей или, вернее, слушательниц, за приобретением нужных подготовительных сведений о пунах к «Соламбо» Флобера и в своих заключениях он опирался, главным образом, на раскопки в Карфагене аббата Делатра (раньше давшего такие обстоятельные работы о таблицах Тэль-эль-амарна) он рисовал религиозный синкретизм финикийян, этих космополитов древнего мира. Остроумно восстанавливаемые и истолковываемые факты наводили на глубокие размышления. Получалась двойственная картина – страшная племенная раздробленность древнего человечества и вместе какое-то стремление к религиозному

объединению, стремление удовлетворяемое совершенно невозможным образом через слияние и соединение самых различных божеств.

Должно назвать еще несколько профессоров Коллеж-де-Франс, которые тогда не читали курсов специально по истории религий, но курсы, которых всегда имеют близкое отношение к этой истории и которые в области этой исто-

–32–

рии дали капитальные труды. Таковы: Опперт – ассириолог, излагавший принципы ассирийской грамматики и руководственные правила для дешифрирования текстов. Его толкования ассиро-вавилонской мифологии известны каждому занимавшемуся древней историей. Далее должно назвать санскритолога Леви (он читал о новых надписях в Непале и о доктрине «Махаяна», изложенной в «сутра-шанкара»), Гастона Буасье (автора исследований о римской религии), Леже – слависта (пишущего в настоящее время в *Revue de l'Histoire des Religions* о славянской мифологии). К ним нужно присоединить арабистов, арамистов, синологов, кельтистов, филологические изыскания которых по самому существу связаны с религиозными. К этому изучению религии, как исторического факта, в Коллеж-де-Франс присоединяются курсы, в которых делаются попытки философского истолкования религиозных явлений. Так, Рибо в своих чтениях «о творческом воображении» не раз касался лукрециева *Timor primos fecit deos*, Рибо не говорил: *primos*, но он развивал, что многие боги обязаны своим происхождением существованию рабского чувства страха. Пьер Лафит (парижский первосвященник контовского культа религии человечества), от старости засыпавший на своих лекциях вместе с своими слушателями, тоже пытался проливать свет на религиозную эволюцию. Флах в своих лекциях по этнографии (обычаи и учреждения народов Океании) касался генезиса некоторых религиозных обычаев. Изуле читал о религиозных движениях в эпоху Жан Жака Руссо. Мабильо дал курс об учении Аристотеля о душе по комментариям александризма и аверроизма – комментариям, имевшим теософический характер.

Рядом со скромным Коллеж-де-Франс возвышаются величественные здания Новой Сорбонны. Сорбонна имеет за собой многовековую историю. В 1253 г. Роберт Сорбонн капеллан и духовник Людовика IX Святого, основал богословский факультет, получивший имя Сорбонны от своего основателя. Этот богословский факультет приобрел громадную славу в средние века. Авторитет и знамя бакалавров и докторов Сорбонны стояли высоко. Ришелье (в 1623 г.) дал Сорбонне помещения, достойные ее славы. Но

–33–

с тех пор эта слава стала меркнуть. Богословие стало оттесняться на задний план. В 1808 г. в Сорбонне был учрежден словесный факультет (lettres). Теперь в ней помещаются факультет lettres et beaux arts и sciences – 1) литературы и изящных искусств и 2) физико-математический. К ним здесь же примыкает факультет права. Но богословию здесь не дано никакого уголка. Только в 1897 г. в новой Сорбонне отведено помещение для секции по наукам религиозным. Вот программа курсов за второй (1898–1899 гг.) год их существования. В значительной мере они представляют собой продолжение чтений первого года, для каждого специального курса отведен один или два недельных часа.

1. Религии некультурных народов. Марилье – «Верования относительно переживания души» (один курс) и «обрядовая антропология и человеческие жертвоприношения» (другой, продолжение курса, читанного в предыдущий год).

2. Религии крайнего востока и индийской Америки. Леон де-Росни – «Доктрина Кифнаи, ее противники и защитники. Так называемая религия толтеков» (один курс) и «объяснение религиозной хрестоматии крайнего востока, практические упражнения в истолковании китайских философских терминов по главным туземным лексиконам» (другой).

3. Религии Индии. Фушэ (первый год читал Леви – профессор Коллеж-де-Франс – о священных городах и пилигримстве в индуизме и легенда о Будде) – «Элементы философии Нияя и Веданта» (один курс) и «объяснение и комментирование законов Ману» (другой).

4. Религии Египта. Амелино – «Истолкование текстов, выгравированных на гробнице Сети I-го» (продолжение курса предыдущего года) и «Истолкование жизни монаха Моисея абидосского и некоторых других из Верхнего Египта» (другой курс, тоже продолжение).

5. Религии Израиля и западных семитов. Морис Верн – «Объяснение книги псалмов» (один курс) и «характерные особенности древнееврейской религии» (другой).

6. Талмудическое и раввинское иудейство. Израиль Леви – «Образование синагогального культа» (1) и «Истолкование работ раввина Натапа» (2, продолжение).

7. Исламизм и религии Аравии. Гартвиг Деренбург – «Объяснение Корана с богословским, историческим и грамматическим ком-

–34–

ментарием Байдави, по изданию Флейшера (1) и «Объяснение некоторых сабейских и гимиаритских надписей» (2, оба курса представляют собой продолжение чтений предыдущего года).

8. Религии Греции и Рима. Андрэ Бертло – «Греческие культы в Риме».

9. Христианская литература. Сабатье – «Хронологическая история первоначальной христианской литературы и история образования Нового Завета» (1) и «Критическое изучение текста и источников Деяний Апостольских» (2, оба курса – продолжение чтений предыдущего года). Евгений Фей – «Христианское учение о нравственности во II-м в. в ее отношениях к греческой философии: «Тертуллиан» (1, продолжение прошлогоднего курса) и «Объяснение избранных текстов, относящихся к истории гонений в первые три века» (2).

10. История догматов. Альберт Ревиль – «Церковное учение в начале V-го в. по «Граду Божию» бл. Августина». Пикавэ – «Академики Цицерона и Contra academicos Августина» (1) и «Библиография схоластики. Мистицизм средних веков» (2, оба курса продолжение прошлогодних).

11. История христианской церкви. Жан Ревиль – «История образования христианской церкви в Римской империи» (1) и

«Критический этюд о подлинности четвертого Евангелия и о преданиях, относящихся к Св. апостолу и ев. Иоанну» (2).

12. *История канонического права.* Эсмейн – «История и теория права патроната» (1) и «Теория доказательств в каноническом праве по Corpus juris canonici и его комментаторам» (2).

Перечисленные курсы закрытые, на них слушатели должны записываться, они могут участвовать в практических занятиях, в конце подвергаться испытаниям. Но кроме них еще читаются курсы публичные для всех желающих. Таковы: Дерамея – «История древних восточных церквей: первая церковь Иерусалимские», Кентена – «Ассирио-вавилонская религия: монография о богине Иштар по надписям, начиная с надписей Ур-Нина и кончая последними надписями Набонида»; Рейнода – «Религии древней Мексики: этюд о письменных документах в древней Мексике». С тех пор как я слушал курсы в Париже прошло шестнадцать лет, и многие из учёных, читавших в 1899–1900 г.г., уже умерли. Умер Марилье, умер Опперт, умерли оба Ревилья – отец и сын (Альбер и Жан), умер Сабатье. Умерли многие

–35–

из тех, которые были на парижском конгрессе по истории религий в 1900 г. Германские ученые не принимали в нем участия. Гарнак даже высказал мысль, что историю религий изучать невозможно и что ему довольно дела с христианством. Здесь сказала вся узость взглядов немецкого *рационалиста*. Христианство для него, в сущности, естественное явление. Но если это так, то изучение его возможно лишь при сравнении с другими аналогичными явлениями – другими религиями. Для этого не требуются во всем объеме первоисточники. По первоисточникам для одного лица невозможно изучить и историю христианства. Но немецкий ученый взглянул на дело иначе и явно подчеркнул, что в конгрессах по истории религий он видит лишь легкомысленную французскую затею. Ученые из разных стран мера взглянули на дело иначе. История религий развивается и разрабатывается. В самом Париже уже семью

годами позже конгресса в католическом институте была учреждена кафедра по истории религий.

Многие работники по истории религий в начале XX столетия сошли в могилу. Умерли почетные председатели парижского конгресса М. Мюллер и Тиле. Вместо Ревилей в Коллеж-де-Франс историю религий читает бывший аббат Луази. Эта замена, впрочем, мне неособенно нравится. Ревилиам я не могу поставить в вину их рационализм, они в нем были воспитаны, но с ренегатством Луази я не умею мириться.

Как трактуют религию лекторы Сорбонской секции изучения религий? Отчасти над ними еще витает тень Ренана, и голос покойного скептика и пантеиста часто слышится в соображениях и рассуждениях Верна. Отчасти здесь царствует рационализм. Отчасти под давлением. Всегда в конце концов торжествующей истины совершаются уступки в пользу положительной религий. Метод изучения пытаются установить строго позитивный. Последнему можно радоваться, ибо позитивный метод во всяком случае устраняет предвзятые рационалистические гипотезы. Вот, образчики работ воспитанников в первый год существования секции: Маржерон обрабатывал библиографию таоизма, китайской религии, представляющей смесь философии Лао-Цзы с грубейшими народными верованиями. Тассэ исследовал

—36—

документы о синтоизме (традиционной японской религии), находящейся в английских библиотеках. Пердекэмпер составил анализ философии Лих-тце, Тома занимался изучением религий в Тибете до и во время проникновения туда буддизма.

Кроме секций по наукам о религии в Сорбонне религии служат предметом исследования — правда, косвенно и в незначительной мере — и в факультетском преподавании. На факультете литературы и изящных искусств, понятно, многие исследуемые произведения древних литератур и памятники искусства имеют религиозный характер. Мифология всех народов относится сюда. На факультете права читается мусульманское право. Потребность в этой дисциплине вызвана тем, что французские подданные в Алжире и некоторых других

колониях, главным образом, мусульмане. И вот, ради них французским студентам юристам приходится знакомиться с Кораном, так как основания и руководительные начала мусульманского права находятся в этой священной книге. Но это изучение, конечно, имеет уже прикладной характер. Сорбонская секция по наукам о религии не имеет никаких побочных целей, она изучает религию, чтобы узнать ее. Бесспорно, что это изучение в настоящее время не имеет религиозного характера, т. е. не освящено религиозной верой, не проникнуто благоговением к религиозной истине. Но в высшей степени важен сам факт такового изучения. Мы наследовали бесчисленное множество философских учений о религии, ее сущности и происхождений. Многие из них и притом наиболее популярные – в роде Лукрециева и Эвгемерова в новом стиле – кощунственно и легкомысленно решают религиозные вопросы отрицательным образом. Вследствие того, что эти учения просты, понятны и ясны, они популярны, они увлекают многих, и у нас ученики последних классов гимназий и первых курсов университета нередко черпают в них свою мудрость. Учения эти, как и многое другое, вышли с запада. Но теперь они должны исчезнуть на западе, а потом и у нас в России, ибо фактическое и добросовестное изучение религий сделает невозможным существование многих рационалистических гипотез относительно их происхо-

–37–

ждения. Конечно, одно изучение религий не приведет человека к религиозной истине: знание ассирийской грамматики или египетских иероглифов еще не дает ключей от неба. Иное требуется от человека, чтобы он мог вместить слово истины – чистое сердце, добрая настроенность, смирение духа. Но, конечно, изучение никакой другой стороны духовной жизни человека не может более обращать его мысль и заботу к чистоте сердечной, как изучение религий. Здесь более, чем где-либо, исследователь постоянно имеет дело с идеалами и идеальными стремлениями человеческой природы. В грезах дикаря о блаженных прериях, где пасутся волшебные олени, где не бывает вьюг и бурь, и человек не знает ни голода, ни неудач,

где Великий Дух оберегает счастье своих почитателей, в этих грезах добросовестный исследователь, конечно, никогда, не усмотрит только простое выражение тоски по жареной оленине. Да если бы он и обратился к этой гипотезе, то изучение песней этого дикаря, его обращений к Великому Духу немедленно показало бы невозможность такого предположения. Молитвы к Син, воззвания к Ра, чувство греховности и потребность в очищении и оправдании, о которых говорят гимны, сложенные на берегах Ганга и Инда, все это – чем порождено в груди человека? Откуда эти чувства благоговения, священного трепета и собственного самоуничижения? Откуда это недовольство всем земным и тоска по каком-то неведомом может быть несуществующем небесном? Исследователь религий человечества (мы разумеем естественные религии) исследует духовные мучения человечества. Это какие-то тоскливые и мучительные порывы к не постигнутому благу, с одной стороны, и, с другой – часто ужасные попытки удовлетворения этих порывов в фанатическом культе, в кровавых жертвоприношениях, в самоистязании. Исследователь этих явлений неизбежно приходит к дилемме: или должно заглушить эти порывы или изменить их направление. Заглушить? Было сделано не мало попыток в этом направлении, и в Париже более, чем где-либо, многие пытались забывать о Боге. Чем кончилось это? В Париже тем же, чем ранее кончалось в других местах: на место традиционной религии становились мисти-

–38–

цизм и суеверия. В Париже имеются громадные магазины специально торгующие книгами и манускриптами по Sciences occultes – тайным наукам (магии, чародейству, демонологии, астрологии, алхимии, герметизму, каббале, магнетизму, спиритизму, мистицизму, теософии), имеются специальные издания, каждую неделю выходят новые каталоги. Здесь имеются тайные общества – не политические, политическим обществам здесь нет нужды быть тайными, но общества, преследующие какие-то оккультные цели. Чем вызвано существование этих обществ и издание этих книг? Очевидно,

тою же духовною потребностью или вернее тем же неумением удовлетворить эту потребность, которое побуждало современников Апеи в Египте силою заклинаний подчинять себе небесных богов или славянина позднейшей эпохи бороться с лихорадкой силой магических заклинаний. Заглушить религиозные стремления в человечестве невозможно, как невозможно истолковывать их происхождение из каких-то недоразумения, непонимания, духовной аберрации. Ученые историки религий в Париже, которых никак нельзя заподозрить в стремлении к ретроградству или клерикализму, своими трудами решительно утверждают это, и доселе еще появляющиеся в разных странах попытки объяснить возникновение религии простым способом разрубания узла (человек испугался, удивился и причину своего испуга или удивления назвал богом) встречаются обыкновенно на страницах парижского органа по истории религий *Revue de l'Histoire des Religions* суровое порицание.

Но не одними своими курсами и изданиями по истории религий Париж направляет мысль посетителя этого города к вопросам о религии. Курсы и издания – даже не главное и не первое, что должно направить в Париже туриста на размышление о религии. И курсы, и издания игнорируются и без сомнения всегда будут игнорироваться не только большинством любознательных иностранцев, но и громадным большинством природных жителей Парижа. Другое дело – музеи. Турист идет в них прежде всего, от времени до времени заворачивает в них и коренной житель. И любознательности таких посетителей по вопросу о религиозных представлениях человечества в прошлом и на-

–39–

стоящим Париж своими музеями дает очень многое. В Париже есть музей специально христианских древностей с некоторыми остатками римского язычества (музей Клюни), есть этнографически музей (в Трокадеро) с предметами религиозного почитания современных дикарей и доколумбианских индейцев. В Лувре имеются обширный музей египетских древностей, музей древностей азия-халдео-ассирийских, финикийских,

иудейских, азиатско-греческих и в Лувре же имеется громадный музей классических древностей. Наконец, единственно в Париже имеется специальный музей по истории религии – это новый построенный треугольником в новогреческом стиле музей Гимэ.

Музеи Ключи и Трокадеро дают не много исследователю. Сокровищами Ключи с интересом и пользой должен заняться исследователь христианской археологии. Музей Трокадеро – собрание неособенное обширное этнографических материалов. В Трокадеро собраны идолы и предметы священного почитания из Африки, имеется большая галерея мексиканских и перуанских божеств. Но теперь из Америки вообще вывозятся богатые коллекции по религиям ее аборигенов. Жаль только, что имеется очень мало литературных памятников, которые могли бы послужить руководительным ключом к выяснению религиозных представлений интересного исчезнувшего народа. Религиозная атмосфера, в которой дышало прошлое человечество, охватывает посетителя, когда он вступает в музей древностей Лувра. Здесь собраны религиозные коллекции из тех областей, с которыми у нас связывается представление о первоистории человечества. Предметы, найденные при научных раскопках в 1843–1845 г.г. на Тигре и Евфрате – саркофаги, каменные быки с человеческими головами, надписи, вазы, обломки царского дворца из Ниневии, барельефы из дворца Саргона в Хорсабаде, статуи, фигуры евнухов. Как важная новинка, здесь красуется стела Хаммурапи. Много здесь финикийских древностей. Есть зала сидонского царя Эшмуназара, здесь помещается его громадный саркофаг. Много иных саркофагов, ливийских и пунических надписей. Главную драгоценность иудейской залы представляет памятник Меши, моавитского царя, боровшегося с Иорамом и Иосафатом (4Цар.3), он был воздвигнут

–40–

более, чем за 8,5 столетий до Р. Х. Но главное – музей египетских древностей. Он состоит из большого числа больших зал на двух этажах. Многие пытаются установить, что обильный египетский пантеон не вытеснил совершенно у египтян

представления о едином верховном Боге. Этот единый верховный Бог по представлению египтян, «есть единое бытие действительно сущее». «Он дал бытие всем существам и низшим богам», «он все произвел и сам не произведен», «он рождается сам собой». Богатые коллекции музея дают возможность составить полное представление о ходе египетской культуры. Несомненно, что цивилизация Египта стояла высоко еще задолго до дней Авраама. В зале гражданских древностей есть статуя писца (в сидящем положении) из времен V-ой династии. Замечательное выполнение говорит о высокой культуре. В похоронной зале можно подробно изучить учение египтян о жизни и смерти. Мумии, различные тексты книги мертвых, более или менее полный экземпляр которой всегда клали с умершим, священные предметы, клявшиеся с умершим («погребальные скарабеи»), суд Озириса, подробное изображение суда над умершим сорока двух судей. К похоронной зале примыкает зала религиозных памятников. В ней выделяется статуя Торуса, с головой ястреба, совершающего возлияние (перед Озирисом?). Коллекции богов составлены здесь отчасти по географическому принципу: вместе сгруппированы божества Фиваиды, вместе Божества Мемфиса. Как ни велик египетский пантеон, но, однако, почти все его боги имеются в музее в различных экземплярах часто от различных эпох или из различных мест, так что можно проследить вариации в представлении божества. Имеются здесь божества – Аммон, его супруга и мать Мот, их сын Хун (у египтян Боги обыкновенно образуют триады), Нам, Сати и Ануке, затем их слияние – Аммон-Нум, Изиды-Сати; Фта (в виде бога с прекрасным лицом и в карикатурном виде эмбриона), Секхет и Нофра-Тум или Имхотеп; Озирис, Изиды и Горус; Ра с Тум, Гатор, Нут (не достает в луврских коллекциях Бога Себа – супруга Нут), Сет, Анубис, четыре гения похорон, Тот, Бес. Далее, следуют атрибуты богов, коллекции

–41–

амулетов. Имеется в музее зала сфинксов и есть специальная зала аписов. Аписы [Апис – вторая (земная) жизнь П(Ф)та] почитавшиеся при жизни благоговейно погребались по

смерти. Воздвигались памятники, на которых увековечивалось печальное событие смерти земного воплощения Фта. Согласно египетскому учению о загробной жизни всякий умерший N соединяется и становится одно с Озирисом, становится Озирисом N. Тому же самому подвергались и аписы. После смерти Апис становится Озирис-Апис (Osar-Hapi) отсюда в сокращении явился Сарапис или Серапис – новое божественное существо, новый предмет для благоговейного почитания египтян. И его мы находим в Лувре.

Египет пережил много фаз в своем развитии: древнее, среднее и новое царство, затем Египет эллинизированный и наконец Египет христианизированный. В течение тысячелетий в долине Нила менялись расы, культуры, язык, искусство, верования. Богатые и постоянно умножающиеся, и умножающиеся коллекции Лувра представляют много данных для того, чтобы проследить религиозные судьбы этого народа, благочестие которого отмечалось еще древними. В последнее время относительно подробностей и значения египетской религии возникли гипотезы, с которыми не может согласиться христианский исследователь. Во взаимоотношениях различных египетских богов хотят видеть борьбу семитических и туземных элементов населения. В Тифоне или Сете хотят видеть какого-то древнего семитического бога (еврейское имя Сиф; см. по еврейск. Биб. Втор.32:17; Пс.106:37), почитатели которого столкнулись с почитателями абидосского Озириса. Указаний на этого Сета или Сифа ищут в Библии. Точно также возникновение и развитие иконопочитания пытаются связывать с позднейшими египетскими культами. Все это неправда, и мы думаем, что нагляднейшие опровержения подобного рода гипотез могут быть доставлены лучше всего через тщательное изучение религиозных памятников Египта, поучительное собрание которых представляет Лувр.

Музей Гимэ первоначально основан был Эмилем Гимэ в Лионе. Это было в 1879 г., когда Гимэ возвратился из

–42–

ученой экспедиции на крайний восток, куда он был командирован министром общественного обучения для

изучения религий тамошних народов. Гимэ предполагал в Лионе при музее устроить школу восточных языков и вместе с этим связать изучение религий. Дело это, видно, не встретило успеха. Тогда он стал хлопотать о переводе музея в Париж и в 1888 г. музей был переведен сюда и приобщен к числу национальных учреждений. Он получил имя своего основателя, и его цель была определена так: Музей должен содействовать распространению знаний о восточных цивилизациях и облегчать дело изучения их в религиозном, историческом и артистическом отношении посредством священных изображений и книг, предметов культа и произведений искусства, образующих его коллекции; но история религий – первоначальная цель его основания – остается его главной задачей. «Музей религий, так говорят о нем его устроители, прежде всего должен быть коллекцией идей, мы стремились по возможности везде представить их методически тщательную классификацию, наглядное демонстрирование. Представляя каждый народ обособлено, мы классифицировали его религии в хронологической последовательности их появления и подразделяя различные религиозные секты и школы с точностью, которую только допускали наши познания. В каждом из таковых подразделений мы группировали различные представления одного и того же божества так, чтобы можно было видеть те изменения, которые время или прогресс идей производили в его характеристических чертах, в его форме, положении, атрибутах, или в его мифологическом значении. Каждый раз, когда только это было возможно, мы ставили в наши витрины образы замечательнейшие по своей редкости, древности, художественному совершенству или по качеству материала».

Намеченные задачи наиболее широко учредители могли осуществить по отношению к браманизму и буддизму. Первоначальный корень этих религий – ведизм, натуралистическая религия древних жителей Индостана арийского происхождения (боги: Агни, Сома, Варуна, Индра, Адити, Притиви, Диас, Митра, Савитар, Суриа, Рудра, Ваиу и др.). Из ведизма (4 священные книги вед: Риг-, Яджур-, Сама-

и Атарва-веды) вышел браманизм в собственном смысле, в котором образ Браммы (собственно бога молитвы) оттеснил далеко на задний план всех прочих богов. Ни от ведизма, ни от браманизма в его древнейшей форме не сохранилось никаких религиозных памятников. Но из браманизма вышли секты: джайнизма (учение первоначально почти тождественное с буддийским, теперь джайнизм распадается на многие секты), буддизма (множество сект и типов) и индуизма или видоизмененного браманизма, в котором к Бrame присоединился Вишну и Сива (образовалась троица – тримурти) и сообразно с тем, что одни стали почитать наиболее Вишну, а другие Сиву, явились секты вишнуитов и сиваитов. Эти религии имеют за собой долгую и широкую историю, и посетитель музея Гимэ имеет возможность наглядно проследить их судьбы в различных странах и веках.

В нижнем этаже музея находятся современные памятники по этим религиям из Сиам и Камбоджи (4 залы). Здесь множество статуй будд (есть даже отпечаток ноги Будды), масса статуй божеств браманистических, обращает на себя внимание громадная статуя Гари-Гара (соединение Вишну и Сивы в одном теле), есть здесь барельеф из храма Ангхор-Вата (романистического), представляющий адские мучения грешников, имеется модель аннамитского храма. В первой зале на первом этаже, прежде всего, помещаются божества ведические (т. е. не от ведического периода, а такие браманистические божества, которые почитались уже и в ведический период). Есть здесь колесница Индры (бога войны), Индра, едущий на слоне, Агни (бог огня) с двумя головами и четырьмя руками на колеснице, Сома – бог луны (первоначально опьяняющий, священный напиток), Ушас (богиня зари), Сурия – бог солнца и мн. др. Любопытны группы, изображающие на молитве брамина и браминку. Дело в том, что брамин может приносить жертвы и совершать священнодействия только при участии своей жены. Если у него умирает жена, и он становится вдов, его священнодействия становятся бессильными. Если мы примем во внимание, что

молитвы браминов были заклинаниями, которые всецело подчиняли их власти богов управляющих миром, и что, следовательно

—44—

согласно с уставом произнесенная молитва могла произвести все, то у нас получится, что в распоряжении браминов находится счастье всего существующего, и что, следовательно, ответственность за все зло, существующее в мире, лежит на легкомыслии прекрасной половины браминской касты. В витринах, посвященных Вишну и Лакми (его супруга) обращают на себя внимание аватара (воплощения) Вишну. Христианскому богослову по случайным обстоятельствам приходится оказывать преувеличенное внимание воплощению Вишну в Кришну. Досужие люди, ученость которых, кажется, ушла не далеко, пустили в обращение гипотезу, что учение о воплощении Христа есть переделка легенды о воплощении Кришны. Рассмотрение и исследование дела, конечно, показывают, что здесь нет никакого сходства по содержанию и родства по происхождению, да страдает и хронология, ибо легенды о Кришне развились позднее первых веков христианства. Религию Сивы и его сакти (супруг) не связывают, как религию Вишну или буддизм, с христианством. Но группы Сивы-Парвати, Дурги (богини войны, разрушительницы) замечательны в психологическо-религиозном и в художественном отношении. В витринах посвященных Сиве находятся статуи Тримурти – Брама, Вишну и Сива, соединенные в одно тело с тремя головами, многочисленные статуэтки Ганесы (человеческое тело, голова слона), бога мудрости, покровителя наук и литературы, сына Сивы и Парвати. С Тримурти в свое время тоже приходилось считаться христианским богословам, но теперь уже не говорят об историческом родстве индийской и христианской троицы. За статуями богов следуют в музее предметы культа, они собраны в большом количестве и часто дают возможность ясно представить себе картину браманистического богослужения. После браманизма музей знакомит нас с джайнизмом и буддизмом. Опять-таки, коллекции располагаются отчасти и в

хронологическом и географическом порядке (есть специальные коллекции с Явы). Особая зала отведена тибетскому буддизму – ламаизму. Ламаизм, по-видимому, обязан своим происхождением школе Махаяна, он отличается от буддийских сект тем, что в него вошло наибольшее количество народных суеверий, и что в нем широко развита

—45—

иерархия. Его за его далай-ламу называют папистическим буддизмом. Богов и святых здесь множество. Ламаизм хорошо изучен и в России. Изучение парижских коллекции делает для нас вероятным допущение, что на ритуале ламаизма сказалось христианское – вернее всего, католическое влияние.

К тибетскому буддизму примыкает буддизм китайский. Музей и представляет нам коллекции того и другого буддизма в связи, давая возможность выяснить и их родство по происхождению и их особенности. Кроме буддийской Китай имеет еще две религии: таоизм и конфуцианскую. Таоизм представляет собой странную амальгаму грубейших фетишизма и демонологии с довольно возвышенными метафизическими спекуляциями Лао-цзы (VI до Р. Х.). Лао-цзы был отшельником, и легенда рассказывает, что, когда он достиг очень преклонного возраста, перед дверью его пещеры однажды предстал бык, своим видом как бы приглашая его на прогулку. Едва Лао-цзы сел на животное, оно понеслось к востоку, и с тех пор мудреца не видали более. Музей владеет бронзовой статуей напоминающей об этом событии. Таоизм признает звездные божества, божества счастья, божества, покровительствующие письму, науке и ученым, признает разных духов, земные божества, почитает предков. Обильные коллекции по таоизму меня лично приводили к установлению некоторого сближения между этою современною демонологией или этим пандемонизмом крайнего востока и демонологией дохристианской и доэллинизированной Италии и там, и здесь обилие и множество гениев, духов, покровителей отдельных сфер бытия и особых профессии, и там и здесь наконец почитание теней усопших. Конфуцианство по существу есть практическая мораль, скорее делающие уступки религиозным

верованиям, чем поддерживающая их, поэтому, понятно, религиозных коллекций по конфуцианству много быть не может. Китай соприкасается с севера с Сибирью, с юга с Индокитаем. К залам, отведенным для Китая, примыкает галерея, посвященная Камбодже, Бирмы, Аннам, Тонкину (сравнительно незначительные коллекции из этих стран помещаются внизу) и Сибири. Здесь опять-таки царствует буддизм и, кроме того, сибирское шаманство.

—46—

В Японии — имеются две религии: шинто и буддизм. Шинто — религия национальная, японцы связывают ее происхождение со своим собственным, шинто не допускает идолов, хотя и признает богов (бог-творец — Аменомина — Канузиноками, владыка центра неба), но шинто имеет храмы, часовни и культ (родственный с культом таоизма); предметы этого культа имеет музей. Буддизм Японии, как и Китая, сектантский. Насчитывают много буддийских сект в Японии (по характеру это вообще буддизм северный с сильно развитою обрядовою стороною). Музей дает возможность подробно ознакомиться с ними. Кроме того, в музее есть статуи и предметы, представляющие собою, так сказать, иллюстрацию к японским легендам. Такова, например, статуя, изображающая старого дьявола, которого бедность заставила сделаться буддийским монахом.

На втором этаже находятся коллекции по египетской религии. Они немногочисленны, но они имеют вот какой интерес: он вводит нас в область позднейшего синкретизма, представляют нам египетскую религию в эпоху римского владычества. Амон здесь слился с Юпитером и стал Юпитер — Амоном, Изида соединилась в одно лицо с Деметрой. Даже такие боги Египта, которые уже сами по себе представляли сложную комбинацию, являются здесь в соединении еще более сложном с пантеоном Рима. Мы находим здесь Юпитера — Сераписа. Вообще здесь выражена александрийская эпоха.

Я, конечно, не мог в коротком изложении дать ясное представление о богатствах музея. Кроме перечисленных в музее есть еще небольшая (обособленно стоящая) зала, специально посвященная парсизму — теперешней религии

Зороастра. Здесь есть модель башни молчания, в которой парсы кладут трупы своих единоверцев, чтобы их тела пожрали коршуны (землю – по их представлению – нельзя осквернять погребением в ней трупа). В музее кроме религиозных предметов имеются еще рисунки и картины – иллюстрации и комментарии к коллекциям. При музее имеется библиотека, множество манускриптов – китайских и японских, и всякий желающий заниматься встречает здесь любезный прием. При музее имеется зала для ре-

–47–

фератов, они обыкновенно читаются по воскресеньям (летом их не бывает), не всегда они посвящены истории религии (так, мне пришлось однажды быть на реферате об охоте у японцев по японским рисункам и документам), но они посвящены ей преимущественно. Музей имеет свои издания. Одно из его важных дел – перевод на французский язык священных книг востока.

Так, человек, как существо религиозное, является предметом глубокого внимания и широкого изучения в Париже. Недаром один из французских антропологов существенное отличие человека от животных положил в религиозности первого. Религиозность! Не будучи сами религиозными, французы задумываются над религиозностью, размышляют и читают о ней (по богатству своих библиотек Париж может быть сравниваем только с Лондоном).

В Брюсселе возникло общество ученых принявших девиз *nulla unquam inter fidem et rationem vera dissensio esse potest*, но в составе этого общества самыми выдающимися членами были парижские и вообще французские ученые. Я не знаю, был ли членом общества Пастер, который во всяком случае по своим убеждениям был верующим (католиком). Членом общества был Термит – один из самых выдающихся математиков XIX столетия, он открыл трансцендентность e , чем подсказал и решение вопроса о квадратуре круга, он решил уравнение 5-й степени в эллиптических интегралах. Членами общества были Корню – физик, Лаппаран – геолог, Фабр – энтомолог. В Париже издается журнал *Apologétique* – к сожалению, без нужды и без

пользы для себя иногда резко отзывающийся о православии. В Париже издается теперь апологетический словарь d'Ales'a – ценное и полезное издание. Так в Париже рядом с безрелигиозным изучением религий стоит довольно солидно поставленная защита религии. В последнее время Париж в лице математика Пуанкаре и философов Бутру и Бергсона дал мыслителей, у которых многое может взять защитник религии.

С другой стороны, и Бельгия дает работников для парижских изданий о религии. Укажу на египтолога Капара.

И Бельгия, и Франция делают много для исследования

–48–

религиозных проблем. Но у нас и в наших духовных школах почитаются немцы. Многие откровенно сознаются, что они горячие поклонники немецкой богословской науки. Я никогда не разделял этого поклонения; думаю, что оно основывается на недоразумении и что настоящее положение вещей представляется наиболее удобным для выяснения этого недоразумения.

Если Богословие есть наука, оно предполагает собой знание, для своего развития оно требует творчества, у православного и католика это творчество регулируется верой, у протестанта на месте веры стоит фантазия. Для меня возможность многих предположений относительно Библии устранена, для протестанта возможно всякое предположение. Раз он не умеет согласить двух мест в Священном Писании, он говорит, что они противоречат одно другому, написаны разными авторами, имевшими противоположные взгляды на вещи. Протестантская наука дарит миру множество богословских гипотез. Эти гипотезы ослепляют взоры многих, и мы слышим постоянные речи о плодотворности и продуктивности немецкой науки и о том, что наши православные работы – хлам, отзвук алхимии и мифологии. Но я думаю, если бы мы поехали по Конго и стали слушать дикарей объясняющих, отчего на луне тени, мы познакомились бы со множеством поэтических гипотез, а если мы обратимся к астрономам, от всех мы получим одно и тоже объяснение факта. Но мы не будем завидовать продуктивности дикарей Конго. Так о книге Бытия неверующие

предложили сотни гипотез, и ничего не дали эти гипотезы, а верующие с того времени, как была написана книга, и до настоящих дней говорят в сущности одно и то же. Вера стесняет свободу предположений, но и знание, и факты стесняют эту свободу, только невежество открывает безграничный простор для гипотез, и когда дается множество гипотез по одному и тому же вопросу, это есть ясный признак того, что для решения вопроса не имеется достаточно научного материала.

Но мы слишком переоценили бы фантазию немцев, если бы представили дело так, что гипотезы по вопросам религии в своей основ созданы ими. И этого нет. Немцы славятся своей библейской критикой. Они разложили Свя-

—49—

щенное Писание, предложили для библейских книг новых авторов и новые хронологические даты. Но не им принадлежит инициатива этого дела. Француз Аструк обратил внимание на то, что в одних отделах Библии Бог называется исключительно Элогим, в других – Иегова. Отсюда – гипотеза об авторах элогисте и иеговисте; отсюда – разложение Библии. Для вариаций этого разложения талантов не требуется и, пожалуй, даже, чем их меньше, тем лучше. Так из теории Аструка вышла теория Вельгаузена. В своем последовательном развитии эта теория должна приди к отрицанию существования Иисуса Назаретского, постепенно к этому и приходят. Есть, ведь, начало, служащее уздой и для немецкой фантазии. Это – научный дух эпохи, боящийся сверхъестественного. Идеальный человек Иисус, изображенный в Евангелии, немыслим; значит, его и не было. Но, по-видимому, остается возможность предположить, что был исторический Иисус, идеализированный его последователями и получивший от них ореол чудотворца и даже Бога. Нет, если допустить даже только это, то и тогда получится, что ветхозаветные чаяния и пророчества о мессии оправдались на Иисусе. Получится что-то провиденциальное и сверхъестественное. Этого не может быть: следовательно, этого не было.

Протестантизм при своем возникновении был религиозным, но не научным. Потом он стал научным, но безрелигиозным.

Он неуклонно шел к атеизму. И он, в сущности, пришел к нему. Но пока находится на стадии худшей, чем атеизм – на стадии лицемерия. Вы входите в протестантскую церковь и Вам там читают о бессемянном зачатии Христа, о Его воскресении; вы входите в университетскую аудиторию и порою те же самые пасторы, которых вы слышали в церкви, в роли профессоров сообщат вам, что не было ни бессемянного зачатия, ни воскресения Христа.

Но не думайте, что эти безрелигиозные учителя религии оказали на самом деле много услуг науке о религии. Нет. Без сомнения, развитие этой науки обусловлено изучением существовавших и существующих религиозных форм. Важно было узнать китайскую религию. Иезуит Майрит де Малла перевел китайские летописи на француз-

–50–

ский язык. С религией древних персов нас познакомил впервые француз Анкетиль дю Перрон, переведший авесту на французский язык. Англичанин Кольбрук открыл нам тайны санскрита и вед. Француз Шампольон дал европейцам египетскую грамматику и тем открыл доступ к изучению египетских богов. Где же здесь немцы?

Правда, немец Гротефенд много послужил делу чтения клинообразных писмен, но и памятники семитической письменности были находимы и дешифрованы, главным образом, англичанами и французами. Знаменитая халдейская запись о потопе – английское открытие; памятник Меши, царя моавитского, найден французами и помещается в иудейском кабинете Лувра. Статуя с кодексом Хаммурапи также найдена французской экспедицией и также помещается в Лувре.

Голландцы во главе с Тиле послужили много истории религии. Но, конечно, нельзя вычеркивать и немцев из числа работников, служивших науке о религии. Настоящая статья и не имеет в виду доказывать, что немцы – ничто, но имеет своей задачей обратить внимание на бельгийцев и французов, как на народности, давшие капитальные работы и о религиозных фактах, и об основаниях для веры в религиозные истины.

В речи о Париже пришлось говорить, главным образом, о безрелигиозном изучении религии. Но верующий человек не может смущаться тем, что неверующий изучает веру. Пусть его изучает! Чем внимательнее и добросовестнее он будет изучать факты веры, тем менее он будет склонен истолковывать их легкомысленными гипотезами, доселе циркулирующими в кругу людей, имеющих слабость считать себя образованными *timor primos fecit deos*, жрецы выдумали религию, рубль создал религию (экономический материализм). Эти гипотезы придется отбросить. Придется также отбросить априорную теорию эволюции религий, как несогласующуюся с фактами. Априорные схемы, в которые пытались укладывать религиозные факты с легкой руки разных неверующих ученых, можно с уверенностью сказать, теперь не подходят к фактам. Отсюда, конечно, еще далеко до того, чтобы ученые обратились

–51–

к Библии, как руководственному началу для понимания религиозных явлений. Но отсюда следует важный вывод, что понимание, основанное на Библии, во всяком случае, имеет более прав на существование, чем понимание, противоречащее фактам.

В речи о Брюсселе мы говорили исключительно о деле защиты религиозных истин – об апологетике. Существует мнение, что апологетики не должно быть, что истинность христианства должна выявляться как-то сама собой. Это похоже на то, как если бы кто сказал, что истинность пифагоровой теоремы должна выявляться сама собою и что не должно представлять ее доказательства. Мнение о ненужности апологетики не имеет под собой логической почвы, но оно имеет за собой психологию. Конечно, всякая теория, всякое миросозерцание предполагает собою основания, которые можно систематизировать и предлагать другим. Но против христианской апологетики идут, потому что идут против христианства. Защитников христианства хотят представить нечистоплотными адвокатами, защищающими заведомо неправо дело. Пусть смотрят и так. Не будем смущаться этим. Но все-таки пусть выслушают защиту. В ветхом завете закон не

судил человека, «если прежде не выслушают его и не узнают, что он делает» (Ин.7:51). Этому правила должно держаться и теперь, и всегда. Могут не принимать принципов брюссельских ученых, но не могут их осуждать, не зная их.

Кагаров Е.Г. Прошлое и настоящее египтологии¹⁶⁹⁹ //
Богословский вестник. 1915. Т. 2. № 5. С. 52–83 (2-я
пагин.). (Окончание.)

–52–

VII. Г. Масперо и новейшие раскопки в Египте

Кипучая археологическая работа, которую ведут в настоящее время в Египте все культурные нации Европы и Америки, неразрывно связана с именем гениального французского египтолога Гастона Масперо¹⁷⁰⁰. Gaston Camille Charles Maspero родился 23 июня 1846 г., в Париже, в итальянской семье (родители его происходили из Ломбардии). По окончании гимназического курса поступил в Ecole Normale и стал деятельно изучать египтологию. В 1867 г., когда Масперо шел 21 год, он встретился с Мариэттом, находившимся в ту пору в Париже в качестве заведующего египетским отделом выставки. Мариэтт дал ему для изучения два новооткрытых иероглифических текста, представлявших значительные трудности; но юный ученый менее чем в две недели разобрал и перевел их на французский язык. Опубликование этого перевода обратило на себя внимание ученых. Когда, после смерти Эм. де-Ружэ, зашла речь о замещении его кафедры в Collège de France, совет профессоров, за отказом Шаба и Мариэтта, представил двадцати шестилетнего Масперо на утверждение Министра Народного Просвещения. Но последний, по мотивам, ничего общего с наукой не имеющим¹⁷⁰¹, не утвердил его в этой должности, хотя и разрешил ему читать

–53–

лекции в качестве приват-доцента. В февраля 1874 г. новый министр de Fourtou утвердил Масперо в звании профессора¹⁷⁰². В ноябре 1880 г. Масперо отправляется в Египет во главе археологической экспедиции, снаряженной французским правительством, и основывает в Каире превосходно оборудованный Институт восточной археологии (Institut Français d'archéologie orientale). После смерти Мариэтта (1881), Масперо был приглашен, вместо почившего египтолога, на должность

генерального директора раскопок и древностей Египта. На этом посту он оставался до июня 1886 г. За этот период им произведены были раскопки в самых различных пунктах древнего Египта, раскопки, увенчавшиеся блестящим успехом. Достаточно напомнить, что Масперо открыты были царские мумии в Дейр-эль-бахри, пирамиды в Саккара, храм в Луксор, сфинкс в Гизе и т. д. По возвращении в Париж, Масперо снова отдался профессорской деятельности, но спустя 13 лет, в 1899 г., вернулся в Египет на свой прежний пост. Застав огромную коллекцию Булакского музея в крайнем беспорядке, он организовал перенесение музея из дворца Измаила-паши подле Гизы, в котором древности хранились после низложения хедива, в самый город Каир, где для музея выстроено было роскошное здание по планам марсельского архитектора Дурньона. Здание занимает площадь в 12.000 кв. метр, и обошлось египетскому правительству в пять миллионов франков. С этого времени научная деятельность Масперо принимает столь титанические размеры, что в кратком очерке возможно перечислить только самые важные моменты. Он руководит многочисленными раскопками, выпускает в свете ряд замечательных трудов по египтологии, редактирует многотомный каталог Каирского музея и основывает различные специальные журналы, собирая вокруг себя учеников и сотрудников со всего мира.

Из многочисленных трудов Масперо наиболее замечательны следующие: *Hymne au Nil* (1869); *Des formes de la conjugaison en égyptien* (1871); *Du genre épistol. chez les anciens Egyptiens* (1872); *Les pronoms personnels en égyptien et dans les*

–54–

langues sémitiques (1872); *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique* (Paris 1895 – 1897, три больших тома); *Histoire des peuples de l'Orient* (1-ое изд. 1875; 7-ое изд. 1905); *Etudes de mythologie et d'archéologie égyptiennes* (Paris, 1893 слл.=Bibl. égyptol. I–II и VII–VIII); *L'archéologie égyptienne* (последнее издание вышло в 1907 г.); *Les contes populaires de l'Egypte ancienne* (Paris, 4-ое изд., 1911); *Lectures historiques* (5-ое изд. 1905, рус. пер. СПб., 1892); *L'archéologie égyptienne* (Par. 1884;

нов. изд. 1907); Les mémoires de Sinouhit, (Le Caire. 1906–1908); Sarcophages des époques persane et ptolémaïque I (Каталог Каирского музея, 1908); Causeries d’Egypte I, Paris 1907 (собрание статей и рецензий); Egypte (Histoire générale de l’art, 1912; нем. пер. Gesch. d. Kunst in Aegypten, Stuttg. 1913; это богато иллюстрированное сочинение замечательно тем, что здесь впервые история египетского искусства рассматривается как развитие местных типов и стилей); Ruines et paysages d’Egypte (Par. 1910, нов. изд. 1914) и мн. др. Кроме того, под редакцией Масперо выходят Annales du Service des Antiquités de l’Egypte (с 1900), Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l’archéologie égyptienne et assyrienne, Billiothèque égyptologique и монументальной Catalogue général des antiquités égyptiennes du musée du Caire, в котором каждый том посвящен особому отделу археологии и составлен соответствующим специалистом: ученые самых различных стран принимают участие в составлении этого Каталога, насчитывающего теперь уже несколько десятков томов. В. фон-Биссинг взял на себя обработку металлических, каменных и фаянсовых сосудов, В. Шпигельберг – демотических надписей и папирусов, Стржиговский (J. Strzygowsky) – произведений коптского искусства, Бенедит (G. Bénédite) – туалетных принадлежностей, Эдгар (Edgar) – греческих древностей, Эллиот Смит (G. Elliot Smith) – царских мумий, Морэ (Moret) – саркофагов от бубастидской эпохи до сансской, Готье (Gauthier) – человекообразных гробов жрецов и т. д.

Французская наука прочно обосновалась в самом Египте. Здесь мы находим целый ряд учреждений, принадлежащих французскому правительству; из них особенно выделяется основанный в 1880 г. Институт восточной археологии (Institut d’Archéologie Orientale), во главе которого

–55–

стоят Пьер Лако (P. Lacan) и Эмиль Шассина (Chassinat). Согласно последней англо-французской конвенции, управление археологическими музеями и заведывание всеми раскопками в Египте предоставлено французам, и, хотя Service des Antiquités есть учреждение египетское, но председателем его и, вместе с

тем, директором Каирского музея всегда состоит французский ученый. За Мариэтом (см. выше гл. IV) следовал Масперо (1881–1886), затем Гребо (Grébaut 1886–1892), далее Де Морган (1892–1897)¹⁷⁰³, потом Виктор Лорэ (Loret, один из лучших учеников Масперо, ныне проф. Лионского университета, 1897–1899) и, наконец, снова Масперо (до настоящего времени). Но среди лиц, служащих в Service des Antiquités, можно встретить представителей самых различных наций. Наряду с французскими учеными, как, например, Pierre Lacaue, Georges Legrain, Daressy, Lefèbvre и др., главным хранителем Каирского музея состоит с 1873 г. немец Эмиль Бругш-паша (брат знаменитого египтолога Генриха Бругша); должность второго хранителя принадлежит туземному египтологу Ахмеду Камал-бею; а среди других лиц, состоящих в распоряжении Service des Antiquités, встречаются англичане: Quibell, Edgar, Weigall и др. В то время как Масперо сосредоточил свое внимание главным образом на раскопках в Саккара¹⁷⁰⁴, а Жорж Легрэн в продолжение уже многих лет с блестящим успехом работает в Фивах над знаменитым храмом Амона в Карнаке, где он в 1903–1906 г.г. откопал 750 статуй и стел и около 17000 бронзовых предметов, остальные члены Service des Antiquités производят археологические изыскания в других местностях Египта, обогащая науку массою нового материала. Благодаря стараниям Service des Antiquités дело охраны памятников старины в Египте поставлено образцово. И если это учреждение не имело возможности предотвратить гибели замечательных храмов в Нубии, затопленных поднявшимися вследствие сооружения Ассуанской плотины

–56–

водами Нила, то оно прилагает все старания к тому, чтобы сфотографировать, пока еще не поздно, памятники и укрепить их в местности еще только угрожаемой¹⁷⁰⁵. К 1913 г. важнейшие работы в этом направлении, производившиеся под руководством Масперо и Барсанти целым рядом французских, немецких и английских ученых, были уже закончены (См. *Les temples immergés de la Nubie. Rapports relatifs à la consolidation des temples par G. Maspero. Le-Caire*).

Представители французских ученых учреждений также деятельно производят археологические изыскания на почве древнего Египта. Так, Institut français d'archéologie orientale ведет систематические раскопки в Абу Роаше, в Бауи (в Верхнем Египте), где Жан Кледа (Clédat) открыл развалины древнего коптского монастыря с замечательными фресками, в Эль-Катта (в Дельте)¹⁷⁰⁶ и т. д. Французской школой в Афинах командированы были Жугэ (Jouguet) и Лефевр (Lefebvre). На средства Музея Гиме (Musée Guimet) французский ученый Gayet производил разведки в 1896–1905 г.г. в древней Антиное, некогда великолепном городе, основанном Адрианом на месте египетского города Беса и названном по имени императорского любимца Антиноя¹⁷⁰⁷.

Успехи французских раскопок в Египте¹⁷⁰⁸ возбудили
–57–

соревнование нации, которая никогда не отставала от других на поприще исследования Востока. Англичане вспомнили, что они до сих пор почти совершенно не принимали участия в археологических изысканиях на почве древнего Египта, что их представитель египтологии Самюэль Берч ни разу даже не был в этой стран¹⁷⁰⁹. И вот, весной 1883 г. в Лондоне основывается общество Egypt Exploration Fund, издающее с 1892 г. ежегодные отчеты (Archaeological Reports) о раскопках в долине Нила. Общество вначале сосредоточило свою деятельность на области Дельты, а впоследствии перенесло ее в другие части Египта. Из археологов, производящих археологические изыскания по поручению Egypt Exploration Fund, особенно выдаются англичане Флиндерс Петри и Холл (H. R. Hall), швейцарец Навил и др.

Вильям Мэтью Флиндерс Петри (Flinders Petrie) родился 3 июня 1853 г. в Чарлтоне близ Лондона; матерью его была дочь известного исследователя Австралии капитана Мэтью Флиндерса. В 1880–1882 гг. совершил свое первое путешествие по Египту, где ему удалось, между прочим, открыть греческий город Навкратиду. Возникшее в 1883 г. общество Egypt Exploration Fund поручило ему в 1885 и последующих годах руководить раскопками в Египте. Но через несколько лет, не

поладив с этим обществом, он вышел из его состава и организовал другое общество: Egyptian Researches Account. С тех пор Петри ведет систематические раскопки в самых различных пунктах Египта: я перечисляю их ниже в хронологическом порядке (годы в скобках отмечают время появления отчетов о раскопках): Гизе (1883), Танис (I, 1885; II, 1887), Навкратида (I, 1886), Гавара (1889), Кахун (1890), Иллахун (1891), Медум (1892), Телль эль-Амарна (1895), Копт (1896), Негадэ (1896), Фивы (1897), Дешаше

–58–

(1897), Дендера (1900), Диосполь (1901)., Абидос (I 1902, I 1904), Ehnasya (1904), Синай (1906), Гизе и Рифе (1907) Athribis (1908), Курнэ (1909), Мемфис I (1909), Медум и Мемфис III (1910), Мемфис IV (1911) и т. д. Все эти раскопки сопровождались поразительным успехом и, в связи с многочисленными историческими трудами, доставили ему звание члена Лондонского Королевского, Общества и Британской Академии Наук (Fellow of the Royal Society and of the British Academy). С 1892 г. – профессор египтологии в University-College в Лондоне. Из других печатных трудов Флиндерса Петри можно назвать: Season in Egypt (1888), Racial Portraits (около двухсот фотографий с египетских памятников, 1888), Hist Scarabs (1889), Ten years' digging in Egypt: 1881–1891 (1893); History of Egypt (I т. – до XVI-ой династии, 4-ое изд. 1899; II т. – история XVII-ой и XVIII-ой династий, 3-ье изд. 1899; III т. – история XIX-ой – XXX династий, 1905); Egyptian Tales (1895); Egyptian Decorative Art (1895); Religion and Conscience in Ancient Egypt (1898); Syria and Egypt from the Tel El Amarna letters (1898); Hyksos and Israelite Cities (1906); Religion of Ancient Egypt (1907); The Arts and Crafts of anc. Egypt (1909; фр. пер. Жана Капара, Брюссель 1912) Egypt and Israel (1911), The Formation of the Alphabet (1912) и нек. др. Талантливость изложения, занимательность сюжетов, склонность к самым смелым гипотезам и параллелям составляют отличительные черты этих работ.

Я назвал выше имена *Навиля* и *Дэвиса*, как двух археологов, принимающих особенно деятельное участие в

работах Egypt Exploration Fund. Первый начал копать еще в 1884 г. в области Восточной Дельты, где открыл древний Пифом. Потом (в 1887 г.) он обращается к Бельбенсу, Самануде (древн. Себеннит) и Абусиру (древн. Бусирис); в 1888–1889 исследует остатки Бубаста (в Нижнем Египте, в 3 милях к северу от Бельбенса); в 1891 г. производить раскопки на месте древн. Ираклеополя – Хененсу, в 1892 году работает в области древн. Мендеса, где открыл остатки храма времен Рамсеса II и сансской эпохи, кладбище священных баранов, а также в Ермополе малом, Леонтополе и т. д. В последнее время он сосредоточил свое внимание на раскопках в

–59–

Дейр-эль-бахри, где обнаружил храм, выстроенный фараоном Ментухотепом (XI-ой дин.) для своего заупокойного культа (Ed. Naville, *The XI-th dynasty Temple at Deir e Bahari*, Lond. 1910); в этой же местности Навилль раньше исследовал замечательный храм царицы Хатшепсут; результаты этих исследований опубликованы им в шеститомном труде *The Temple of Deir el Bahari* (Lond. 1894–1908). С 1911 г. Egypt Exploration Fund копает в Абидосе. – Другой видный представитель этого ученого учреждения, N. de G. Davies известен своими раскопками, предпринятыми в самое последнее время в Deir-el-Gebrawi и в Телль-Амарне; особенно интересны гробницы вельмож и жрецов в Амарне с изображениями и текстами, проливающими свет на загадочную личность царя-реформатора Аменхотепа IV (Ехнатона).

Мы видели, что вью 1894 г. Флиндерс Петри основал новое археологическое общество: *Egyptian Researches Account*, которое в 1905 г. переименовано было в *British School of Archaeology in Egypt*. В последние годы оно публикует результаты изысканий Джона Гарстанга, профессора Ливерпульского университета, А. St. G. Caulfield'a и г-жи Маргариты Мюррэй (Murray) в Абидосе и его окрестностях, а также издает саккараские мастаба (г-жа Мюррэй и г-жа Тильда Петри); но главой и душой общества является, конечно, неумолимый Фл. Петри (работы последнего перечислены выше).

Крупные английские университеты также начинают предпринимать раскопки в Египте. Так, с 1910 г., по поручению Ливерпульского университета, Джон Гарстанг (Garstang) ежегодно копает в Абидосе, Судане, Мероэ, Оксфордский университет снаряжает с 1910 г. археологические экспедиции в Нубию, главным образом, с целью изучения памятников византийской эпохи. Бюдж (Budge), по поручению Британского музея, занимается в течение целого ряда кампаний исследованием Судана и его памятников. Даже частные лица и любители из английской аристократии предпринимают на свой счет археологические раскопки, иногда увенчивающиеся полным успехом. Так, граф Карнарвон (the Earl of Carnarvon) в течение пяти лет (1907–1911) копал в Фивах, леди Вильям Сесиль – в Ассуане, Дон

–60–

Ковингтон – в местности, лежащей на юге от сфинкса Гизе и т. д.

Франция и Англия давно уже стали во главе той дружной археологической работы, которая ведется в настоящее время в Египте. В последние годы к этим двум великим нациям присоединились немцы и американцы. Первые основали в Каире в 1907 г. особый египтологический институт (Kais. Deutsch. Institut für ägyptische Altertumskunde), директором которого состоит Людвиг Борхардт (Borchardt), один из талантливейших учеников Эрмана. Он родился в Берлине 5 октября 1863 г.; высшее образование получил в Технологическом Институте (Technische Hochschule) в Шарлоттенбурге и лишь впоследствии обратился к египтологии.

По поручению Германского Общества изучения Востока (Deutsche Orientgesellschaft), Борхардт предпринял ряд раскопок в Египте. Первая кампания 1901–1902 г. ознаменовалась открытием в Абусире знаменитого греческого папируса Тимофея IV века до Рождества Христова. Кампания 1903–1904 г. посвящена была исследованию заупокойного храма фараона Ниусерра; это исследование оказалось важным в том отношении, что пролило свет на историю архитектурных и инженерных приемов Египта, в частности, на эволюцию форм

колонны и капители и на способ установки монолитных (т. е. высеченных из цельного камня) обелисков. Результаты раскопок опубликованы Борхардтом (на счет барона фон Биссинга) в труде: *Das Re-Heiligtum des Königs Ne-woser-re, I. Der Bau* (Berl., 1905) и в сочинении: *Das Grabdenkmal des Königs Ne-user-re* (Lpz., 1907). В 1907 г. Борхардтом исследованы в Абусире заупокойные храмы двух древнейших фараонов V-ой династии: Нофериркара и Сахура в Абусире (L. Borchardt. *Das Grabdenkmal des Königs Nefer-ir-ke-re*, Lpz. 1909; *Das Grabdenkmal des Königs Sahu-re*. Lpz., 1910). Открытие заупокойного храма царя Сахура дало нам возможность познакомиться с нормальным типом храмовых сооружений Древнего царства. Покончив с замечательными памятниками Абусира, немецкое Общество востоковедения обратилось к изучению развалин Телль-эль-Амарны, резиденции фараона – реформатора Аменхотепа IV¹⁷¹⁰.

–61–

Проф. Штейндорф копал по поручению Лейпцигского университета в течение нескольких кампаний в окрестностях Гизе. Проф. Юнкер с 1910 г. ведет раскопки в некрополе Тура (изд. в 1912 г.) и изучает мастаба в Гизе по поручению Венской Академии Наук¹⁷¹¹.

Во главе американской археологической экспедиции стоит делегат Калифорнийского университета *George A. Reisner*, имя которого известно и большой публике, так как в нем многовековая тайна сфинкса нашла, наконец, своего Эдипа. *Reisner* производит раскопки на средства г-жи *Hearst*, в честь которой назван найденный им медицинский папирус, изданный в 1905 г. (*G.A.Reisner. The Hearst Medical Papyrus*. Lpz., 1905). Посвятив себя изучению, главным образом, древнейших некрополей, он ведет раскопки с поразительной тщательностью и осторожностью: его последние открытия в Нага-эд-Дер в Верхнем Египте дали богатый материал для антропометрических исследований, подтвердивших предположение о расовом единстве египтян доисторических и исторических (*G. A. Reisner, The Early Dynastic Cemetery of Naga-ed-Dêr*. Lpz., 1908; II том обработан *Arth. Mace*. Lpz., 1909).

Нью-Йоркская археологическая экспедиция работала в Фивах, где ей удалось обнаружить дворец, выстроенный Александром III для любимой супруги, царицы Ти́и, а также в оазисе El Charge и в других местах.

Пенсильванский университет (в лице Maciver'a и C.L.Wolley) производит изыскания в Нубии, где найдено множество памятников мероитской культуры; до 1911 г. издано было уже восемь томов отчета.

В 1906 слл. гг. в Нубию был командирован Чикагским университетом проф. Бристэд, изучавший и сфотографировавший важнейшие памятники и надписи как в

–62–

верхней Нубии (между Ассуаном и Wadi Halfa), так и в малодоступной Суданской.

Наконец, большие услуги оказывают археологи Египта раскопки, снаряжаемые частными лицами. Американский меценат Теодор Дэвис (Theodore M. Davis) принялся недавно за исследование фиванских царских гробниц. Им открыта была роскошная могила нетитулованных родителей царицы Ти́и, – Юя и Туя (опубликована J.E. Quibell'ем и Th. M. Davis'ом в 1907–1908 гг.). При дальнейших раскопках Дэвису посчастливилось найти гробницу самой царицы Ти́и, в которой покоилась мумия знаменитого религиозного реформатора на троне фараонов, Аменхотепа IV. Она была подвергнута специальному медицинскому исследованию, показавшему, что царь-фанатик страдал падучей болезнью. Гробница царицы Ти́и опубликована Дэвисом в 1910 г.

Что касается России, то интересы нашей науки были главным образом обращены на изучение тех стран, которые доступны русским ученым в большей степени, нежели другим исследователям (Китай, Кавказ, Средняя Азия)¹⁷¹². Вот почему в археологических изысканиях на почве древнего Египта наше отечество никогда не принимало особенно деятельного участия. Впрочем, во время своих неоднократных поездок в Нильскую долину, наш знаменитый египтолог Владимир Семенович Голенищев не раз приступал к самостоятельным исследованиям различных памятников, списывал надписи и graffiti, срисовывал

изображения, снимал фотографии и планы и производил археологические разведки. Так, зимой 1884–1885 г. он предпринял поездку в аравийскую пустыню, в Уади Хаммамат, со времени путешествия Лепсиуса (1845) не посещавшийся ни одним египтологом, и проверил там все надписи (см. его статью: «Эпиграфические результаты поездки в Уади Хаммамат», помещенную в «Записках Восточного Отделения Императорского Русского Археолог. Общества». II, 1887, с. 64–79). Зимой 1888–1889 г. В.С. Голенищев предпринял большое путешествие по Египту: он совершил поездку по Нилу в Верх-

–63–

ний Египет, посетил Телль эль-Амарну, Сиут, Ахмим, Луксор, Эдфу, аравийскую пустыню (гор. Вероники и др.), Элефантину, Ассуан, Каир, Фаюм и т. д. Наиболее ценным результатом этой поездки была находка надписи персидского царя Дария I. (См. его статью Археологические результаты путешествия по Египту зимой 1888–1889 г. в «Записках Вост. Отд. Импер. Русск. Арх. Общ. V, 1890, 1 слл.). О других трудах В.С.Голенищева (не археологического содержания) сказано будет в следующей главе.

VII. Разработка египтологии в Англии, Италии, Голландии, Дании, Швеции, Норвегии, Америке и России в конце XIX-го и начале XX-го столетий

Фактический материал, накопившийся за последние тридцать лет благодаря неустанной археологической деятельности на почве древнего Египта, дал возможность глубже заглянуть в сущность египетской культуры, раскрыть историю и внутренней строй языка, разобраться среди бесконечного разнообразия явлений государственной, религиозной, литературной жизни Египта. Мы видели, на какую почти недостижимую высоту подняла изучение всех этих вопросов египтологическая школа Эрмана и блестящие раскопки Масперо. Нам предстоит теперь познакомиться в общих чертах с успехами, сделанными нашей наукой в конце XIX и начале XX в. в Англии, Италии и других странах Европы, а также в Америке и России.

Англия. Преемником Лепаж-Ренуфа в Британском музее является Бюдж (E.A. Wallis Budge). С 1877 по 1905 г. он четыре раза был посылаем правительством в Судан для производства археологических изысканий; подробное описание этих поездок в повествовательной форме дано им в труде *The Egyptian Sudan, its History and Monuments* (I–II, bond. 1907), украшенном многочисленными иллюстрациями. Бюдж составил список всех дошедших до нас имен фараонов, ценное дополнение к совершенно устаревшему списку Лепсиуса (Budge. *The Book of the Kings of Egypt*, I–II. Lond., 1908) и издал фототипическим способом рукописи (о Св. вмч. Мине Египтянине), дающие нам

–64–

представление о нубийском языке за 1000 лет до нашего времени (*Texts relating to Saint Mena of Egypt and Canons of Nicaea*. Lond., 1909). Ему же принадлежат издание папирусов «Книги Мертвых», иероглифического словаря к фиванской редакции этого памятника (1911), *Летописей нубийских царей* (1912). Его научные интересы особенно сильно привлекает религия Египта, которой он посвятил ряд работ, не всегда, впрочем, имеющих научное значение: *The Egyptian Magic*, (1901) *The Gods of the Egyptians*. I–II (1904); *The Egyptian Heaven and Hell*. I–III (1906); *The Liturgy of Funerary Offerings* (1909); *Osiris and the Egyptian Resurrection*. I–II (1912); *Legends of the Gods* (1912). Он является также автором нескольких учебных книг по египетской грамматике: *The Egyptian Language, First Steps in Egyptian* и т. д.

Но значение Бюджа в науке покоится, в сущности говоря, на его археологической деятельности и на изданиях папирусов. Большинство других его работ не отличается необходимой тщательностью и осторожностью выводов, обнаруживая склонность автора к фантастическим идеям и построениям. Выдающимися, точными, беспристрастными и умелыми исследователями являются в Англии лишь Гриффит и Гардинер.

Гриффит (F.L. Griffith) – один из лучших знатоков демотической литературы. Он составил превосходный каталог демотических папирусов одной частной английской коллекции,

каталог, заключающий в себе не только репродукцию текстов, но транскрипцию, перевод и ценное приложение (*Catalogue of Demotic Papyri in the John Rylands Library. Manchester, 1909*). Он же издал (совместно с Герб. Томпсоном) демотические папирусы Лондона и Лейдена (1909). Другую специальную область его занятий составляют загадочные мероитские надписи, в которых ему удалось несколько разобраться: он открыл значение трех мероитских букв и установил 12 соответствий с эфиопскими иероглифами (*Karanög. The Meroitic Inscriptions of Shablûl and Karanög. 1911; Meroitic Inscriptions. I–II, 1911–1912*).

Alan Henderson Gardiner, профессор египтологии в Манчестерском Университете, занимается, главным образом, изучением иератических папирусов. Он много способствовал правильному пониманию текста «Приключений ца-

–65–

редворца Синухета» (*S.-Ber. Preuss. Akad. 1907, 142; Die Erzählung des Sinuhe. 1909*), дал полное издание одного лейденского папируса (*The Admonitions of an Egyptian Sage from a Hieratic Papyrus in Leiden. 1909*), заключающего в себе наставления мудреца Ипувера неопытному царю, – своего рода политический трактат (прежние ученые видели в этом памятнике сборник пророчеств и откровений), издал литературные тексты Нового царства: папирус Anastasi I¹⁷¹³ Британского музея и берлинский папирус Кёллера (*Egyptian Hieratic Texts: I. Literary Texts of the New Kingdom. Part 1. The Pap. Anastasi and the Pap. Koller. 1911*), надпись в гробнице Меса в Саккара, важную для выяснения поземельных отношений и судебной процедуры в Египте (в *Untersuch. z. Gesch. Aeg. IV, 3:1905*) и др.

Гардинер много трудится и на поприще грамматики: ему удалось добыть в этой области не мало новых ценных научных фактов. Так, например, он первый открыл в египетском языке вспомогательный глагол *pʾj*, употреблявшийся во все времена жизни языка для усиления прошедшего времени, особенно в отрицательных предложениях (*Zeitschr. f ägypt. Sprache. XLV, 73; срв. Erman. Aegypt. Gramm. 1911³, § 361*).

Работы английских и американских ученых пробудили интерес к Египту в самых широких кругах английского общества; увлеченные поразительными успехами науки во второй половине XIX-го в., англичанки также обратились к изучению египтологии. Г-жа Маргарита *Мюррэй* напечатала несколько вполне научных работ: *Index of Names and Titles of the Old Kingdom* (1908), *The Tomb of two Brothers* (гробница двух братьев в Дейр Рифе); а Ganet R. *Buttles* составила историю египетских цариц, царевен и принцесс (*The Queens of Egypt*. 1908).

Италия. Не останавливаясь на деятельности о. *Унгарелли* (Barnabita Ungarelli), автора труда о римских обелисках (1842) и *P.K. Оркурти* (Pier Camillo Orcurti), составителя иллюстрированного каталога египетских древностей Туринского музея (1852), я прямо обращаюсь к проф. Франческо *Росси* (Rossi), этому типичному представителю старой школы в египтологии. Его грамматика египетского языка (Турин,

—66—

1901 – переработка изданной им в 1877 г. книги) не обнаруживает никаких следов знакомства с новейшими трудами в данной области; напрасно стали бы мы искать здесь указаний на отдельные периоды и наречия; вопрос о типах египетского глагола всецело разрешается в духе старой школы; синтаксис совершенно отсутствует. Услугу науке Росси оказал не столько своими теоретическими разысканиями, сколько изданием папирусов Туринского Музея (в сотрудничестве с W. Pleyte. 1869–1876).

Из учеников Росси выдаются Леви и Скиапарелли.

Симеоне *Леви* (Levi) известен, как составитель большого иероглифо-коптско-еврейского словаря, за который ему в 1886 г. присуждена была большая премия Королевской Accademia dei Lincei. Ему же принадлежат таблицы иератических знаков с указанием соответствующих им иероглифов и звукового значения (1880).

Эрнесто *Скиапарелли* (Schiaparelli), профессор египтологии в Туринском университете снискал себе почетное имя в науке благодаря труду *Il libro dei funerali degli antichi egiziani*. Torino,

1880–1882, за который он, подобно Леви, получил в 1887 г. большую премию от Академии dei Lincei. Он руководил также раскопками в Египте по поручению своего правительства и открыл, между прочим, гробницу эфантинского номарха Хирхуфа.

В августе 1907 г. скончался *Р.В.Ланцоне* (Lanzone), автор известного Миологического словаря: *Dizionario di mitologia egizia*. Подобно Росси, Ланцоне был типичным представителем старой египетской школы. Словарь его распадается на две части: литографированный текст на 1312 стр. и альбом из 408 таблиц. Текст не отличается ни тщательностью, ни научностью, изображения страдают неполнотой. Из других трудов Ланцоне заслуживают упоминания: *Le domicile des Esprits* (1879) и *Les papyrus du lac Moeris, réunis et reproduits en facsimile et accompagnés d'un texte explicatif* (1896).

В феврале 1909 г. не стало другого итальянского египтолога, проф. Асторре *Пеллегрини* (Pellegrini). Он известен, главным образом, двумя работами: о Палермском камне (1896) и о II-ой Книге вздохов: транскрипция и перевод иератического погребального папируса (1904).

–67–

Наконец, я позволю себе упомянуть еще о двух итальянских ученых: Джованни *Кминек-Сцедло* (Kminek-Szedlo), составившего теперь уже устаревшее руководство к изучению иероглифической грамматики (*Saggio filologico per l'apprendimento della lingua e scrittura egiziana e la interpretazione delle iscrizioni geroglifiche che se leggono sui monumenti del Museo civico di Bologna* (1877), и молодого египтолога Джулио *Фарина*, недавно выпустившего в свет изящную, миниатюрную грамматику египетского языка, составленную по книгам Эрмана и Зете. (*Grammatica della lingua egiziana antica in caratteri geroglifici compilata da G.Farina. Milano, 1910* – из серии *Manuali Hoepli*). Ему же принадлежат ежегодные отчеты о новейших успехах египтологии в журнале: *Rivista degli studi orientali. Roma* (1908 след.).

Что касается Швейцарии, то эта страна обладает выдающимся египтологом в лице Эдуарда *Навиля* (Naville),

ученика Лепсиуса (проживает в Malagny близ Женевы). О его раскопках в Египте я уже имел случай говорить выше. Из печатных работ его можно назвать здесь: *The Store – city of Pithom and the Route of the Exodus* 1884 и другие публикации в *Egypt Exploration Fund*; он дал лучшее в настоящее время критическое издание Книги мертвых (*Das ägyptische Totenbuch I–II* (1886), опубликовал ряд папирусов Книги мертвых, найденных в гробницах родителей царицы Ти (1908) и в других царских гробницах (*Pap. funér. de la XXI. Dyn. Le pap. hiérog. de Kamara et le pap. hiérat. de Nesikhonsu du Musée du Caire*, 1912) и т. д. Весьма интересна его *Religion des anciens Egyptiens* (1907) и статьи в *Revue de l'hist. des religions* и других журналах.

Из молодых швейцарских ученых выдаются *Montet* и *Devaud*.

В Голландии первым выдающимся египтологом был *Леemannс* (*Leemanns*), дебютировавший своим письмом к Сальволини (*Lettre à Mr. Salvolini sur les monuments égyptiens etc.* Leiden, 1838). Он оказал неоцененную услугу науке опубликованием египетских древностей Лейденского музея с текстом на голландском и французском языках (*Ägyptische Monumenten van het Nederlandsche Museum van Oudheden te Leiden, uitgegeven... door C. Leemanns*). Томы этого монументального и роскошного издания появлялись периодически в течение многих десятилетий.

–68–

Другим видным представителем египтологии в Голландии является Вильям *Плейте* (*Pleyte*), издатель *Etudes égyptologiques*. 1866 сл.; он положил основание иератическому печатному шрифту, издал, совместно с Росси, папирусы Туринского музея. Ему принадлежат, кроме того, следующие труды: *Religion des Pré-Israélites: Recherches sur le dieu Sêth* (Utrecht, 1862); *Les pap. Rollin de la bibliothèque impér. de Paris, publiés et commentés* (1868), *Chapitres supplémentaires du Livre des morts* (Leid. 1881–82); *Over 3 handschriften op papyrus bekend onder de titels van Pap. du lac Moeris, du Fayoum et du Labyrinthe* (1884); *Suten-Xeft, le Livre Royal, pap. démotique* Insinger (1899, совместно с P. Boesser'ом); *Pap. démot. Insinger, Supplém. à 1'*

éd. publiée sous le titre de *Souten Xeft*, le Livre Royal (1905, совместно с А. Holwerda).

К более молодому поколению принадлежит Бусер. (Р.А.А. Boeser), составитель описания египетских древностей Нидерландского Rijksmuseum van Oudheden в Лейдене (1909 сл.), а также А.Е.Г. Holwerda и I.H. Holwerda.

Дания. Из современных датских египтологов выдаются академик Ганс Ланге и Вольдемар Шмидт. Ганс О. Ланге (H.O. Lange) родился 13 октября 1863 г. в Aarhus (Ютландия) в купеческой семье; по окончании гимназии в родном городке, изучал классическую филологию и египтологию в Копенгагенском университете, в 1882 г. назначен библиотекарем этого университета, в 1901 г. – директором Королевской библиотеки в Копенгагене. Он издал совместно с Г. Шэфером *Grab. – und Denksteine des mittleren Reichs*. Berlin, 1907 и дал самостоятельный критический очерк египетской религии в коллективном труде Шантепи де ля Соссэя (*Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch d. Religionsgeschichte*. Tübingen, 1905, изд. 3-е), имеющемуся и в русском переводе.

Вальдемару Шмидту (Schmidt) принадлежит роскошное издание египетских древностей из собрания Якобсена в Копенгагене (*Ny Carlsberg Glyptothek*); из других его публикаций важны: *Textes hiéroglyphiques inscrits sur pierre, tirés au musée de Copenhague* (1879), *Graesk-aegyptiske Statuetzter og iignende i Nationalmuseuins Antiksamling* (Kjöbenhavn, 1911) и

–69–

др. Ему принадлежит также История Ассирии и Египта по исследованиям нового времени на датском яз.: *Assyriens og Aegyptens gamle historie efter den nyere tids forskninger*, I–II (1872–1877).

К более молодому поколению принадлежит датский ученый Мадсен (Madsen).

Из шведских египтологов выдается стокгольмский профессор Карл Пиль (Piehl), напечатавший, кроме множества статей в специальных журналах, еще: *Dictionnaire du papyrus Harris* № 1 (Upsala, 1882), *Inscriptions hiéroglyphiques recueillies en Europe et en Egypte* (Stockholm, 1886–1888) и др.¹⁷¹⁴

Норвегия может справедливо гордиться ныне уже покойным профессором университета в Христиании, Либлейном. Иенс Даниэль Каролус *Либлейн* (Lieblein) родился в 1827 г. Он занимался преимущественно изучением генеалогии египетских родов (Dictionnaire des noms hiéroglyphiques en ordre généalogique et alphabétique 1871–1892; анастатическое издание, 1910) и египетской хронологии (Aeg. Chronologie. Christiania, 1863; Recherches sur la chronologie égyptienne. 1873). Из других трудов его замечательны: Die ägypt. Denkmaler in St. Petersburg, Helsingfors. Upsala und Copenhagen, 1873); Index alphabétique de tous les mots contenus dans le livre des morts (Paris, 1875); Gammelaegyptisk religion populaert fremstillet (Christiania, 1883–85); Le livre égypt. que mon nom fleurisse. (1895); Recherches sur l'histoire et la civilisation de l'ancienne Egypte (1910 сл.).

Из учеников Либлейна выделяется *В. Швенке*, автор монографии об Амон-Ра (1904).

Америка. Выше я уже имел случай говорить об археологической деятельности выдающегося американского египтолога Джемса Генри *Бристэда*. Он родился 27 августа 1865 г. в Рокфорде (шт. Иллинойс), слушал лекции в Yale University в Чикаго и в Берлинском университете, где и защищал диссертацию: De hymnis in solem sub Amenophide IV. conceptis (Berol., 1894). В настоящее время он занимает кафедру египтологии в Чикагском университете.

–70–

Бристэд является в своей научно-литературной деятельности, главным образом, историком. Он написал прекрасный иллюстрированный очерк египетской истории, охватывающий не только внешнюю политику фараонов, но и культурную, социальную и религиозную жизнь страны (History of Egypt. London, 1906; переведено на нем. яз. Г. Ранке, 1912 г.; сокращенное издание без рисунков: History of the Ancient Egyptians. New York, 1908¹⁷¹⁵). Его исследование о битве у Кадеша, в которой войска Рамсеса II Мериамона столкнулись с силами хеттов и их союзников, проливает новый свет на стратегические и тактические подробности этого сражения (The Battle of Kadesh. 1904). Бристэд оказал неоцененные услуги

историкам, не знающим египетского языка, переводя на английский язык все важные в историческом отношении надписи с древнейших времен до персидской эпохи (Ancient Records of Egypt. I–V. Chicago, 1906 сл.). Он первый прочел имя Авраама в иероглифическом списке покоренных сирийских племен (22 дин.). Из других трудов Бристэда заслуживают упоминания: A New Chapter in the Life of Thotmes III (в Untersuchungen z. Gesch. Aegyptens, 1900); Development of Religion and Thought in Ancient Egypt (1912) и др.

Другим представителем американской египтологии является филадельфийский ученый *В. Макс Мюллер* (W. Max Müller). Важнейшие труды его: Asien und Europa (1893); Die Liebespoesie der alten Aegypter (1899); Der Bündnisvertrag Ramses II und Chethiterkonigs (1901); Egyptological Researches. I–II (1906–1909); Die Palästinaliste Thutmosis' III (1907) и т. д.¹⁷¹⁶

Из других американских египтологов выдаются *Lythgoe, Winlock, Arthur Mace*, г-жа *Bausom*.

В России наиболее выдающимися египтологами являются в настоящее время О.Э. Лемм, В.С. Голенищев и Б.А. Тураев¹⁷¹⁷. Смерть преждевременно похитила профессора

–71–

Петроградской Духовной Академии *В.В. Болотова* (1 янв. 1854–5 апр. 1900), замечательного, глубокого знатока христианского Египта; сын сельского дьячка, он еще в семинарии поражал всех своими необыкновенными познаниями в древнееврейском языке. Впоследствии он изучил языки коптский, эфиопский, армянский, официально занимая кафедру церковной истории в Академии (с 1885 г.). «Разносторонняя ученая деятельность, неутомимое служение науке и церкви были для покойного целью жизни, источником наслаждений, они всецело захватывали его до забвения житейских удобств, до пренебрежения здоровьем»¹⁷¹⁸.

Оск. Эд. Лемм (род. 5 сент. 1856 г.) известен, как выдающийся коптовед (биография и ученые труды его приведены в Биографическом Словаре профессоров и преподавателей С.-Петербургского университета. I, 1896, с. 389 сл.).

Владим. Сем. *Голенищев* (род. в 1856 г.) известен своими трудами: *Die Metternichstele*. Lpz., 1877 (editio princeps); *Sur un ancien conte égyptien*. 1882; *Sur un ancien chapitre du Livre des Morts*. 1880; *Le pap. 1115 de l'Ermitage Impér.* (Rec. des travaux XXVIII, 1906); *Le conte du Naufragé* (Riblioth. d'étud. 1912). *Les pap. hiérat. 1115, 1116A et 1116B de l' Ermitage Impérial*, 1913. Но особенно прославила имя В.С. Голенищева собранная им замечательная, всемирно известная коллекция египетских древностей, приобретенная несколько лет тому назад в государственную собственность и составляющая жемчужину Московского музея имени Императора Александра III¹⁷¹⁹.

–72–

Ему принадлежит также превосходный каталог коллекции Эрмитажа.

Профессор Петроградского университета Бор. Александр. *Тураев* родился в 1868 г. Его интерес к древнему Востоку пробудился еще на гимназической скамье, под влиянием курса Священной Истории Ветхого Завета. По окончании Виленской I-ой гимназии он поступил на историко-филологический факультет С.-Петербургского (ныне Петроградского) университета, где специально занимался египтологией у О.Э. Лемма. В 1891 г., по окончании курса, был командирован за границу, где работал в музеях Берлина, Парижа и Лондона и слушал лекции Эрмана, Штейндорфа, Лемана-Гаупта (ныне Ливерпульского профессора, тогда еще просто Гаупта), Шрадера, Винклера, Масперо. В Британском музее определилась тема его магистерской диссертации (египетский бог Тот), так как им найден был чрезвычайно важный неизданный гимн этому божеству. По возвращении в Россию, с 1896 г. Б.А. Тураев стал читать лекции в качестве приват-доцента; в 1898 г. получил степень магистра всеобщей истории.

Б.А. Тураеву принадлежит весьма большое количество исследований в самых различных областях египтологии: он в одинаковой степени интересуется и иероглифическими памятниками, и иератическими и демотическими папирусами, и языками коптским и эфиопским, и египетской религией, и историей древнего Востока. Он описал египетские памятники

почти во всех Российских музеях и собраниях. В настоящее время он издает египетские древности Музея изящных искусств имени Императора Александра III в Москве (в 1913 г. вышел в свет уже четвертый выпуск «Памятников» этого Музея¹⁷²⁰). Но самой крупной печатной работой Б.А. Тураева является его диссертация: «Бог Тот. Опыт исследования в области истории древнеегипетской культуры» (Записки историко-филологического факультета Императорского С.-Петербургского Унив. XLVI, 1898). На разборе этого труда необходимо остановиться подробнее. Все исследование распадается, не счи-

–73–

тая введения (касающегося источников и истории вопроса) и заключения (представления о Тоте и Гермесе трижды величайшем в Греции и Риме), на четыре части: 1) миф, 2) Тот в искусстве, 3) культ Тота и 4) женские дополнения Тота. Основные результаты автора сводятся к следующему. Ибис был в представлении древних египтян благодетельным и премудрым существом; поэтому, а также в силу связи своей с луной, эта птица стала символом бога Тота, имя которого звучало в египетском языке приблизительно как *dhowtj* или *ṯḥwtj* и значение которого установить в настоящее время невозможно (стр. 12 слл.). Уже в Ермополе мы встречаем верховное божество, представлявшееся в образе ибиса, олицетворявшее лучшие духовные способности человека и именовавшееся Тотом (стр. 15 сл.). В текстах пирамид Тот является уже богом неба и луны и победоносным борцом за покойника против враждебных сил, помощником его в загробном путешествии, противником Сета и т. д. (стр. 28 слл.). В памятниках Среднего царства мы находим сравнительно мало данных для восстановления образа Тота; по-видимому, все яснее и ярче выступают его функции, как загробного судьи, бога меры, числа пропорций, иероглифов (с. 38–48). В эпоху Нового Царства египтянам свойственно было уже представление о загробном судье у 42 судей перед лицом Осириса (так называемая психостасия). Тот становится богом письменности, секретарем эннеады. Магическая сила заклинаний Тота не знает пределов.

Как бог меры и числа, он является божеством финансовой жизни государства, а также строительного искусства. Мало-помалу он превращается в премудрого бога, в олицетворение общественного и мирового порядка, духовной и материальной культуры (стр. 49–78). В более поздние эпохи Тот сопоставляется с другими божествами луны (Хонсу, Шу и др.). Тогда же он получает эпитет «трижды величайшего», перешедший в Грецию в форме *τρισμέγιστος*. Глава: «Тот в искусстве» содержит в себе весьма ценную классификацию изображений Тота (в виде ибиса, павиана, лунного диска, мумии, юноши и т. д.; атрибутами его служат око в руках, письменный прибор или сверток папируса, особенно в знаменитой сцене загробного суда –

–74–

психостасии). Последняя глава посвящена культу Тота, его постепенному развитию и распространению по Египту и Нубии; она заканчивается обзором женских дополнений Тота (богини Сепиат, Техи и др.). В приложении мы находим список эпитетов Тота. Таково, в самых общих чертах, содержание этой выдающейся по строгости метода и осторожности в выводах книги, представляющей собою весьма ценный вклад в историю египетской религии.

Но Б.А. Тураеву принадлежит, помимо только что разобранного крупного труда, целый ряд других научных работ. К области науки о классическом Египте относятся следующие труды его: *Zwei Hymnen an Thoth* (*Zeitschr. f. ägypt. Sprache* XXXIII – публикация иератического текста Британского музея № 5656 и иероглифической надписи на статуе Берлинского музея); «Из египетской мифологии» (Сборник *Στέφανος* в честь Ф.Ф. Соколова – о роли древа жизни в эсхатологических представлениях египтян); «Египтология на XI и XII международных конгрессах ориенталистов» (в Ж. М. Н. Просв.); «Новые успехи и соврем. состояние египтологии» (Истор. Обзор. 1897). «Страница из истории древнеегипетской литературы» (Зап. Арх. О-ва I); «Новая находка в области египетской поэзии» (Зап. Арх. О-ва I); Египетские заметки (там же); Описание Египетских памятников в Русских музеях и

собраниях (Зап. Вост. Отд. Рус. Арх. О-ва XI–XII)¹⁷²¹. Из истории Книги Мертвых (там же); Описание Египетского собрания Импер. Казанского Университета (Зап. Вост. Отд. XV); Опись коллекции древностей, привезенной из Египта (Зап. Клас. Отд. Арх. О-ва VI); Описание Египетского отдела Музея Импер. Одесского О-ва Истории и древностей (в Сборнике *Προπεμπήρια* в честь Э.Р. фон Штерна); Несколько египетск. надписей из моей коллекции (Зап. Класс Отд. VII); Скарабеи с о-ва Березани (Изв. Импер. Арх. Комм. XL – о скарабеях и скарабеоидах из раскопок Г.Л.Скадовского на Березани 1900–1901 г.): Терракотовый светильник из

–75–

Оливии, изображающий чету Бесов (там же); Фигурка Имхотепа, найденная в Кубанской области (в кургане станицы Марьинской – Изв. Арх. Комм. XLIX); Die naophore Statue Nr. 97 im Vatikan (Z. f. ägypt. Sprache XLVI, 1910); Einige unedierte Saitica in russischen Sammlungen (там же, XLVIII, 1911); Objets égyptiens et égyptisants trouvés dans la Russie Méridionale (Rev. Archéol. IV-e Série, t. XVIII, 1911: перечисляются предметы, найденные в Оливии, Пантикапее, Тирасе (Аккерман), в Крыму, Сев. Кавказе, Черниговской губ., отчасти Сибири; египетские предметы попадали в эти местности не только благодаря распространению религии, но и вследствие того, что их собирали коллекционеры в греческих городах Черноморского побережья); Note sur le nome de la Haute Egypte (Recueil de travaux XXXVI, 1914). Изображ. воскресения на египетск. Памятниках. Харьк., 1914. К области коптской словесности относятся следующие работы Б.А. Тураева: Не изданный поэтический памятник коптской эпиграфики (Зап. Вост. Отд. X, 1896 – публикация текста надгробной элегии из гизэского музея № 313, начертанной на заупокойном жертвеннике); Пасхальная служба Коптской церкви (в сборник в честь проф. Помяловского 1897); Коптские ostraca коллекции В.С.Голенищева (Изв. Имп. Акад. Наук. 1899, май); Коптские заметки (Зап. Вост. Отд. XVIII, 1907, и Виз. Врем. XIV); Коптские надписи собрания Н.П. Лихачева (Христ. Вост. I), Коптский пергаменный амулет (там же) и нек. др. Эфиопской литературе посвящены многие труды

нашего знаменитого египтолога, как, например, Исследования в области агиологич. источников истории Эфиопии, *Monuments Aethiopiae hagiologica*, Копто-эфиопское сказание о прп. Кире (текст и перевод эфиопской рукописи № 136 Парижской Национальной Библиотеки и сравнение с Коптским синаксарным житием) и мног. др. Наконец, к области истории Востока принадлежат: Очерк истории изучения финикийской древности (1893), К истории хеттского вопроса (1900); Египетский посол в Ханаане (об имени филистимской земли в египетском тексте); Скифия в иерогл. надписи (Сборник в честь С.Ф.Платонова) и нек. др. Но имя проф. Б.А. Тураева известно не только специалистам. В широких кругах русской читающей публики оно получило известность благодаря пре-

—76—

красному курсу Истории древнего Востока (в двух томах: I, 1911; II, 1912; есть новое издание). Здесь в конкретной, отчетливой форме обрисованы политическая, бытовая, религиозная и художественная стороны жизни древнего Востока. Мы не находим в этой книге и тени обычного схематического способа изложения: вместо бледных общих мест и отвлеченных построений перед нами мастерская историческая картина, яркость которой еще более усиливается благодаря значительному количеству подлинных текстов, введенных в изложение. Б.А. Тураев делит всю историю Востока до Александра Македонского на пять периодов: 1) сennaарско-египетская эпоха (от древнейших шумерийских государств до гиксов); 2) эпоха египетского преобладания (Египет при 18–20 дин. и победоносное движение фараонов в Переднюю Азию); 3) возвышение Ассирийского царства и его столкновение с Египтом; 4) Мидийское царство и эпоха халдейской династии в Вавилоне; 5) Персидское владычество и падение его перед Македонским завоевателем.

Неоцененную услугу русской науке оказал проф. Тураев тем, что содействовал приобретению в государственную собственность замечательной коллекции египетских и вообще восточных древностей нашего египтолога В.С. Голенищева. Как только распространилось известие, что внезапно сложившиеся

неблагоприятные обстоятельства вынуждают В.С. Голенищева расстаться со своей коллекцией, которую он составил, приобретая во время многократных поездок в Египет различные редкие предметы древности, Б.А. Тураев тотчас же вошел с докладом в Русское Археологическое Общество и в Императорскую Академию Наук, указывая на необходимость приобретения столь драгоценной коллекции в государственную собственность. Министр Народного Просвещения А.Н. Шварц внес законопроект о приобретении коллекции в государственную собственность. Комиссия по народному образованию единогласно постановила согласиться с представлением Министра, и 10 апреля 1909 г. Государственная Дума, заслушав доклад М.Я. Капустина, постановила приобрести эту коллекцию в казну.

Докладчик М.Я. Капустин красноречиво обрисовал значение коллекции В.С. Голенищева: «Видеть подлинные

–77–

предметы такой глубокой древности, как 5000–6000 и более лет тому назад, видеть, что это составляет целую картину древнейшей культуры, где люди имели свои высокие интересы, свою религию, свой быт, свою поэзию, свое горе и радость, – и все это воплощено в вещах, в мертвых свидетелях, которые в то же время безусловно беспристрастны, безусловно правдивы, – это высоко поднимает настроение человека и одновременно внушает ему, как много он обязан прошлому, как много он обязан своим предкам и как сравнительно ничтожны и малы наши личные, наши современные усилия поступательного движения... Приобретение таких коллекций, обогащение наших музеев есть настоятельная потребность государства.

Ни с одной из скамей Государственной Думы не раздалось при обсуждении этого вопроса возражения или протеста, и в заседании 13 октября 1909 законопроект был принят единогласно в редакции Редакционной Комиссии¹⁷²².

Другую немаловажную заслугу проф. Тураева перед русской наукой составляет то, что он создал целую школу молодых египтологов. Старейший из них – *И.М. Волков*, бывший питомец Духовной Академии, но потом прошедший и

университетский курс; он занимался в Берлине под руководством Эрмана и Меллера; недавно вышла в свет его книга о законах Хаммураби. Из других учеников Б.А. Тураева выдаются *А.Л. Коцеговский*, напечатавший исследование о призываниях Исиды и Нефтиды (иератическая часть Берлинского папируса 3008, в Зап. Класс. Отд. Импер. Русск. Арх. О-ва, VII, 1913, стр. 133 слл.), *В.В. Струве*, опубликовавший ряд весьма интересных работ в Журнал Мин. Нар. Просв., Христианском Востоке, Зап. Класс. Отд. Арх. О-ва (о Петроградских сфинксах), *В.В. Ершов*, *Т.Н. Бороздина* и др.

У нас были и есть ученые, создающие новые школы, новые направления. Такая школа образовалась, например, уже давно в Казани по химии, где за Зининым следовал Бутлеров, а за ним Марковников и др.; такая школа была основана в Петрограде покойным В. Докучаевым,

–78–

открывшим собою новую эру в развитии русского почвоведения. Известный московский физик П.Н. Лебедев оставил после себя целую плеяду учеников. В области языкознания Бодуэн де Куртенэ в Казани, Фортунатов в Москве и А. Потебня в Харькове объединяли вокруг себя группы последователей. Можно с уверенностью ожидать, что и в египтологии Б.А. Тураеву удастся организовать вместе со своими учениками самодовлеющий центр в Петрограде. Время для оценки исторического значения научной деятельности Б.А. Тураева еще не наступило, и он, будем надеяться, еще долго не перестанет высказывать свое веское слово по вновь возникающим вопросам как науки, так и школы.

IX. Общий ход истории науки о Египте и характерные черты ее современного состояния

Загадочная культура долины Нила обращала на себя внимание историков уже в глубокой древности. Так, Геродот предпринял в половине V века до Р.Х. путешествие по Египту и оставил нам добросовестное описание всего, что он видел или слышал. Четырьмя столетиями позже страну Нила посетил Диодор; несмотря на некоторую тенденциозность изложения, его труд является чрезвычайно ценным источником. Для

изучения египетской религии важно сочинение Плутарха «Об Исиде и Осирисе», написанное во II в. по Р.Х.

В мрачную эпоху средних веков всякие научные интересы заглохли среди господствовавшей тогда схоластики и мистицизма. Только в XVIII веке в Европе пробудился интерес к древнему Востоку (о. А. Кирхер и др.). Но античность завещала новому времени ошибочное представление о древнем Египте, как стране чудес и мистической премудрости. Это представление заполонило умы всех ученых XVII и XVIII стол., и заставило их видеть в иероглифах символическое письмо, за которым скрывалось какое-либо глубокомысленное учение. То была пора самых смелых порывов фантазии...

В новую эпоху вступило изучение Египта со времени
—79—

Наполеоновской экспедиции в Египет и открытия знаменитого Розеттского камня. Ученые различных национальностей с особенным интересом и увлечением взялись за разрешение загадки, которую представляло собою таинственное египетское письмо. Наступила эпоха дешифровки иероглифов, связываемая обыкновенно со славным именем *Шампольона* (1790–1832). Впрочем, ни одно великое научное открытие не бывает делом одного человека. Догадки, более или менее близкие к истине, носятся, если так можно выразиться, в воздухе, пока, наконец, одному какому-либо гениальному уму не удастся точно выразить мысль, к которой близки были его предшественники. *Де-Саси* нашел в демотической части Розеттского камня группы знаков, соответствовавших греческим собственным именам, *Окерблад* установил почти целиком демотический алфавит, *Юнг* прочитал уже имя Птолемея, угадав значение почти всех восьми иероглифов, составляющих это имя. Наконец, великому *Шампольону* удалось совершенно точно формулировать фонетический принцип большинства известных ему иероглифических знаков. С этого момента ведет свое начало новая наука – египтология. Тот же *Шампольон* положил основание египетской грамматике, словарю, истории и мифологии.

Второй период в истории науки о Египте, наступивший после смерти *Шампольона*, характеризуется глубоким падением науки: снова появляются априорные воззрения, воскресают фантастические идеи и гипотезы. Все, что создано было с таким трудом гениальным Шампольоном и стало уже находить себе признание, теперь было подвергнуто сомнению и даже совершенно отвергалось. К числу противников Шампольона относятся *Сальволини*, *Шпон* (1792–1824). *Зейффарт* (1796–1849), *Улеман*, акад. *Г.Ю. Клапрот* (1783–1835) и *И.А. Гульянов* (1789–1841).

Своим возрождением египтология отчасти обязана была Германии. *Лепсиус* (1810–1884) ввел в науку ясные и точные методы, разделил всю историю Египта на три периода (Древнее, Среднее и Новое Царства), привел в порядок египетский отдел Берлинского музея, а его «*Denkmaler aus Aegypten and Aethiopien*» навсегда останутся неисчерпаемой сокровищницей для всякого интересующегося древним

–80–

Египтом. Лепсиус открывает собой третий период в истории научной египтологии, характеризующийся преобладанием описательного момента, собирания фактов без критической обработки их. Типичным представителем этого периода является *Генрих Бругш*, составивший целый ряд сборников надписей, словарей, справочных изданий и т. д. Это – логически необходимая стадия развития всякой науки: без предварительного внешнего ознакомления с материалом науки, с ее инвентарем немислимо никакое дальнейшее движение ее. К этой «старой школе» принадлежали многие выдающиеся исследователи, оказавшие науке крупные и существенные услуги. Основным недостатком трудов этих ученых служит убеждение в неподвижности египетской культуры. Критического отношения к источникам не замечалось, и египтологи лишь ощупью наталкивались на правильную дорогу.

Следующий, четвертый период отличается господством строго-научных и плодотворных методов исследования, созданных (особенно в области грамматики) берлинским профессором *Адольфом Эрманом*. Хронологический принцип,

тщательность наблюдений и осторожность в выводах проникают во все отрасли науки. В разработку религии и истории те же самые приемы внес великий французский ученый Гастон Масперо. Появились целые школы исследователей, окончательно разработавших научный метод, внесших свет в прежний хаос в сфере языка (*Зете, Штейндорф*), истории (*Бристэд, Эд. Мейер*), искусства (*Шпигельберг, Жан Капар*) и т. д.

Переживаемая нами эпоха в области египтологии тесно связана с предшествующим периодом. Наиболее характерным является для нее все более и более усиливающийся интерес к археологическим разысканиям на почве самого Египта. Археологические данные становятся во все более и более тесные отношения с теоретическими исследованиями во всех отделах египтологии. Если сам *Эрман* мог еще создавать свои труды и совершать открытия в тиши рабочего кабинета или среди коллекций музея, то ни один из сколько-нибудь выдающихся учеников его не мог избежать необходимости провести несколько лет в Египте, производя раскопки, закладывая траншеи или колодцы,

–81–

вертикальные шахты или буровые скважины, наблюдая за последовательностью и возрастом пластов и т. д.

Другой отличительной чертой современного движения в области египтологии нужно признать поразительный рост наших сведений о языке древнего Египта, вызванный усовершенствованием методов исследования. Нигде в египтологии успех не достиг столь грандиозных размеров, как в изучении языка и литературы Египта. Мы знаем в точности периоды и диалекты языка, мы можем дать себе более или менее ясный отчет о явлениях египетской орфографии и фонетики (*Hans Abel, Zur Tonverschmelzung im Altägyptischen. Lpz., 1910*; работы *P. Lacau*, например, о метатезах и т. д.; *H. Ranke. Keilschriftliches Material zur ägypt. Vokalisation. 1910*), морфологии (трехтомный труд *K. Sethe* о глаголе; *A. Erman. Die Flexion des ägypt. Verbums*, ряд статей в *Zeitschr. f. äg. Spr.* и др.) и лексиологии (*A. Erman. Zur. ägypt. Wortforschung; 1907*,

1912; статья *Jéquier* о терминах, означающих части корабля, 1911); мы различаем заимствования из семитических языков (работа *Bondi* о заимствованиях из еврейско-финикийской языковой области; *M. Burchardt. Die altkan. Fremdw. im. Aegypt. Lpz., 1910*) и влияние хамитской группы; изучение североафриканской семьи языков, элементы которой в египетской грамматике столь же многочисленны, как и элементы семитические, является характерною чертою нескольких последних десятилетий (см. многочисленные работы *L. Reinisch'a*; *G. Meinhof. Die Sprache d. Hamiten, 1912*; *D. Westerman. Die Sudansprachen. 1911*; исследования *Griffith'a* о мероитских надписях и т. д. и этими успехами в области египетского языкознания мы обязаны улучшением методов исследования языка, сделавшим возможными: точность в наблюдении бесконечно малых колебаний, различение хронологических наслоений, критическое отношение к источникам, умение подвергать тонкому и строгому анализу данные, доставляемые памятниками древней письменности, появление усовершенствованных изданий текстов, грамматических описей отдельных литературных памятников (исследования *Юнкера* о языке Дендераских надписей) и т. д. В области истории литературы мы уже имеем критические издания памятников египетской письмен-

–82–

ности, по своим достоинствам приближающиеся к образцовым изданиям древних авторов¹⁷²³.

В сфере истории Египта неоцененные услуги науке оказали современные исследователи *Бристэд* (см. выше) и *Эд. Мейер*. Последний, превосходно владея и археологическим материалом, удачно разрешил сложные и запутанные вопросы египетской хронологии (*Aegypt. Chronologie, 1904*; *Nachträge z. äg. Chronol. 1907*; французский перевод первого труда, сделанный *Л. Moret*, появился в 1912 г.), а I-ый том его *Истории древнего мира (Geschichte des Altertums)* в новом издании (второе вышло в 1909, третье в 1913) – представляет собой кодификацию современного востоковедения, дающую, вместе с

тем, глубокую и всестороннюю картину культуры древнего Востока¹⁷²⁴.

Наряду с такой интенсивностью египтологических исследований, характерную черту современной египтологии составляет ее *экстенсивность*, т. е. внешний рост и умножение очагов, в коих эта наука культивируется. Возникают новые ориенталистические институты (например, Institut d'archéologie orientale, 1888; Deutsche Orientgesellschaft, 1900; Deutsches Institut für ägypt. Altertumskunde, 1907), учреждается ряд новых кафедр египтологии, и не только в крупных университетах (Лион, Геттинген Гейдельберг), но и во второстепенных (Бреславль, Кенигсберг), предпринимаются новые капитальные издания, снаряжаются археологические экскурсии, создаются роскошные музеи и умножаются частные коллекции египетских древностей. Глядя на громадный прогресс, сделанный египтологией за последние десятилетия, нельзя не преклоняться перед самоотверженной деятельностью ее пионеров: не легок был тот путь, который они проложили. Но беспокойный, вечно мятущийся ум человеческий, в своем неуклонном стремлении к светочу Истины, не остановится, нужно надеяться, на достигнутых результатах. И скоро, быть может, мы станем свидетелями еще более пышного расцвета нашей юной науки, науки грядущих поколений.

Р. С. Поправка. В мартовской книге «Богословский Вестник» за 1915 г. на с. 594 в жаргонной фразе, по недосмотру, напечатаны подстрочные вокалы, которых не должно быть.

**Хилков Д.А., кн. Письма князя Димитрия
Александровича Хилкова¹⁷²⁵ / Сообщил М.А.
Новоселов // Богословский вестник 1915. Т. 2, № 5. С.
84–109 (2-я пагин.). (Продолжение.)**

–84–

VIII.

16 Декабря 1913 г.

Дорогой Я. И., письмо Ваше от 7 декабря получил. Читал его с очень приятным чувством, т. к. содержание его показало мне, что у нас не только большая общность во взглядах на конкретные явления, но еще тождество в коренном и основном пункте отправления.

У каждого человека своя точка отправления и свой путь. Когда люди близки или далеки друг от друга во взглядах или поступках, это еще мало что показывает или доказывает. Важен пункт отправления и направления, ибо от этого завесить дальнейшее сближение или расхождение.

Возьмем для примера С. П-ча. Много в его письма есть такого, что нам кажется неприемлемым, и я писал ему об этом и делал возражения. (Его ответ на мои возражения М.С. Д-ко должен был переслать К-ну). Во многом очень важном мы, как будто, не сходимся, например, в вопросе о Церкви. Но все это становится неважным и несущественным, раз мы в точке отправления берем такое направление, которое нас сближает, а не разъединяет. Каково бы ни было «учение С. П-ча», оно, во всяком случае, не «пантеизм». А раз он, читая Евангелие, не склонился к пантеизму, что есть самая *большая* опасность для *интеллигента*, настроенного *религиозно*, раз он избежал и второго подводного камня, на котором терпеть крушение мудрые и разумные, т. е. *рационализма*, то все говорит за то, что мы сблизимся, а не разойдемся.

Совсем другое с Д-ко. Д-ко избрал путь рационализма,

–85–

путь разумности и мудрости мира сего, для которого наше с С.П. понимание «юрродство есть».

Добролюбовцы пошли по другому пути: по пути мистического пантеизма.

И потому, как бы мы теперь, сейчас, ни сходились на частных, конкретных вопросах с Д-ко и Добролюбовым, – единение мнимое, ибо пути наши разные, и, главное, направление разное.

И конечно, на пути и рационализма, и пантеизма стояли великие люди. Но путь все же не христианский. И тот факт, что Л.Н. смешал все эти направления в одно, мне показывает, что он многое проглядел в христианстве. Что же он проглядел?

Проглядел он Церковь, – *Церковь, как ее основал Христос*. Проглядел концепцию Иисуса Христа о Церкви.

Если Вы спокойно и беспристрастно отнесетесь к делу, то увидите, что пути рационализма и пантеизма *не для массы*, не для «нищих духом». И то, и другое учение *склонно*, постоянно свихивается на разделение своего учения: на явное – для массы, и тайное – для избранных. Основы же христианства и догматы Церкви – одни для всех. Тут можно многое сказать. На все это я отвечаю: да, это так, вы правы, но разница следующая.

Пантеизм утверждает, что «избранные» *стоят выше*.

Христианство этого не утверждает, а Церковь, канонизируя «младенцев» и «блаженных» (т. е. с мирской точки зрения, *юродивых*), *утверждает* совершенно противоположный принцип.

И еще, пантеист, добролюбовец – говорит, или, по крайней мере, *должен говорить*, если он последователен и логичен: «*развивайтесь, добивайтесь!*». Христианин говорит; «*пользуйтесь, вам все дано*». Опять-таки я знаю, что можно на это сказать. На это я отвечаю: если вы не видите тут разницы, то это происходит потому, что, называя себя христианином, вы пантеист; или же, называя себя пантеистом, вы, в сущности, христианин.

Мне лично кажется, что этот вопрос проще всего и яснее всего разрешается отношением к Церкви. Пусть человек узнает, как он относится к Церкви, и он узнает, пантеист ли он, или христианин.

Буддизм очень сходен с христианством. Но все же разница громадная и коренная. У буддизма нет концепции Церкви, – Церкви, как *Тела Христова*. Нравится ли нам эта концепция, или не нравится, это не важно. Важно то, что если эту концепцию исключить из Евангелия, то придется исключить – зачеркнуть $\frac{3}{4}$ Евангелия, и, что важнее, – устранить и изъять именно то, что и отличает христианство от других мировоззрений и верований.

Рационалистическая концепция христианства такова: 2000 лет тому назад появилась Божественная Личность. Эта Личность через некоторое время утла туда, откуда приходила, оставив учение. Религия в том, чтобы установить *интимную, внутреннюю связь* между человеческой личностью и этой Божественной Личностью. Мало-помалу эта Божественная Личность заменяется Ее учением, и рационалист оставляет связь с Божественной Личностью и связывает себя с Ее учением. (Протестантизм в этом положении; в этом положении и все рационалистические секты).

Концепция церковника совсем другая.

Он полагает, что Искупитель-Христос (идея искупления явно запечатлена на всем мире, на всей жизни мира: во всем мире все сущее так или иначе отдает жизнь свою ради жизни других), церковник полагает, что Искупитель-Христос, сотворив Себе плоть, – воплотился. Для этого выбрал народ, колено, семью и Личность. *В этом* для церковника смысл Ветхого Завета. Воплотившись, Божественная Личность – Искупитель, *ради, продолжения Своего дела*, снова сотворят Себе *плоть* из человеческого естества. Плоть эта и есть Церковь. Церковь – Тело Христа. Каждый церковник в отдельности – «член Тела Христова».

Когда рационалист говорит: «я жив», он понимает, что связал себя со Христом.

Когда церковник говорит: «я жив», то он этим хочет сказать и говорит следующее: «я жив, но живу уже не я, а живет во мне Христос».

Когда рационалист говорит о «духовной жизни», он понимает *жизнь своей души*, и только. Церковник же, член Церкви, под словами «духовная жизнь» понимает *гораздо больше*. Он еще понимает *соборную, в единении, жизнь*

–87–

всех частиц, всех молекул Тела Христова – в Святом Духе, или Святым Духом.

Когда рационалист-сектант говорит о благодати, то он понимает нечто вроде помощи Божьей, ему лично посылаемой и его лично оживляющей.

Член Церкви *кроме этого* утверждает, что принятая им благодать проникает еще и во все частицы Тела Христова, т. е. и во всех друзей Христовых, во всех членов Церкви. Для церковника «Церковь» не только организация, но еще и Организм, не только система или учение, а Живая Личность. И эта Личность – Христос.

Видимая Церковь – это естественное, видимое и осязаемое Тело Христово.

А потому и судьбы Церкви должны быть подобны судьбам Иисуса Христа.

Она должна быть *искушаема и предаваема*, она постоянно умирает и постоянно воскресает.

Если просмотрите речи Спасителя, то увидите, что в этих речах именно это и излагается. И если эту концепцию исключить из речей Спасителя, то придется исключить не только $\frac{3}{4}$ речей *по букве*, а еще вынуть, так сказать, краеугольный камень всего здания.

При этой концепции суть нашей жизни на земле такова: сила Христова, сила Икупителя, *втягивает* во Христа частицы и молекулы мира *для дачи им высшей жизни*. Но ведь это самое и говорил Христос. Христос из нас строит Себе Тело, которое не будет знать смерти. *Это Тело есть Церковь.*

Это Тело, в его видимом образе, Христос называет Церковью Своей, Своим храмом, в котором Он обитает.

Это строительство идет во всем мироздании. Растения втягивают в себя минералы и дают им высшую жизнь.

Животные втягивают в себя растения, и так далее. И везде действует сила Христова.

Если Вы станете на такую точку зрения, то Вам будет ясна и роль таинств и всего прочего в учении Церкви.

Божественный *акт приобщения* к высшей жизни и называется таинством.

И этот акт видимо совершается при посредстве лю-

—88—

дей — «священства» — Самим Христом. И на это есть подлинные слова Спасителя.

Подобно тому, как при земной жизни Христа приобщение людей к высшей жизни совершалось при посредстве *человеческого естества Спасителя*, так точно и ныне видимое приобщение к этой жизни совершается при посредстве видимого и осязаемого человеческого естества Тела Христова, при посредстве Церкви. Вот в общих чертах то, что отличает христианство от других мировых религий.

Если Вы сделаете все выводы из этой концепции, то увидите, что она, действительно, может быть названа «универсальной», ибо равно может удовлетворить и ребенка, и «угольщика», и Пастера. И я думаю, что многие «пантеисты» именно так или в этом роде понимают свой пантеизм, не отдавая себе отчета, что это *не пантеизм*, не буддизм, не добродушество, а *учение Церкви*, и именно нашей *православной, соборной* Церкви. Если бы они потрудились прочесть догматическое богословие, то и убедились бы в этом.

А то ведь, читая буддийские книги, они *не* читают книг по христианскому догматическому богословию и судят понаслышке, что, по меньшей мере, несправедливо.

Я увлекся; простите.

С тем, что Вы говорите о «ребре Адама», я совершенно согласен. В былое время интересовался подобными «учениями». Они, кажется, в Каббале. Пшебышевский написал об этом рассказ «Андрогина». Я думаю, все это ни к чему. *Но помню*, что когда-то сам читал, а потому нахожу естественным, что и другие читают и увлекаются.

Насчет «готовности учителя» я понимаю совершенно так же, как и Вы.

Кроме того, полагаю, что если Церковь есть живой организм, то очень естественно, чтобы одна частица непосредственно действовала на другую частицу, когда эта другая частица готова к восприятию.

Подробности действия тут не важны: это, именно, область «тайны» или «таинства». Поэтому Церковь в принципе не ограничивает таинств цифрой 7.

Кроме того, говоря о сверхъестественном, Церковь *утверждает и учит*, что сверхъестественное *не* противоестественно, а только превосходит, идет дальше естественного.

—89—

О Н-ве я слышал, и многое, что он утверждает, мне симпатично. Но, к несчастью, я не могу принять его *основную точку зрения*. В сущности, у нас, насколько я знаю, *коренное разногласие*.

Он, *насколько я знаю, пантеист*. Он утверждает истинность всего сущего и думает, что только *узость* нашего *мышления* мешает это видеть и мысленно приобщиться или сказать да всему сущему и происходящему.

Я не согласен с этим.

Такое *мысленное* присоединение для меня не что иное, как *механическое* соединение. Дело не в том, чтобы мыслить одинаково, а дело в том, чтобы жить одним и там же.

«Я жив», — говорит Павел, — «но уже не я живу, а живет во мне Христос».

А Христос это же самое выражал словами: «никто не спасет жизни своей, *если раньше* не потеряет ее».

Для чего ее терять? Для того, чтобы *дать возможность* Христу жить в этом потерявшем *свою* жизнь человеку.

Теперь, Н-в, как я его понимаю, *утверждает* эту самую «свою жизнь и этим *не дает возможности* Христу жить в нем.

Очень может быть, что я не понимаю Н-ва, но мне кажутся непонятными его выражения и то, что он не договаривает до конца, не делает до конца выводов из своих положений,

Кроме того, при концепции Н-ва, «угольщик» не может *единиться* с Пастером, ибо ясное дело, что мышление их и восприятие ими мира различно.

При церковной концепции, основанной на словах Христа и Св. Ап. Павла, единение «угольщика» или неграмотной бабы с Пастером вполне возможно. Каким образом? А тем, что «они живы, *но не они живут*, а живет в них Христос». Поэтому оказывается, что истинно *демократическим* учением, *в лучшем, самом возвышенном и широком* значении, этого слова (Демократизм), является учение Церкви.

Дары различны, но жизнь едина, ибо живет во всех Единый. В учении Церкви дело вовсе не в расширении *сознания*. Сознание есть сосуд – и больше ничего. Можете в этот сосуд захватить хотя бы весь мир, все небо, всю

–90–

преисподнюю. Но что из этого? Что из того, если объедините в этом сосуде все сущее? Ну, и скажете: я сделал *своим* все сущее. *Все во Мне*. Все примирилось во мне.

Но ведь это **безумие**, если все это *мертво*, если «душа повреждена», «ее нет», или она *может отняться*. А ведь пока *эта душа* не заменена «Христом», она, несомненно, отнимется.

Все это *расширение* сознания (захват имущества, как говорил Спаситель) имеет смысл только при наличии *жизни*.

Но если «жизнь» есть, то ведь расширение сознания кажется благом таким *мизерным*, что и говорить о нем вовсе не стоит. И в этом самом *учение Церкви* о расширении сознания и мышления. Это же самое Спаситель выражал притчей: что пользы человеку, если приобретет весь мир, а душе своей повредит?

А как же не повредить душе, попользоваться ей? Путь один. Надо начать с того, чтобы ее потерять.

Н-в стоит на принципе диаметрально противоположном.

Если же я его не понимаю и толкую неверно, то *смысл* его слов (при другом толковании) выражает и может выражать только то, чему учит Церковь. Значит, он, не зная того, – член Церкви. И многие интеллигенты именно в этом положении. И это понятно, ибо, читая книги самые «дальние», они

совершенно пренебрегают тем, что под руками и перед глазами, ибо, говорят они, что может быть хорошего из Назарета?

Случай с братом и сестрой в Австралии мне очень симпатичен.

Симпатичен, *поскольку* он выражал во вне то, что в данную минуту составляло *наивысшее проявление* того, что они знали в себе, как повеление Божества.

Но связать этот поступок с теорией антимилитаризма не могу. Если бы другой брат и другая сестра, при других обстоятельствах, пошли – движимые тем же наивысшим, что знали в себе – и завербовались бы в войско, я счел бы поступок этих вторых *совершенно тождественным* с поступком первых.

Рациональная же теория антимилитаризма есть теория, раз-

–91–

вращающая людей. Учение Церкви о том же самом есть учение истинное. Почему?

Да вот почему. Рациональная, гуманитарная, прогрессивная, либеральная и т. и. теория антимилитаризма основана на придании человеческой жизни первостепенной ценности.

Она ведет к тому, что для человека смысл и центр мироздания полагается в *его собственную личность*. В этом корень *всякого и всяческого разврата*.

Если же Вы устранили из теории антимилитаризма развращающий элемент ценности личной жизни, то и получите учение Церкви об этом предмете. Рационалистическое и гуманитарное учение антимилитаризма есть не что иное, как антихристово учение об этом предмете.

Почему? Да потому, что оно в корень и центр учения кладет *не Божеское, а человеческое*. Как только Вы станете на почву Божескую, а не человеческую, то сразу весь вопрос уяснится.

Вам говорят: бери билет! – С удовольствием.

Вам говорят: бери ружье! – С удовольствием, хоть два, если хотите (Мф.5:41).

Вам говорят: убей! – Нет! – отвечаете Вы – не могу. И не потому, что я думаю, что могу убить, – я этого не могу

фактически сделать. Думать так – это нелепо. Не потому, что придаю ценность физической жизни чужой или своей, а потому, что не хочу нарушить того, что *я в эту минуту* чувствую и сознаю, как заповедь Бога.

Загадывание *вперед* нелепо во всех смыслах.

Связывать же вынудившие бумажки, маршировку или стрельбу в цель с убийством, может быть, *очень рационально и логично*, но ничего общего с принципами христианства не имеет. Господь Промыслом Своим определяет, чтобы человек служил Ему в такой-то роте такого-то полка! (Если Вы скажете, что Богу *нельзя* служить в роте, то нарушите элементарные принципы Божеского закона). А человек говорит: «нет, Господи, не хочу Тебе служить в роте (подобно хоть Каратаеву), а желаю Тебе служить в такой-то тюрьме или таком-то дисциплинарном батальоне! Тебе вообще *нельзя* служить в роте. Ты ошибаешься. Ибо Ты не делаешь тех *рациональных и логических выводов*, которые вытекают из *Твоего же учения*».

–92–

Такое рациональное исправление происходит и на земле. Чертков именно так «исправлял» писания Льва Николаевича.

Опять повторяю: отказ от жребия вполне рационален и логичен, но не христианский поступок, ибо основы его не в *вере*, а в «*ratio*».

Ошибка же – в *отказе* человека предаться воле Божией и идти туда и там служить Богу, где будет ему определено Промыслом Божиим.

Человек «заворачивает себя в чистый платочек рационально понятой заповеди» и говорит Богу: «я возвращаю себя Тебе в той же чистоте, в какой получил себя от Тебя».

Это логично, рационально и нравственно. Но спрашивается: способствует ли это выполнению плана Господнего?

Ведь, может быть, суть дела в том, чтобы мы работали в разных условиях (внешних)? И как можем мы знать, в каких именно условиях нам определено «потерять свою жизнь, чтобы получить ее»? Итак, если отказ от жребия выражает собой именно это, т. е. *отказ от себя*, то, конечно, он спасителен.

Если же он знаменует *утверждение себя*, он пагубен.

Если вспомните все то, что говорил об этом Л.Н., то увидите, что есть много общего. Только Л.Н., как рационалист (когда переставал быть художником), говорил о развитии *своей* совести, о необходимости никогда не жить *выше* своей совести и т. д.

Это вносило и вносит путаницу.

Для ясного и точного выражения того, что истинно в словах Л.Н., надо было прибегнуть к другой терминологии. Надо было сказать: «свою совесть не только не надо развивать, а надо ее выкинуть вон и *дать место* совести Христовой».

Это может не понравиться, но путаницы не породит.

В Вашем письме мне показалось особенно близкой и родственной фраза: «ясно ли вам то чувство облегчения, когда хоть издали начинаешь различать эту вершину наших познаний». Эта фраза дала мне возможность понять сокровенную суть Вашего письма, внутренний смысл всякой фразы и выражения.

—93—

Мы все, рожденные и воспитанные в лоне Церкви, совершенно похожи на того младшего сына, который, забрав причитающееся ему достояние, пошел искать доли своей.

Мы оставили кровь Церкви, и, опершись на свои силы, пошли искать жизни. И это естественно и хорошо, и для некоторых необходимо, чтобы жить.

Но вот, все изведав, все испытав, видим, что нет нам питания вне Дома Отчего. И нас тянет назад. Может, это *слабость! Несомненно, слабость!* Но именно в *немощи нашей* только и может проявиться *сила Божия*. Я жив, но уже не я живу. Я изжился, и ослабел, и потерял веру в себя! Вот те необходимые условия, при которых и может только проявиться в нас Сила Христова.

И вот, мы ориентируем свой путь по направлению того, что некогда оставили.

И заметьте удивительную вещь: такой путь – обратный – к Дому Отчему, возможен только для тех, в ком была сильная любовь к Личности Иисуса Христа. Без такой любви, без такого

отношения к Личности Христа – путь к Церкви – обратный путь – невозможен, ибо Церковь есть Личность Христа.

Для тех же, для кого Личность Иисуса Христа была не дорога, не любима, для тех не может быть возврата к Церкви. Ибо для таковых Церковь только *учение*, только *система*, только *организация*. А есть много учений ничуть не хуже церковного, даже куда лучше и рациональней.

Я раз написал Ш-ну: «это не вяжется с христианством» (не помню, что именно), а он ответил мне по смыслу: «какое мне дело до христианства»! Вот «младший сын», который *очень много взял* из Дома Отчего, *очень богат* и *не скоро проживет* свое достояние, Но все же, как ни велико это достояние, оно конечно, а не бесконечно.

И тогда он увидит и поймет, что лучше иметь маленький «живой источник, который не иссякает», нежели иметь громадные водоемы, из которых вода все же испарится. А источник – Христос. Источник и Церковь, т. к. она – Тело Христово, и Христос живет в ней.

И вот мне думается, что когда человек увидит, что ему «некуда идти», то он обязательно вспомнит о Лично-

–94–

сти Иисуса Христа и придет к этой Личности, не за гробом, а тут на земле. И мне думается, что именно эта потребность живой и осязаемой Личности Христовой и создает наши мистические секты: разных хлыстов, духовоборой, новых израильтян и т. п.

Ибо они из-за несовершенства *церковников* проглядели Христа в Церкви. А жить надо! Если вникнете в дело, то увидите, что недовольство Церковью часто выражается именно в тех терминах и по тем же поводам, в которых и по которым выражали свое недовольствие фарисеи и законники.

И не надо думать, что фарисеи были какие-то уроды. Напротив того, это были богобоязненные и нравственные люди.

Ну, довольно. Увлёкся, и вышло непозволительно длинное письмо. Оно безалаберно написано, но я надеюсь, Вы поймете то, что я хочу сказать, хотя и плохо изложил.

Я послал Вам книгу Друммонда. Получили ли Вы ее?

«That Thou hast taken me out of my own Keeping».

«Что (не чтобы)¹⁷²⁶ ты изъял меня из моего собственного (сохранения) соблюдения».

Вероятно, перед этой фразой или после нее есть «благодарение».

Это как раз на тему моего письма. Форма же *протестантская*. Рационалисты говорят о *связи со Христом*.

Вообразите себе «*вожжи*». Вожжи в руках Христа, и Он исправляет занузданного.

Концепция церковная (я не считаю протестантство Церковью) совсем другая. Христос не взнуздывает христианина, *а живет в нем*. Он и Отец приходят и в нем обитель Себе избирают.

То кеер – это сохранять, соблюдать, исполнять, хранить.

Преданность Л.Н. Личности Иисуса Христа тянула его в монастырь к Амвросию Оптинскому.

Те, кто в юности не имели этой преданности, не знали этой любви, те заменили Личность Христа учением. Возврат их к Церкви очень труден, ибо, собственно говоря,

–95–

они никогда к ней не принадлежали, Ибо, повторяю, *суть принадлежности*, к Церкви Христовой есть любовь к *Личности Христа*. Ибо Церковь есть Личность Христа. Видимая Церковь – это Тело Христа. Дух Церкви есть Жизнь Христа в Церкви. До свидания. Всего хорошего.

Жму руку.

Д. Хилков

Проверьте мой взгляд на своих знакомых сектантах!

IX.

26 декабря 1913 г.

Дорогой Я.И., получил Вашу открытку. Хотя мне не о чем «особенном» писать, но все же хочется написать. Ну, хоть бы для того, чтобы не прерывать беседы. Вы, конечно, прочли уже дальше и увидели, что опасения Ваши были напрасны. Друммонд именно стоит на точке зрения «новой твари». Для него были две *катастрофы*: первая – появление физической жизни, вторая – появление духовной жизни.

Органическое по отношению к неорганическому не старший брат, а новая тварь. Так и «духовный» по отношению к душевному – не старший брат (вернее – младший, если уж *точно выражаться*), а новая тварь.

Положим, я очень давно читал Друммонда, и совсем не помню. Но у меня осталось такое впечатление. Кроме того, если бы в книге шла речь о «братьях», я бы не стал ее читать.

А вот мне пришло на ум следующее. Можно ли, выражаясь *точно*, сказать, что *книга* пригодна только для известного духовного возраста? Можно ли, выражаясь *точно* и *буквально*, сказать, что на известной ступени *книга* фактически не может ничем помочь?

Или другими словами: что на известной ступени *никто* не может помочь человеку, что он *сам* только и единственно может себе помочь? Я думаю, что да! Можно сказать!

Подобие – «утробная жизнь». И большинство людей ныне «духовно живут утробной жизнью», или, вернее, живут утробной «духовной жизнью». Их питают, за них едят,

–96–

за них переваривают, за них дышать. Дышат, едят и переваривают матери, рожающие их. Л.Н. Толстой был «такой матерью». И большинство, его «друзей» еще сидят у него в «утробе».

Ваши замечания и речи заставляют меня думать, что Вы «уже родились», – а потому не может быть на земле ни книги, ни человека, который исполнял бы за Вас функции дыхания, питания и переваривания.

Если это так, т. е. если моя «основная мысль» верна, то что же получается? А вот что: *рожденные* начинают между собой беседовать, но вся беседа их, *все общение* их ведется совсем на другом уровне. Они могут совершенно *не сходиться* в каком-нибудь вопросе, и в то же время в известном смысле – как уже рожденные – совершенно быть в *унисон* друг с другом. Живущие же «утробной жизнью» и разговаривать, непосредственно между собой, не могут, а только через «*утробы*», носящие их. Присмотритесь кругом себя. Может быть, Вы согласитесь, что я прав. Жму руку.

Д. Х.
Х.

12 января 1914 г.

Дорогой Я.И., письмо Ваше от 4-го получил. Начну с того, что Вы спрашиваете о «православии нынешнем». Если С-в мне напишет, я буду очень рад. Истина о том, что сбоку, виднее, всегда будет истина. И мы часто, увлекаясь каким-нибудь вопросом, не видим тех ошибок, которые мы делаем в наших суждениях о соприкасающемся к тому, чем мы увлекаемся. Мне даже думается, что в этом и лежит корень т. н. «разногласий». Несомненно, ведь, что в каждом «направлении» есть *доля* истины, иначе люди не могли бы в этом «направлении» находить «пищи», но, увлекаясь, они не видят той «пищи», которой питается их оппонент.

Чтобы не произошло недоразумения насчет «нынешнего православия», как Вы говорите, начну немного издалека.

Если вспомните писания Л.Н. о Догматическом Богословии, то увидите, что он считал настоящими представителями «христианства» – иудействующие общины последователей Христа – Евионитов и т. п.

–97–

Лев Ник-ч отрицательно относился к Павлу. Почему? Да потому, что представление о христианстве Павла и Варнавы вовсе не совпадало с представлением иудействующих общин.

Иудействующие общины, поддерживаемые Иаковом – братом Господним – и отчасти Петром (вначале), склонны были в Иисусе Христе видеть «Пророка» и больше ничего, Мессию на иудейский образец. С этим направлением боролось другое направление, представителями которого были Павел, Варнава, Лука, Иоанн, а последователями – не *Иудеи*, а *язычники*. Это направление получило в *Антиохии* название «Христианства».¹⁷²⁷

Для иудейского направления Иисус Христос был Пророк, Пророк выше всех пророков, Человек, *Сын Человеческий*, сознавший свою *Сыновность* и *Единство* с Богом, Божественный Человек, то есть «человекобог».

Суть проповеди: вы все можете стать богами. Для этого надо *развить и утончить* до духовности свое *человечество*.

Как видите, это то, что теперь говорят «атеистические, светские, научные, мирские философии». Представление Павла, Варнавы, Луки и Иоанна было совсем другое. В их представлении не человек делается богом, развивая свое *человеческое*, а Бог сходит на землю, облекается в *человеческое естество*, *сообщает* этому естеству Божественную силу и, в *сотрудничестве* с ним, совершает дело искупления и спасения мира.

И вот с самого начала мы видим две ошибки:

1) Иудейская ошибка: Иисуса Христос – *только человек*: суть ее: *человеческое естество* само по себе, своими силами находит и достигает спасения.

2) Другая ошибка – гностическая: Иисус Христос – только Бог. Его плоть одна *видимость*. Он Своей властью, Своей силой дает спасение.

Как ответ и поправка этих ошибок, является проповедь Павла, разъясняющая благовествованные. Павел говорит: для спасения мира *требуется* совместная работа Божеского и человеческого естества.

–98–

Искупленный мир, это – картина, образ, результат *совместной* работы Божеского и человеческого начала, ориентированных, направленных по пути спасения. Так учит и Церковь.

И когда мы говорим, что *И. Христос* «искупил мир», мы говорим следующее: Христос дал возможность «естеству, плоти и т. п. *принять участие* в деле спасения».

Вот о чем говорит великий Апостол, говоря: «всякая душа, не признающая Христа, пришедшего *во плоти* – *анафема*». Другими словами: анафема тот, кто отвергает возможность «святости» для *естества человеческого*, кто отвергает возможность для естества человеческого *принять участие* в деле спасения мира.

По этой концепции анафема тот, кто видит в голосе плоти – голос Сатаны.

Не плоть – Сатана, а Сатана – грех. И поскольку на плоти лежит клеймо первородного пятна, постольку она греховна. Но греховна не сама по себе, как учат еретики (не в бранном смысле), а только постольку, поскольку на ней пятно.

И когда Л.Н. писал, что Христа искушал *голос плоти*, он, несомненно, *искажал* Благовествование Христа.

Сотрите с плоти клеймо греха, и плоть так же свята как и дух. И *плоть Христа, плоть человеческая*, не имевшая клейма греха – *свята*, и потому не могла *эта святая плоть* Его искушать.

С этой точки зрения, с точки зрения *святости безгрешной плоти*, все *сверх естества* плотяного – есть *именно и только* сверхъестественное, а не *противоестественное*. Так учит Церковь.

–99–

Если же принять, что плоть-естество само по себе греховно-сатанинское, то тогда выходит, что все сверхъестественное (духовное) является «противоестественным». *Это ересь.*

Наша т. н. интеллигенция, не зная учения Церкви, безобразно путает этот вопрос.

Теперь о Церкви. С самого начала было два разных представления о христианстве и христианской общине.

Иудейское представление ныне называется рационалистическим. Христианство сводится к личной *внутренней связи* каждого порознь с Божественной Личностью и к вере в Нее и Ее дело.

При этом Сама Личность, – как находящаяся *на небе*, – все «*таин*». Представление о Ней делается *смутным*, и на *Ее место* ставится *Ее учение*. И человек «связывает себя» не с Божественной Личностью, а с *Ее учением*.

Гностицизм выродился в мистические секты. Мистики строят свое понимание христианства на началах сердечных, *на любви* к Личности Христа. Они утверждают необходимость познания живого, видимого и осязаемого Христа. И в этом они правы, ибо Благовествование Христа *содержит* в себе *такое именно представление*.

Но не правы мистики, когда ищут и находят живого, осязаемого и видимого Христа там, где они Его ищут и находят.

Теперь обратите внимание на следующее:

Рационалисты не врут, они только суживают Благовествование. Мистики расширяют – и расширяют совершенно правильно – понимание рационалистов, но и у них (кроме ошибки искания и нахождения) есть громадный *пробел* – *они игнорируют очень важную часть Благовествования.*

Эта часть относится к *существованию общины* христианской и к взаимной связи ее членов.

В представлении рационалистов и мистиков *община* христианская есть *организация* – и больше ничего. Члены этой организации связаны *между собой* на подобие членов *всякой*

–100–

организации: общностью цели, верованиями и убеждениями. Но ведь в Благовествовании мы имеем указание на *другого сорта* общину, на общину, как на *организм*, на общину, как на *живую Личность*.

Вот это-то представление о Христианстве, как о чем-то не только Личном, но и Соборно-общественном, мы имеем только в учении Церкви. По учению Церкви, Церковь Христова не только *организация*, но она еще *живой организм*, Живая Личность, Тело Христово.

Как некогда Христос для выполнения Своего дела нуждался в Теле, так и *ныне для продолжения* Своего дела Он нуждается в видимом и осязаемом Теле. Нынешнее Тело Христа это – Церковь Его.

Теперь подобие: что делает живая яблоня, когда она растет? Живая яблоня – т. е. какая-то сила, которую мы называем *жизнью в яблоне*, хватает *мертвое*, неорганическое и наделяет жизнью, делает живым и органическим.

Так же точно и Христос: Сила Христова хватает живое *только физически, втягивает* в Свое Тело и наделяет жизнью высшего порядка, жизнью *невременной*.

Подобно тому, как живое *только растительной* жизнью, – втянутое в человека, – начинает жить жизнью человеческой, а человек начинает жить в этом растительном, так точно и

человек, втянутый в Тело Христово, начинает жить во Христе, а Христос начинает жить в нем.

Клеточки нашего тела все живут самостоятельной жизнью, но *кроме этой* жизни у них есть и другая жизнь, – та, которую мы им даем. Для такого представления, *конечно, требуется* вера или знание о том, что *мы* составляем [мы есмы] *нечто* самостоятельное, отдельное, вера в личную душу и т. п. Вот точно также и для веры в Церковь, как в организм и Тело Христа, требуется вера во Христа, не только как в силу [подобную электричеству, разуму и т. п.), а вера во Христа, как в *Личность*.

Клеточки нашего тела, поскольку они живут в *нас*, а мы живем в них, имеют общую жизнь и связь между собой. Если же мы умрем, то в *труп* нашем клеточки,

–101–

сохраняя *свою* жизнь, утратят жизнь в нас и связь между собой (*в человеческом*).

Вот Апостол, говоря *об этом*, и говорил:

«Когда я был *втянут* в Тело Христа, то я, на подобие клеточки, был жив, но центр тяжести моей жизни и ее смысл и значение изменились. Я жив, – но уже не я живу, но живет во мне Христос».

Если бы клеточка нашего тела сознала и узнала нашу личную, человеческую, психическую жизнь, как индивидуума, то она могла бы сказать: «я жива, но уже не я живу, а живет во мне Иван Иванович». И об этом самом говорил Христос. Он говорил клеточке: Только та клеточка, которая начнет с того, что *утеряет свою жизнь клеточки*, может надеяться получить жизнь в Иване Ивановиче. «Чтобы сохранить душу свою, надо *сначала* потерять ее».

Когда я уколою свой палец, то кто болит? Я или палец? Апостол отвечает: тебе больно *в пальце*!

Обращу Ваше внимание на следующее: Иван Карамазов находил, что благо, – царство небесное на земле, – построенное на слезинке ребенка, выеденного яйца не стоит, и почтительнейше возвращал билет.

И это замечание И.Карамазова *всегда* будет непреодолимым препятствием для осмысливания жизни, если на нее смотреть с *рационалистической* точки зрения. То есть *оправдать* жизнь нельзя. И никакой прогресс *не может* перетянуть на весах – эту слезинку.

И, как Вы, конечно, знаете «все мирские» ответы на это замечание И. Карамазова просто глупы. На это замечание И. Карамазова есть только – и может быть только – один ответ. Это ответ Ап. Павла и Церкви.

Страдают не «униженные и оскорбленные». Страдает не ребенок, затравленный собаками, а *страдает Христос в них*.

Вот в чем смысл и значение Голгофы. И слово о Голгофе для погибающих «юродство», а для нас в Голгофе и слове о Кресте – Спасение. И мы видим и в Голгофе, и в слове о Кресте – Силу Божию.

–102–

Для искупления мира нужна Сила Христа и плоть *затравливаемого мальчика*, и в их *взаимной связи и работе* совершается дело Христова и Искупление мира.

По учению Церкви, мы – частицы и молекулы Тела Христова, если не будем *противиться* силе Христовой, *втягивающей* нас в Тело Христово.

Теперь я могу ответить на вопрос о том, что такое нынешнее православие с точки зрения учения Святой, Соборной и Апостольской Церкви Христовой. Я спрашиваю спрашивающего меня: что понимаете *Вы* под словами Церковь Христова? Понимаете ли Вы одну только *организацию*, или же понимаете «организм»?

Есть ли у Вас вообще представление об общине, как об *организме*! Если Вы *такого* представления не имеете, то применять к организации наименование *Церковь* не следует, ибо это только порождает недоразумения. Лучше называть партией, обществом, общиной и т. п. Тогда и вопрос явится в гораздо более определенной форме, а именно: похожа ли современная нам православная *партия* или *община* на *первобытную* партию, организацию или общину христианскую? И я отвечаю: нисколько не похожа! Затруднение тут только в

том, что судить об организации, в которую входят сотни миллионов, трудно. Но все же ответ остается тот же: несколько не похоже!

Но если мы станем на точку зрения Благовествования и признаем, что Церковь есть именно Церковь, – храм живущего в ней Святого Духа, Тело Христово и *живой организм*, – то все представление наше меняется, а вопрос утрачивает всякий смысл. Утрачивает потому, что в нем нет вопроса! Нет вопроса в том смысле, как нет вопроса в вопросе: *сколько верст* может пролететь в час корова? Нельзя спрашивать о числе верст, раз корова *вовсе* не летает.

Итак, говоря о Церкви, мы говорим о живом организме. Раз мы это установили, – я спрашиваю: что разумеется под словами «нынешнее православие?». Ведь Церковь, это *жизнь* во Христе сотен мил-

–103–

лионов людей. Отчего мы можем думать, что эта жизнь во Христе этих сотен миллионов или части их – не та же самая, которой жили и ранье части и молекулы Тела Христова?

В данном случае, *и при* таком взгляде на Церковь (как на живой организм), указывать на «группу архиереев», по *учению* Отцов Церкви, все равно, что подойти к яблоне, указать на *дупло* и сказать: Вы утверждаете, что яблоня жива, что это нечто живое и реальное, а вот смотрите – пустое место, наполненное грязью и пылью!

И еще подобие: на теле человека вырос «злокачественный нарост». Так определили доктора.

Теперь я спрашиваю: в каком отношении находится этот нарост к личности человека? Скажем так: наша индивидуальность живет в нашем теле, живет в руке, ноге, в ушах. Вскрывает «нарост». Я спрашиваю: живем ли мы в этом наросте?

Это вопрос сложный.

Христос дает такой ответ: Он говорит: пока нарост «чувствителен», пока вам больно, если его будут «колоть», до тех пор, несомненно, вы живете в этом наросте. Если же «чувствительность» *потеряна*, то да будет вам этот нарост, как

мытарь и грешник. Если он «не слушается», если *чувствительность утеряна*, то, значит, он уже не часть тела.

Вот совершенно то же самое и с «нынешним христианством». Учение не изменилось, значит – дело идет о людях. О людях же *нам судить трудно*.

Соборный голос Церкви – есть голос Самого Христа, и судить о Синоде может только *Собор*. Если он соберется, то и скажет свое слово¹⁷²⁸.

Или иначе: «нынешнего христианства нет». Была, есть и будет одна Церковь Христа – Тело Христа. Это Тело было *всегда* одно и неизменно. В католичестве Церковь делится на «учащую и поучаемую». В Православии ничего подоб-

–104–

ного нет. По учению Православия епископ в деле административном *глава* паствы. В деле же *верований* есть *только свидетель о вере* своей паствы.

Ведь был и такой пример: поехали епископы на собор и там написали постановление. Приехали домой, и объявили пасомым постановление свое. Пасомые, – т. е. Церковь, – т. е. Тело Христово, – не только не приняли этого постановления, а объявили епископов еретиками. Так и с постановлениями Синода.

У католиков дело стоит совершенно иначе. Там епископ – учитель, и его слово о *вере* обязательно. У нас ничего подобного.

Но, действительно, интеллигенция наша, не интересуясь этими вопросами, этого не знает и, говоря о Церкви или догматических вопросах, называет церковными воззрениями – воззрения католической церкви.

Заканчиваю: «нынешнего Православия» – нет и не может быть.

Православие одно и неизменно.

Всегда было, есть и будет едино.

Тело Христово одно. И всегда было одним, и меняться или изменяться по существу не может.

Полнота Истины всегда содержалась и содержится в этом Теле.

А кто именно выражает эту Истину ярче: «юродивый», неграмотный извозчик или епископ, – мы не знаем. Иногда юродивый, иногда епископ, иногда извозчик; смотря – какой юродивый, какой епископ, какой извозчик.

Это в делах веры (в этих делах епископы были и могут быть даже еретиками).

В делах же административных, организационных епископ глава паствы, и его надлежит слушаться.

Я думаю, что такое положение вещей, такое учение не только разумно, но, действительно, отвечает запросам человека и налажено так, что *помогает человеку в деле его спасения*.

Несколько примеров и иллюстраций:

–105–

1) Согласитесь с тем, что истинная «демократичность» и братство и равенство *только* в церковном учении.

Мы равны и братья, только если мы части и молекулы одного и того же живого тела. В организации нет и не может быть «*органического*» равенства и братства.

Только при концепции церковной *голова* или рука не могут «гордиться» перед *ногой* или ухом.

Да вот еще пришло на ум: сравните Вы христианство и буддизм. Если не примете учения Церкви о Теле Христовом, то увидите, что нет в Христианстве чего-либо такого, что можно противопоставить буддизму. Но учение Церкви о *Теле* Христовом, о живом *организме*, живущем здесь на земле *высшей* жизнью, сразу возвышает христианство над буддизмом.

Оно действительно говорит *новое* слово, которое буддизмом *не* сказано.

Если я в своих письмах повторяюсь, простите. Я обыкновенно забываю то, что раньше писал, а потому могу легко повторять уже сказанное.

Возвращаюсь к предмету:

2) Возьмите Вы *послушание* Церкви. Ведь это прекрасная вещь, *ибо, действительно*, способствует *широте* личной жизни и *личной* свободе, – т. е. познанию истины.

Если Вы согласны с тем, что скромность и отсутствие самомнения *способствуют* духовному росту, то должны

признать и пользу послушания.

Посмотрите на дело с психологической стороны. Скажем, я верю в переселение душ (как Ориген). Веря в это, я начинаю это проповедовать. Церковь мне *запрещает*. Скажите: как Вы думаете, когда я извлеку большую пользу *из этого своего убеждения* – если послушаюсь или не послушаюсь? Если я не послушаюсь, и буду сеять это свое убеждение, как пшеницу, я потешу дьявола – *энергия* верования рассеется в *словах*. Если послушаюсь и буду молчать, то *конечно*, буду больше *сам обдумывать* это верование, и это верование – истинное или ложное – «безразлично» – принесет *плод*. И этот *плод* и будет *то*, чего ждет от меня Хозяин.

–106–

3) Таинства. Если мы признаем, что Церковь есть «организм», то, несомненно, должны признать и таинства этого Живого Организма.

Если же Церковь есть только организация, партия или людское сообщество, то, конечно, говорить о таинствах или верить в них совершенно нелепо.

4) Чудеса. Если Церковь *Живой Организм*, и организм *высшего*, метафизического порядка, то само собой мы должны признать и чудеса, – т. е. что-то такое, что *сверх-физического естества*, но не противо-физического естества.

Если же такой *высшей* жизни нет, то нелепо и глупо говорить о чудесах, ибо сами себя мы за уши поднять не можем. Но это не значит, что *другой* нас не может поднять. Если же мы отрицаем этого другого, то, конечно, нелепо говорить о возможности быть поднятым за уши.

Если вникнете в дело, то увидите, что в Евангелии часто обо всем этом говорится, и вопрос ставится именно так, то есть утверждается необходимость разобраться в основных вопросах, в основе дела.

В заключение могу сказать, что, ознакомившись с учением Православной Церкви, я пришел к заключению, что это учение: 1) исчерпывает Благовествование, 2) самое разумное из всех *известных мне* схем миропонимания, 3) единственно «*универсальное*» – т. е. обращается равно как «к волхву-

мудрецу», так и пастуху, 4) единственное учение, которое дает ответы и удовлетворяет все запросы разума и сердца человеческого. Вот в общих словах, что я могу ответить на Ваш вопрос и на вопрос С-ва.

Если Вы и С-в напишите мне по поводу этого моего письма, то буду очень рад, ибо, как я сказал, «сбоку часто виднее».

Заключение

Если в Благовествовании Христа нет идеи и учения об *Общинах* друзей Христовых, как о живом *Организме*, живой Личности, как о Христе, ныне живущем среди нас видимо, осязаемо и облеченном в естество человеческое; – если иудействующие христиане, т. е. рационалисты,

–107–

правы, и Благовествование Христа содержит в себе лишь идею и учение об *Общине* друзей Христовых, как *организации*, то Лев Ник-ч и прочие – имя им легион – совершенно правы, утверждая, что христианство либо схоже со *всей* мудростью человеческой, либо уступает ей.

Если христианское общество друзей Христовых только *организация*, то она куда ниже буддийской общины. Книга «Душа одного народа» нам в этом порукой.

А монахи первых веков или средневековья? Эта грязная и нелепая орда, убившая Ипатию? А Инквизиция? А наши застенки и Соловки? Да ведь это же возмутительно!

И вот, глядя на все это, человеческие разумники и мудрецы *совершенно правы*, когда говорят или резко и правдиво, как Ш-н: какое мне дело до христианства? – или говорят *не резко*, но зато с *утайкой*: христианство вполне согласно со *всей* мудростью человеческой. – И с буддизмом, и с конфуцианством, и с учением Лао-дзы и т. п. А Лев Ник-ч говорит: «Оно до того просто и разумно, что, если бы я не имел Евангелия, я бы сам к Нему пришел – т. е. к схеме христианства». Мне лично отзыв Ш-на (такая точка зрения) больше нравится. Он прямые и правдивее; нет в нем *лукавства* и утайки, и подходецев.

Итак: если цель Христа – это основание хорошей, человеческой *организации*, в которой человек мог бы *развивать* в себе все лучшее, то надо сказать, что не только цель не

достигнута, но и сама концепция, концепция самой организации, куда ниже буддизма, – *что и доказано на деле. Но если Благовествование Христа не в этом, если Христос пришел основать не организацию, а дать жизнь высшему организму, то картина совершенно меняется.*

Тогда толпы грязных тунеядцев-монахов, инквизиция, Соловки и т. п. *тут ровно не при чем.*

Указывать на них, желая умалить христианство, так же нелепо и неразумно, как если бы кто-нибудь при споре о превосходстве грязного подорожника перед граненым алмазом, с точки зрения «жизни», указывал на то, что подорожник в навозе.

И такие замечания всегда делались, и всегда делаются, и всегда будут делаться удействующими – т. е. рационалистами.

–108–

Они говорили и говорят Христу: Твои ученики в навозе!

А Христос всегда отвечал, отвечает и будет отвечать: Да! к сожалению, это так, но раз *они живы*, то навоз они скинут с себя. Что толку, *что на вас, иудеях*, нет навоза, – раз вы мертвые?

Раз мы за *критерий* возьмем *жизнь вечную*, то Церковь Христова с грязными монахами, инквизицией и всяким безобразиям, – все-таки выше *земной* организации с временной жизнью, как бы эта организация ни была чиста и отшлифована. И Лев Ник-ч в *минуты просветления* это понимал, и завидовал *грязной, распутной* бабе, которую видел молящейся, *то есть утверждающей* свою жизнь в Церкви, Христовой, т. е. в этом живом, вневременном *организме*.

Итак, значит, вопрос о «нынешнем православии» не может быть спокойно обсуждаем, если раньше не поставить и не разрешить следующих вопросов:

1) В чем дело Христа? Пришел ли Он основать партию, общество, общину, *организацию!* Или же Он приходил *дать жизнь* высшего порядка новому *организму*.

2) Когда мы говорим «об искуплении мира Христом», что мы этим хотим выразить?

Понимаем ли мы нужду в сотрудничестве Божественного и человеческого естеств? Или не понимаем и отвергаем?

3) Имеем ли мы основание утверждать, что учение о Церкви, как о живом *организме*, находится в Благовествовании Христа?

Где же та точка, где и в чем тот пункт, который заставляет людей, так или иначе, отвечать на эти вопросы?

Пункт этот в отношении нашем к Личности Христа.

И заметьте очень важный факт: *все люди*, кроме евреев, любят Иисуса Христа, когда узнают о Нем.

И я думаю, что этого совершенно достаточно. В этом и альфа и омега нашего спасения.

П удивительное дело: основание Церкви Своей Христос
–109–

видел именно в любви к Нему. Он спрашивал Петра: любит ли он Его? И добавлял: «Паси стадо Мое».

И сколько я ни думаю и ни вникаю в дело, я не вижу другой основы для утверждения Церкви Христовой в той концепции, в какой я изложил дело, как именно любовь к Иисусу Христу. Я никак не могу себе представить, чтобы без этой любви можно было принять учение о Церкви Христовой,

И я не могу себе представить, *чтобы при наличности этой любви*, – рано или поздно – человек не принял учения о Церкви и учения Церкви.

Тут только вопрос времени, вопрос внешних обстоятельств.

Если Церковь Христа есть *живой* организм, то нельзя ставить Церкви в вину нелепых монахов и митрополитов с алмазами, на том же основании, на каком нельзя обвинять Спасителя в том, что к Нему приближались мытари, грешники и блудницы.

Если же можно ставить в вину Церкви Христовой митрополитов с алмазами, то, значит, иудеи были правы, говоря: Он *друг* мытарей и грешников.

Если мы христиане, то должны же мы понимать «азбуку», а именно: или – что алмазы для митрополита *ничто*, и тогда не можем мы обращать на них внимания; или – они для него навоз, – и тогда мы должны пожалеть беднягу. Но зачем же его ругать?

Но хуже всего мешать сюда Церковь.

Мытари и грешники, шедшие за Христом, наверное, были «больны». Но не надо эту *болезнь* переносить на *врача*: на Христа, на Его Церковь!

Если напишете, буду очень рад.

Крепко жму руку.

Д. Хилков

Виноградов В.П. Жития древнерусских святых как источник по истории древнерусской школы и просвещения: (Из заметок и наблюдений в области древнерусской агиологической литературы) // Богословский Вестник 1915. Т.2. № 5 С.110–1 23 (2-я пагин.). (Окончание)

–110–

Глава III. Христианское просвещение народных масс

Достигнув путем усердного самостоятельного изучения «божественных писаний» более или менее высокой степени христианской просвещенности, большинство лиц, служащих предметом житийных повествований, становятся со временем источниками христианского просвещения для широких народных масс.

Преимущественным предметом агиографической литературы служат иноки, но здесь попутно дается несколько интересных сообщений о просветительной учительной деятельности представителей древнерусского духовенства. Житийная литература не говорит, где и как достигли высокой степени просвещения сами эти представители белого духовенства, она утверждает лишь факт этой просвещенности и влияние последней на широкие народные массы. Интересный образец деятелей русского религиозно-нравственного просвещения дает житие Евфросина Псковского в лице разпопа Иова и раздиакона Филиппа. Псковский поп Иов половины XV века имел способность «совершенного протолкования всякого писания ветхого и нового завета; таже

–111–

извыче много повествовати от писания и многу протолкуя силу книжную: и бяху вси людие, купно же и священницы и причет церковный, прихождаху к нему и вопрошаша от него о всяком писании неразрешенном и о церковном устроении, купно же и о законных вещех; он же убо протолкуя, и сказоваше им вся по ряду, о чем же кто вопрошаше его, и в сласть его

послушаша учения людие и церковницы; да того ради от всех честен бысть и знаем всеми, и словяше от них дострочен философ; имеяше бо остр ум на божественное писание, того ради и столп нарицашеся церковный, благочестия подражаше крепость и тверд учитель и наставник православию¹⁷²⁹. Этот Иов мог утверждать о себе, что «ничто же изрони мудрости философския», его учительная энергия была велика. По сказанию жития, он даже и после снятия сана продолжал усердствовать в том же направлении «о всех осужая, и иных уча, и овых наказуя, и другим законы полагая и имен заповеди, и священникам чин уставляя и санов церкней службе, яко изящим вещем, купно же и черноризцам бяше законоводец; не токмо бо во граде учаше, но и окрест града, паче же в дальних пустынях пребывающия – и о тех вопрошая и опытуя чину их и пребывания, и какова коих исправления ли плотяна, или духовна; одинако бо на них ропщуце, яко на плотяных, тако и на духовных, яко имущих исправлена жития»¹⁷³⁰. Раздиакон Филипп был «мудр зело, обоя ведый писания, древняя и новая, и волен в языке, и скор словом, и многоречив дохтор, и пространен философ умом, и быстр помыслом, и выше меры книжныя всяко писание преумевающе и зело искусен вещем законописьменным на вопросы и ответы»¹⁷³¹. К сожалению, учительная ревность этих лиц в слишком значительной доле возгревалась тщеславием. Иов «буй образом смотряшеся и смыслен мняйся имети разум и мудр зело и внутрь себе кичайся»¹⁷³².

–112–

Более симпатичный тип древнерусского учительного священника дается в житии Мартирия Зеленецкого. В первой половине XV века у Благовещенской церкви Великого Новгорода был замечательнейший священник Борис. «Сей убо яко пастырь добрый, всегда печашеся о порученнем ему стаде, и вся люди наказуя, учаше от божественных

писаний, в разум истинный приводя»¹⁷³³. Народ очень часто толпами собирался к Борису¹⁷³⁴ ради поучения, а тот не только поучал их всех сообща, но всматривался в душевное настроение и отдельных приходивших к нему личностей. Такие

личности могли «и в дом часто к нему притекати¹⁷³⁵, прилежа того учению» не только днем, но и ночью¹⁷³⁶. Они делались детьми его духовными и под его руководством устроили свою жизнь. Одним из таких питомцев Бориса и был Мартирий Зеленецкий, в мире Мина. «Блаженный Мина, видев таковое иерея непрестанное прилежание и поучение к людям, божественная любовь наполнялся, и духовную ревность, яко елень, желаше присно наслаждающего источника немутная воды, и неленостно прилежаше того учению день и ночь, безпрестани спасительная словеса на сердце си влогаше, плодствуя в себе семя духовное. Сей же прежде реченный иерей Борис, видев такое тщание юноши к учению, дивляшеся вельми и во едине от дни от некоего откровения проразуме хотящая сему быти напоследок и рече: да возсяет ти чадо, свет разума от ныне и до века... И тако разыдосшая. И паки на многи дни совокупльшеся ко оному иерею ради поучения мног народ, такоже и блаженный Мина не оставляше, но с великим тщанием послушаше ей, и в дом часто к нему притекая, духовного отца его себе учини и сподобися, сему же иерею поствлящу люди многая лета не яко наемнику, но яко истинному пастырю, по преданию святых отец»¹⁷³⁷. По смерти жены Борис постригся в монахи с именем Боголепа, но и в мона-

—113—

стыре он не оставлял дела учительства. «Мина же ревноваше во всем учителю своему и вся в наказание себе приемля, и к своему наставнику приходяше духовная ради беседы, и многими словесы от преподобного Боголепа учим бываше, еже восприяти иноческий образ»¹⁷³⁸. Под влиянием наставлений Боголепа, Мина действительно постригается и до самой смерти Боголепа подвизается с ним и под его непосредственным руководством¹⁷³⁹.

Преимущественными пунктами, откуда распространялось религиозное просвещение в древней Руси, по житийной литературе, однако являются монастыри¹⁷⁴⁰. Монастыри древней Руси находились в весьма живых сношениях с мирянами. Миряне любили навещать монастыри и проводить здесь «не малое время в общении с иноками» Пример здесь

подавали сами князя. В житии Феодосия Печерского рассказывается, что князь Изяслав «зело любяше блаженного, часто же и призываше к себе и множицею же сам приходяше к нему, и тако духовных тех словес насыщашеся и отхожаше»¹⁷⁴¹. Житие изображает даже и обстановку одной из бесед князя с иноком. «И в един день полудню сущу прииде по обычаю христороубец Изяслав с малым, (егда хотяше поехать к блаженному, тогда распустяше вся бояры в дома своя, и токмо с шестию или с пятию отрок прохажаше к нему). Паче по сих шедшима има в церковь и сътворив молитву седоста; ти тако христороубивый князь насыщашеся медоточных тех словес иже исхождаху от уст преподобного отца нашего Феодосия. И велику пользу приим от него, иде в дом свой славя Бога... И вельми послужаше его, и творяше вся повеленная ему от великого отца на-

–114–

шего Феодосия»¹⁷⁴². Примеру Изяслава следовали и его бояре. Один из них «часто приходяше к нему (т. е. Феодосию) и насыщашеся от него духовных тех словес, подаваше от имения своего на строение монастырю»¹⁷⁴³. Другой боярин также «велику любовь имяше к блаженному Феодосию, и часто приходяше к нему и велику пользу приимаше от него. И, егда же сии приходяху к нему, то же сий тако по божественном тем учении представляше тем трапезу от брашен тех монастырских: хлеб, сочиво и мало рыб»¹⁷⁴⁴. К преп. Евфимию Суздальскому «приходяше часто с верою князь Борис Константинович, благословения и молитвы требуя от всея души и беседовав с ним наедине о пользе душевной; святую обитель печерскую удовлетворяше всеми нужными потребами, яже угодная братству всему»¹⁷⁴⁵. В житии Михаила Клопского упоминается о посещении Клопской обители князем Константином, причем игумен и братия встретили его «якоже есть обычай сретати благородных господей»¹⁷⁴⁶. В житии Варлаама Хутынского рассказывается о посещении его монастыря великим князем Василием Ивановичем¹⁷⁴⁷. Самого Варлаама при жизни его часто навещал архиепископ Антоний. Он «имеяше в чести преп. Варлаама». «Овогда убо сам архиепископ приездаше в дом

святого Спаса и к преподобному Варлааму духовныя ради беседы, овогда к себе призываше архиепископ преподобнаго в архиепископию; он же, яко послушлив раб, ни о чем же ослушашеся отца своего архиепископа ради еже о Христе любовного съюза и духовныя беседы». Таким образом, стало «за обычай»,

–115–

что архиепископ призывал к себе преподобного «о церковном исправлении», а тот немедленно ехал на зов¹⁷⁴⁸. Князь Феодор Смоленский в монастырь святого Спаса «всегда приезжал и братию довольно кормяше, и божественным книгам прилежал день и ночь»¹⁷⁴⁹. В житии Сергия Радонежского не раз сообщается о посещении его монастыря московскими князьями¹⁷⁵⁰.

Бояре и простой народ ходили в монастырь иные по обету в определенные дни по случаю каких-либо замечательных событий своей жизни; иные прибегали к раке святого за благодатной помощью; иные заходили по дороге во время путешествий; иные – во время голода – ради прокормления; иные имели обыкновение вообще часто посещать монастырь без особой причины, иные, наконец, целыми селениями ходили в монастырскую церковь к богослужению вместо приходской церкви. Приходившие имели обыкновение быть в монастыре несколько дней, при этом состоятельные из них по совершении службы «поставляху трапезу братии»¹⁷⁵¹ и за этой трапезой, несмотря даже и на боярское свое звание, сами прислуживали братии¹⁷⁵². Из жития Дмитрия Прилуцкого мы

–116–

узнаем, что в городе был такой «обычай», что «во время пения приходяху людие на молитву к церкви, мужие и жены и дети»¹⁷⁵³. О том же говорит и житие Иосифа Волоколамского¹⁷⁵⁴. Монастырское богослужение, с его длинными Уставными Чтениями, часто было трудно выносимо для приходящих из мира. Так один из мирских слушателей монастырской службы, совершавшейся по уставу Евфросина Псковского, утомившись обратился к монастырскому клирику с таким заявлением: «скажи ми брате, что есть бываемое се

ликопения, ово псалтырь, ово же каноны глаголашеся, ово же продолжение чтения, и если сему престатие? уже более полночи приидоша и конец мя постиг от многого стояния»¹⁷⁵⁵. Но несомненно, участие в этом богослужении было для народа школою нравственной дисциплины и источником религиозно-нравственного просвещения. Приходя в монастырь, богомольцы вступали в беседу с иноками. Так, Макарий Желтоводский, будучи отроком, имел обычай «от родителей своих ходити во святой великий печерский монастырь, яже отстоящу ему три поприща от града того, иже есть на Волзе. Любляше же отрок той беседовати со етеры и вопрошати их о спасении человечеством»¹⁷⁵⁶. Под влиянием этих бесед с печерскими иноками Макарий и принимает затем монашество. Некоторые из приходящих заходили в келии монахов, по крайней мере к игумену, о чем говорит следующее замечание агиобиографа Пафнутия Боровского: «и паки сидящим некогда у блаженного братиям и неким от мира благоговейным, возвестиша ему, яко сущий тогда архимандрит на Симонове остави архимандрию».

К Авраамию Ростовскому (ок. 1073–1077 г.), известному просветителю Ростова, по свидетельству жития, его «начата хо-
–117–

дити крещенные им на славословие Божие и на всенощное пение жены же и

отроцы; святой же почитанием книжным наслаждаше сердце их¹⁷⁵⁷ и

поучением духовным»¹⁷⁵⁸. К Авраамию Смоленскому (нач. XIII в.) так много стали «от мира притекати, от него утешение приимати от святых книг»¹⁷⁵⁹, что это возбудило зависть среди окрестного духовенства и мирян. «Бысть от диавола научения, ибо неции от иерей, друзии же от черноризец, како бы нань востати, овые же от града потязатися и укорити исходяще, друзии и спину творяще яко ничто же сведуще, противу нань глаголаху: и тако посрамлени с студом отхожаху, и паки непереставаху, крамолы нань воздвизающе, в граде и везде глаголюще; се уж весь град обратил есть к себе... яже и самому игумену не стерпети, многия к нему видя притекающия, и хотя того его отлучити и глаголаше: аз за тя отвечаю убо Богу, ты же

престани уча, и много озлобления нань возложи». Вследствие нападок игумена, Авраамий оставляет прежнее свое местопребывание и переселяется во внутрь города, в другой монастырь. «И оттоле вниде во град. И пребысть в едином монастыре у честнаго Креста, и ту начата более приходити и учение его множайшее быти¹⁷⁶⁰ ... И мнози начаша от града приходити и *послушати церковного пения, и почитания божественных книг*: бе бо блаженный хитр почитати, даст бо ся ему благодать Божия *не токмо почитати, но и протолковати*, яже мнозем не сведущим, и от него сказанная всем разумети, и слышащим к сему *изоуст и памятию* сказая, яко ничто же ся его не утаит божественных писаний, якоже николиже умълкоша уста его ко всем, к малым же и к великим, рабем же и свободным и рукодельным, тем же ово на молитву, ово на церковная пения, ово на утешение притекающим, яко и в ночь мало сна примати»¹⁷⁶¹. К Варлааму Хутынскому † 1192) «собирахуся отовсюду князи и вельможи, иноцы же и прочии христоименитии людие ползы ради; он же, яко изрядный ученик своего учителя, всех любовью при-

–118–

имаше и всех пользоваше и всех учаще»¹⁷⁶². К Евфросинии Суздальской († ок. 1250) «мнози приходяше людие града того Суздаля и различных стран, исцелевахуся от телесных недугов, и, поучаемы блаженною душевне назидавуся, и отступаху жития мира сего и еже по Бозе житие приимаху¹⁷⁶³; «не от единого града Суздаля, но и от окрестных градов приходяху жены етеры и девицы многи слышати слово Божие¹⁷⁶⁴, пользы ради душевныя¹⁷⁶⁵, и вельми на успех им бысть, пользоважеся отчужаху в дома своя, неции же от них вскоре отрицахуся мира»¹⁷⁶⁶.

Великий отец севернорусского монашества, преп. Сергей был учителем для всех концов тогдашней Руси. «Всегда зело слуху жития преподобного распространяющуся, тогда мнози от человек, иже от различных стран посещающе его, прихожаху, желающе и поне токмо видети его, и елици видевшие его возвращахуся в свояси и, друг другу поведаяще яже о нем, дивляхуся»¹⁷⁶⁷. В житии Сергия изображается даже и один

характерный случай из такого рода посещений, когда один крестьянин пришедший в монастырь Сергиев «из далече сущих мест»¹⁷⁶⁸ «пророка видети» ради пользы духовной¹⁷⁶⁹ сначала, удивленный «худостию порт Сергиевых»; отказался было признать в Сергии великого игумена, пока не увидел, как мнимый «калоугерь сядяше одесную князя». Преп. Сергей «собеседова с ним душеспасительными, утешительными словесы, и отпусти его в дом свой; а оттоле человек тот велику веру имея к Святой Троице и к преподобному Сергию до своего живота»¹⁷⁷⁰. О Павле Обнорском († 1429) «пронесется повсюду слава, и мнози любодобродетельнии приходяху к нему съзиданий ради духовных: даст бо ся ему слово премудрости и разума и утешения; понеже, от благодати Святаго

–119–

Духа добре возделану сердцу его, сладки плоды поучений всем подаваше»¹⁷⁷¹. Вторая половина XV века ознаменовалась просветительной деятельностью Пафнутия в Боровске († 1478), Евфросина в Пскове († 1481), Зосимы на крайнем севере († 1478). К первому, по сказанию жития, «прихожаху не точию иноцы, но и сущий от мира, исповедающися на духовне, занеже зело благоразумен и добре могий разумети съкровенную премудрость в священных правилах»¹⁷⁷²; а во время голода сходилась в его монастырь все окрестное население, «яко до тысячи и множае на всяк день собиратися»¹⁷⁷³. Точно также и к Евфросину «приходяху из града христолюбцы пользы ради и благословения, и приношаху потребная – брашно и питье к святому с братией, и учрежение их». При этом после трапезного учреждения, на котором, как видно из других памятников житийной литературы, присутствовали и ее устроители – жертвователи, случалось преподобному «нечто мало покоснети беседы ради»¹⁷⁷⁴. Зосима Соловецкий был «разум имея мног божественному писанию, доволен сказати та»¹⁷⁷⁵. На грани XV и XVI столетия и в первой четверти XVI житийная литература представляет нам два ярких образа двух деятелей христианского народного просвещения, это: знаменитый ученик Пафнутия Боровского, – Иосиф Волоколамский († 1515), и малоизвестный, но чрезвычайно много потрудившийся на ниве

народного просвещения Филипп Иранский († 1588)¹⁷⁷⁶. «Иосиф, беяше благоговением украшен и устнама благоуветлив, имея разум священных книг, памятью много могий и без книг глаголати и добре полезен беседою¹⁷⁷⁷. Дастся Иосифови многа благодать в словодаянии, и глагол его слышащему сладок и к послу-

—120—

шанию зело понудителен, всякомуж желающему добродетели помногу любезен, и толико, яко присно хотети приседати ему и словесы его питатися»¹⁷⁷⁸. Круг слушателей преп. Иосифа был чрезвычайно широк: он включал людей различных положений, начиная, от князя и кончая крестьянином и холопом. «Часто и самому князю приходящу тамо и пользы наслаждающуся и радостию радуящися о мужи, яко в державе своей такова черноризца стяжал. Благодетельный князь зело любяще Иосифа и много спомогаше ему¹⁷⁷⁹... И слышашеся Иосиф в граде и окрест жительством чернечьским изряден и словом одобрен, известнованным пребыванием оправдан. Елико бояр, иже от палаты князя, и елико от воевод его и от воин честных, вси желанием влекомы к нему, взыскаваху от лица его, и, к нему приходяще, пользовахуся от него священными словесы и покаянию жала в сердца свои приемлюще беседою его: и тако тому прилежно молящися попустити тем душевная их помышления возложить ему, и словес его присно наслажатися и исправляти к лучьшим жизнь их сказанием его и отца имети. Елицы же видевшие его беяху много радовахуся о нем, и всем известующе яко зело пользовахуся от него»¹⁷⁸⁰. Действенность наставлений Иосифа была удивительна. «Не токмо добродетельные мужи приближающеся ему, но иже от греховна обычая сущий, своя тому исповедающеи деяния, словесем его абие уврачевающеся и нравы своя удобряху покаянием и на лучшая пременяхуся, яко все к послушанию словесе мужа уготовляхуся и радовахуся, послушающе его; тщету же немалу вменяху, елицы того видения и слова не сподобишася. И еще Иосифово имя якоже священие некое в устех им обношашеся, и житие его яко единого от великих преподобных похваляюще, дивляхуся, яко видяху его о

всем опасна и добра устроена житием боголюбезном и извествовавном¹⁷⁸¹. Мнози сановницы, часто с ним беседующей, словеси его повинувшися, нравы своя давяющися на

–121–

кротость прелождыше, удобришася жизнью. И бе видети благочестия светом зело сияюща и добродетелями умножающися, толикоже и блистание доброта благонравия и кротость словом мужа сего яко ведомы ведяхуся. И слышашися в них тщание к угождению Божию, и чаще в устех их заповедей Христовых обношение и священных псалмов гранесловие, и честных книг беседование сказанием Иосифовым упражняшися в них, лютость и злоба отгоняшися, и не якоже миряне, но якоже раби Христови, любве навыковаху и кротости, и, яко велми пользующися внимаху. Вся же тогда Волоцкая страна к доброй жизни прелогашися, тишины и покоя наслаждышися и веселящися беаше, и поселяне же много послабление имуще от господей сел их поущением его¹⁷⁸². И беаше Иосиф в всей стране той, яко светило сияше¹⁷⁸³. Приходящая вся пользуя и вси ищущии душам своим попечения спасенаа»¹⁷⁸⁴. Учительное слово Иосифа простиралось не только на мужчин, но и на женщин. «К нему идяху слышати слово пользы не точию же мужие, но и жены благочестивыя взыскания слышати от него словесе и исповедати своа ему в душевное врачество». А когда Иосиф нашел «в монастырь, ему женам прихождение»¹⁷⁸⁵ опасным для «юных мнихов, в монастыри учащихся, и запретил «женам приход в монастырь»¹⁷⁸⁶, то последние «истинно желающе спасения, не умолчеваху: елико бо их писмена ведущих, писанми своя вся душевная ему исповедаху и, от него вписания приемлюще, радовахуся, извещающися. Елико же писмен не ведаху, ти священныя мужа, предстоящия церквам их, к нему посылающе, извещевахуся, ползу приемлюще: всем бо врач добр и искусен душевныя вреды целити хотящему»¹⁷⁸⁷.

Деятельность Филиппа Иранского протекла в области Белоозерской. На берегу реки Ирана, в пределах веси Андогской построил он «келейцу малу и ту живяше». Изве-

–122–

стность Филиппа начинается, прежде всего, благодаря содействию местного владельца князя Андрея, с позволения которого Филипп поселился здесь. «Бысть у князя Андрея пир на священников и крестьян, и нача князь Андрей священником и крестьянам сказывати: есть у нас селится свят муж, старец, имея чин священнический, именем зовем Филипп. И вси священницы и крестьяне возрадовашеся о такове святе муже и хвалу Богу воздаваху»¹⁷⁸⁸. С течением времени в пустыньку Филиппа, в которой тот построил часовню, начинают двигаться народные толпы. «И начата приходити ко блаженному мнози от многих стран, мужие благочестивии моления ради, и молитвы от святого принимая. Блаженный же поучаше их довольно о ползе душевной»¹⁷⁸⁹. Еще более усилился наплыв приходящих, когда была построена церковь. Молва о Филиппе и его пустыне «промчеша во многия страны, и веси, и мнози начата приходити, слышав про то святое место, моления ради, и приносить многая потребная и приимати от блаженного благословение, и духовное научение послушая»¹⁷⁹⁰ ... К Филиппу приходили не только простецы, но и «мнози от искусных и благочестивых мужей и моляху блаженному о поучении»¹⁷⁹¹. Были у Филиппа и такие посетители, которые приходили к нему регулярно. Такие лица даже иногда ночевали в келии Филиппа, причем до поздней ночи вели с ним «многую беседу»¹⁷⁹². Все они приходили с настойчивой просьбой: «молимся, отче честный, о

поучении»¹⁷⁹³. И Филипп ревностно шел навстречу мольбам посетителей. Каждый приходящий получал слово «поучения» и уходил, в той или другой степени обогащенный светом христианского религиозно-нравственного просвещения.

–123–

Примеры самых этих поучений Филиппа и запечатлел для последующих поколений его агиобиограф¹⁷⁹⁴.

Так под кровом монастырских храмов, от пустынных келий подвижников тихо и незримо, но прочно развивался вековой исторический процесс религиозно-нравственного просвещения русского народа.

В. Виноградов

Протасов Н.Д. Греческое монашество в южной Италии (Схематические очерки)¹⁷⁹⁵ // Богословский вестник. 1915. Т. 2. № 5. С. 124–159 (2-я пагин.). (Начало.)

–124–

Греческое влияние в Италии

Помимо естественной близости итальянского полуострова к греческому востоку, сношения между ними сделались регулярными с момента основания ими. Константином новой столицы империи на месте древнегреческой колонии *Византии*. Если это перемещение политического центра, с одной стороны, вызвало некоторую романизацию Босфорской области, то, с другой стороны, оно же усилило греческую колонизацию на берегах Средиземного и Адриатического морей.

Однако, латинское влияние на севере и в центре Италии, было слишком сильно, чтобы греческий элемент мог укрепиться в этих областях. Ему оставалась береговая полоса от Сицилии вплоть до Адриатики – *Калабрия* и *Апулия* или область *Отранто*¹⁷⁹⁶. Это пришлое население постепенно свыкалось с новой областью, заражая ее своим бытом, своими национальными особенностями. Здесь оно было спо-

–125–

койно за свой язык и культуру, потому что греческое влияние не прекращалось с соседних берегов греческого полуострова, кроме того, оно было далеко от *средней* полосы Италии, которая очень рано начала подвергаться нашествиям варваров.

Греческое влияние сказывалось в эту начальную эпоху влияния востока на запад в литературе, культе и искусстве. Еще до окончательного разгрома остготской империи в Италии полководцами имп. Юстиниана, греческое влияние определяло архитектуру и декорацию храмового зодчества, и симпатии *равеннских* епископов к *византийской церковности* были так сильны, что греческие мозаичисты на самом видном месте в храмах помещали портретные изображения имп. Юстиниана с

Феодорой. Почтение к последнему, признание его церковного патронажа было подчеркнуто нимбом, хотя, например, еп. Максимиан на той же мозаике был представлен без этой эмблемы высокого ранга.

Учреждение в Равенне наместничества византийского императора для прямого, *в идее*, надзора и управления жизнью вновь оккупированной области, естественно, усилило греческое влияние, внесло греческие элементы в быт последней. С этого времени начинается *эллинизация*, в собственном смысле, латинской страны, как естественный результат желания византийской политики удержать за собою Италию. И хотя было трудно освободиться сразу от *латинско-остготского* влияния, и долгое время администрация еще была в руках местных нобилей¹⁷⁹⁷, однако Византия постепенно передавала административно-общественные и *церковные* функции *грекам* по происхождению. В этом последнем отношении Византии приходилось прибегать к поспешным и твердым мерам. Причина этого лежала в наличности особой *римской* партии в среде населения Италии, которая была слишком далека от *полного* согласия с восторгами массы по поводу освобождения от варваров¹⁷⁹⁸. Несомненно, что эта партия вдохновлялась, прежде

—126—

всего, представителями римской Церкви, всегда чуждавшейся византийской патриархии и боявшейся, что политическая зависимость от византийского императора может превратиться и в церковно-религиозную. Логически это повело бы к ослаблению и вообще римского понтификата. Доля правды, конечно, в таких опасениях была, потому что в теории и в исторической действительности верховный правитель Византии был «Imperator... et sacerdos»¹⁷⁹⁹, и, следовательно, римской церковной власти нужно было, в итоге, считаться с таким положением нового главы Италии. И особенно в эпоху имп. Юстиниана римский понтификат должен был заботиться о сохранении своей самостоятельности.

Этим, прежде всего, и объясняется та осторожность в сношениях римского папы с византийским двором и церковной

властью, которая, по мере ослабления византийского влияния в Италии, превращалась в прямую вражду и кончилась игнорированием церковного авторитета Востока.

Византийское влияние постепенно проникало в общество, культуру, язык¹⁸⁰⁰. Церковная среда в первое время оставалась в стороне от византийского влияния. Однако, с течением времени, и она должна была уступить. Не только в самой Равенне, но даже в Риме высшие церковные должности замещались греками, которые вводили в практику византийские обычаи, эллинизировали саму идеологию латинской церковной среды. Так, в эту эпоху, например, в *Градо* патриархом был назначен некто *Илия*, грек по происхождению, в Неаполе епископствует *Димитрий*, в Сильва-Кандиде – *Никита* и т. д.¹⁸⁰¹. При папском дворе, в конце VII века, встречаются пресвитеры с греческими именами: Феофан, Сергей, Феофилакт и др. Эти греки представляют от имени римского понтификата на со-

–127–

борах Востока, в качестве легатов посылаются к византийским императорам и т. д.¹⁸⁰²

Уже к VII веку в самом Риме было много греческих клириков, которые принимали участие, например, на соборе 649 года. Хронист говорит, что на этом последнем были «*graeci jam per annos habitantes in hac Romana civitate*»¹⁸⁰³. Это обстоятельство очень важно, так как показывает степень влияния и положение греческих клириков в среде римского духовенства: они являлись вполне равноправными с последним и могли оказывать прямое влияние в церковной и светской среде.

Этому вполне отвечало и то прогрессивное эллинизирование общественных слоев Италии, какое наблюдалось после V века. Византийские чиновники, клирики старались в новой среде не терять своей связи с родиной, практиковали свои обычаи, греческую речь, церковные особенности. Естественно, что это служило положительным примером и для латинского населения. Исконная аристократия также не могла устоять перед новым влиянием, римские нобили

копировали византийский быт, одежду, привыкали постепенно к греческому языку, входя в сношение с византийскими семьями, прибывшими из Греции. Нарождалась постепенно новая, эллинизированная аристократия, которая, подчас и против воли, привыкала смотреть на родину, как на *провинцию* великой Византии. То же самое происходило и в низших слоях населения, пополненных пришлым, из митрополии, греческим элементом¹⁸⁰⁴.

Несмотря на *осторожное*, в начале, противодействие со стороны *латинского* понтификата, греческое влияние сильно сказывалось и в местной церкви. Логически это оправдывалось тем, что в анализируемую эпоху еще не существовало *резкой* церковно-богослужебной разности между практикой греческой и латинской. Единственно, что *разделяло* в культе, был *язык*. Отсюда, например, церкви s. Maria Antiqua, s. Agnessa fuori le mura с их греческими фресками

–128–

и практиковавшимся там греческим богослужением не производили на латинян впечатления *еретических*, чуждых по принципам латинским храмам. С VII века римской Церковью часто управляют папы по происхождению – греки, сирийцы и др.¹⁸⁰⁵ Таковы, например, были: Феодор, грек, сын епископа Феодора, из Иерусалима, правивший в Риме с 642 по 649 гг., Иоанн V, сириец, из Антиохии, с 685 по 686 гг., Сергей, также сириец, из Антиохии, с 687 по 701 гг., Иоанн VII, грек, с 705 по 707 гг.¹⁸⁰⁶ Некоторые папы, по происхождению итальянцы, знали греческий язык, что подчеркивает хронист¹⁸⁰⁷, следовали чисто греческой практике в праздновании памяти некоторых святых¹⁸⁰⁸. Папа Иоанн VII «basilicam... sanctae Dei Genitricis, quae Antiquae vocatur, pictura decoravit, illicque ambonem noviter fecit»¹⁸⁰⁹. Как стенная роспись, так и верхний подиум амвона, в настоящее время открыты наукой; стиль росписи *чисто-византийский*, титла греческая, – особенно интересна подпись по борту подиума: «† ΙΩΑΝΝΥ ΔΥΛΥ ΤΗΣ ΘΕΩΤΟΚΥ» и латинская: «IOHANNES SERVUS CAE M R' AE». Следовательно, римские понтифексы одинаково со вниманием относились к латинским и греческим храмам, потому что те и другие в их

глазах не разнились принципиально. Такое различие появилось значительно позже.

Это обстоятельство уже *a priori* позволяет предположить, что очень рано в Италии вообще и, в частности, в самом центре латинской церковной власти существовали храмы и даже целые монастыри восточных пришлецов. Так, например, папа *Донус* (676–678) «*reperit in urbe Roma, in monasterio quod appellatur Boetianum, Nestorianitas, monachos Syros, quos per diversa roonasteria divisit. In quo praedicto monasterio monachos Romanos instituit*»¹⁸¹⁰.

–129–

Этих немногих фактов достаточно, чтобы видеть, в каком положении находились пришлые с востока клирики и монахи в Риме до периода иконоборчества. Церковная власть принимала их в общение, позволяла объединяться, иметь свои храмы, монастыри, пользоваться своим языком, церковными традициями. Но, вместе с тем, своим надзором она определяла нормы их внутренней жизни: то, что являлось резким отклонением от общецерковной догмы, одинаковой на западе и востоке, все это исправлялось чисто дисциплинарными мерами. И папа *Донус*, разославший по разным монастырям сирийских монахов из их монастыря в Риме, когда обнаружился их несторианский образ мыслей, действовал вполне правомерно, без вмешательства в не подлежавшую ему среду.

Однако нужно иметь в виду, что такое благоволение к восточному элементу в центре *латинизма* было *случайным*, как случайны были *восшествия* на престол римских владык греков, сирийцев и др. Национально-римская партия должна была всегда с некоторым недоверием, опасением относиться к росту влияния *востока* в Риме. В том *неустойчивом* политическом положении Италии, в каком она находилась с конца IV века, прямые потомки античных римлян могли мечтать о политической независимости особенно от Византии, где церковная власть часто оказывалась простым *орудием* в руках светской власти. Между тем, уже в середине VI века Византия нашла в Италии, в лице церковных владык Рима, могучую, хорошо организованную, сильную своим влиянием на западе

власть. Она молча подчинилась неизбежному ходу вещей, но не могла признать авторитета императора в церковных делах запада¹⁸¹¹. Конечно, сторонников своей политики церковная власть Рима находила только в латинских кругах населения; греческое многочисленное население Сицилии, Калабрии и области Отранто было всегда на стороне Византии, верно ее политическим и церковным взглядам и традициям. Здесь, вдали от центра латинизма, росло и ширилось восточное влияние, сюда прибывали клирики, монахи, образовывали церковную общину под авторитетом

–130–

византийского патриарха¹⁸¹². В собственном же смысле подвластными епископы Сицилии и Калабрии были римскому престолу. Еще папы – *Лев Великий* в послании от 21 октября 447 года, *Геласий* в послании от 11 марта 494 года – требуют от последних полной покорности Риму, признания его авторитета в южной Илалии¹⁸¹³. Особенно ревностно доказывал это папа *Григорий Великий*, в VI веке, начавший, постепенно латинизировать эти области, вводя, например, целибат для иподиаконов и пр.¹⁸¹⁴

Эти и подобные им послания очень характерны, как показатель того, что очень рано епархиям южной Италии искусственно навязывался авторитет римской Церкви. Следовательно, не только само население, в массе, но и клирики, епископы, быть может, получившие сан в Риме, были далеки от свободного признания авторитета римского главы. Отношения с последним не были прочны, и особенное развитие, высокая святость и личный аскетизм византийского духовенства всегда притягивали к себе также ставленников Рима в южных областях Италии¹⁸¹⁵.

Итак, вплоть до конца VII века восточное влияние было очень сильно в церковной и общественной среде Италии. Греческое население южной Италии, в частности, должно было особенно живо чувствовать свою связь с Византией после утверждения в Равенне наместника византийского императора.

Греческие монахи и греческий культ в Италии

В распространении по Италии византийских идей, церковно-богослужебных традиций, языка и т. п. большую роль сыграли греческие монахи.

Выше было указано, что еще на латеранском соборе 649 года, при папе *Мартин I*, участвовало много греческих монахов, по просьбе которых, между прочим, постановления этого собора против монофелитов были пере-

–131–

ведены на греческий язык¹⁸¹⁶. Этот факт с очевидностью доказывает, что уже в половине VII века в самом Риме было несколько греческих монастырей, составлявших, как бы, автокефальную группу, с которой считалась латинская церковная власть. Так, монастырь св. *Анастасия*, находившийся около собора *s. Paolo fuori le mura*, был населен греческими монахами¹⁸¹⁷; в VIII веке папа *Адриан* реставрировал в нем *egumenarchium*¹⁸¹⁸: этот термин доказывает, что и при папе *Адриане* в VIII веке в монастыре св. *Анастасия* были монахи греки. С конца XII века он перешел армянам¹⁸¹⁹.

На *Monte Aventino* греческие монахи основали монастырь, вскоре после смерти матери папы *Григория Великого*, и посвятили его св. *Савве* (531 г.) в подражание иерусалимскому монастырю того же имени. Первый раз этот монастырь упоминается в житии св. *Григория*, еп. *Джирженти*, написанном в VII веке. В XII в. монастырь св. *Саввы* перешел в руки аббатства *Cluny*¹⁸²⁰. В самое последнее время под существующею доселе, на месте греческого монастыря, церкви *s. Sabas* открыта нижняя церковь, фрагменты фресок из которой помещены в Витринах по стенам верхней церкви; некоторые из них датируются V–VI вв.¹⁸²¹. Между этими фресками есть интереснейший фрагмент: на одном куске штукатурки сохранилась верхняя часть изображения группы из 4–5 монахов с бородами, в остроконечных черных куколях и таких же одеждах восточного покроя (широкая мантия); титул нет. Стилистические особенности позволяют сопоставлять эти изображения с полуразрушенной фреской на западной стене

правого придела (алтарь) ц. *Maria Antiqua* в Риме же. Там представлен о *αγιος Βαβλ (ααμος!)*¹⁸²²: голова в таком

–132–

же куколе, желтый нимб, длинная черная одежда в виде мантии. Фреску указанную из ц. *Sabas* можно датировать VII веком.

Несомненно, подобный же *греческий* монастырь был у подножия *Палатина*, на месте, где в настоящее время открыта интереснейшая церковь *Maria Antiqua*. В науке еще пока не решен окончательно вопрос о ее происхождении¹⁸²³, однако есть все данные принять мнение Р. Lugano, издавшего некоторые документы к ее истории, что, если эта церковь и не была закончена к 650 г., то, во всяком случае, начала строиться при папе Мартине I (649–655)¹⁸²⁴. Церковь *s. Maria Antiqua* упоминается уже в *Анониме*, известном под названием *Einsiedlense*, который датируется концом VII или самым началом VIII века¹⁸²⁵. Исторически известно, что ее стены были покрыты фресками при папе Иоанне VII (705–707) при котором «noviter» был устроен и амвон¹⁸²⁶. Мраморная плита от этого амвона (подиум) в настоящее время открыта, она носит имя папы Иоанна VII¹⁸²⁷. Равным образом, открыта фресковая роспись, которая датируется, в некоторых своих частях, даже VI веком (Богоматерь с Младенцем и архангелами с правой стороны главной апсиды)¹⁸²⁸. Между святыми встречаются оо. подвижники греческой и римской Церквей; между прочим, наличность и изображения св. *Василия Великого*, регламентатора *восточного монашества*, и некоторых подвижников востока в куколях и черной же схимнической (?) одежде дало возможность науке утверждать, что на месте церкви *s. Maria Antiqua* был *греческий монастырь*¹⁸²⁹. Последнее подчеркивается также слишком большим хором, занимающим почти $\frac{2}{3}$ среднего пространства церкви.

–133–

Во второй половине VII века в Риме существовал *сирийский* монастырь, называвшийся *Boetianum*; папа Донус обратил его в общежитие для римских монахов¹⁸³⁰.

В Равенне, где пребывал византийский экзарх, также было много греческих монастырей, которые, естественно, должны были пользоваться полной свободой и всеми привилегиями. Нужно отметить очень интересную подробность в организации этих монастырей Равенны: почти все они *de facto* служили странноприимными домами для массы паломников с Востока. Таковы, например, были монастыри *s. Lorenzo in Cesarea*, *s. Maria in Cosmedin*, *Spirito Santo*, *s. Théodore*, *s. Maria ad Blachernas* и др.¹⁸³¹ Настоятели некоторых из этих монастырей обладали особыми правами. Так, например, игумен монастыря *s. Maria in Cosmedin* встречал прибывающего в Равенну архиепископа за городом, в церкви монастыря *s. Lorenzo in Cesarea*, по соседству со своим монастырем, надевал на него митру, и только после подобной санкции архиепископ вступал в митрополичью церковь¹⁸³². Все греческие монахи вносили не только в местное население, но и в церковно-административную и общественную среду свои обычаи, свой язык и пр. Это было самой сильной пропагандой эллинизма в Италии, которая шла быстрыми шагами. Само собой понятно, что папская власть, возглавляемая патриотически настроенным лицом, происходившим из римлян, не могла безучастно относиться к усилению византийского влияния. Последнее опиралось не столько на внешнюю силу, на зависимость Рима от Византии, с VI века, сколько на моральную. Греческое монашество, клирики были выше по своему интеллектуальному развитию, по своей нравственной физиономии, и, отчасти, по материальным обстоятельствам. Византийская власть понимала все чисто политическое значение усиления греческого влияния в новой провинции через посредство столь верных Византии слуг, как монахи, и всячески поощряло их, субсидировало материально и снабжало особыми привилегиями.

–134–

Этим и объясняется то опасение римских пап, которое выражалось, например, отчасти в закрытии восточных монастырей, если к тому представлялся прямой повод, в Риме и в других местах¹⁸³³. В Равенне, по мере ослабления

византийского государственного авторитета, постепенно владения греческих монахов передавались ордену бенедиктинцев¹⁸³⁴.

В подобных мерах латинской церковной власти нельзя видеть акт отрицательного отношения к греческому монашеству, как *церковно-религиозному институту*: этому противоречило бы более, чем мягкое, отношение к греческим монахам в Италии в эпоху иконоборчества. Ближе к истине видеть здесь просто результат опасения за свою самостоятельность со стороны Византии. Монахи этой последней в данном случае подвергались гонению, как агенты византийского правительства, которые в своих монастырях скрывали громадную нравственную и политическую пропагандистскую энергию. В другое время, когда те же монахи обращались к Риму за помощью, за убежищем в преследовании, он принимал их в общение, самое близкое, сам организовал их существование, давал все средства абсорбироваться от власти византийского патриархата. Здесь точка зрения, отношение к монаху греку не менялась, он всегда мог быть одинаков с бенедиктинцем по своему положению в Церкви, но менялось отношение к агенту, на которого опиралась чуждая, *принципиально*, власть, которая через него достигала постепенного рассасывания авторитета мирской и церковной власти Рима.

Нравственная высота жизни, сильная организация, наконец, – материальное субсидирование византийским правительством – все это служило залогом жизненности идей, распространявшихся греческими монахами в кругах населения. С силой нравственного влияния внешними мерами бороться нельзя; что бы ни предпринимал Рим для умаления этого последнего, в среде населения Италии, оно ширилось, захватывая симпатии самых разнообразных

–135–

слоев общества, заставляя, например, калабрийцев изучать греческий язык, признавать нравственный авторитет и управление византийского патриарха¹⁸³⁵. Возможно, конечно, что тому же способствовало отношение византийского правительства к варварам, опустошавшим нередко южно-

итальянские области. Оно всегда принимало близко к сердцу бедствия от мусульман населения этих последних, посылало свои войска и флот против их вторжений¹⁸³⁶.

В результате такого греческого влияния в Италии было, например, введение в *сиракузских* церквях греческих церковно-богослужебных особенностей, против чего так восставал папа Григорий в VI веке¹⁸³⁷. При папе Льве II (682–683) в Риме праздновали греческое *Богоявление*¹⁸³⁸. При папе Сергие I (687–701) в Риме совершалось по *греческому* обряду *Воздвижение Честного Креста* в базилике *Спасителя*¹⁸³⁹. Тот же папа принял и ввел в практику Римской церкви многие греческие праздники, например, *Сретение Господне*¹⁸⁴⁰, которое впервые появилось в Византии при Юстиниане¹⁸⁴¹.

Результатом того же греческого влияния в церковной
–136–

среде Рима было перенесение останков святых с Востока, построение церквей в память греческих святых и пр.¹⁸⁴²

Политические обстоятельства, вызвавшие в южно-итальянских провинциях Византии латинское влияние в церковной среде в X в.

С конца X века начинается в истории южно-итальянского греческого монашества фаза, по-видимому, процветания, которую называют *золотым* веком¹⁸⁴³. Византийские провинции, освобожденные, хотя и не самой Византией, от сарацин, пользуются миром, церковный и монашеский институт растут, увеличивается число монастырей. С этого времени самый характер монашества *эмигрантский*, зависевший от тяжелых политических обстоятельств предшествующей эпохи, сменяется устойчивым, оседлым образом жизни. Однако, в противоположность этому внешнему цветущему состоянию, внутренней стороне, духу греческого монашества начинает угрожать новый могучий фактор, появившийся на горизонте Италии, – это вмешательство германских и нормандских принцев в политическую жизнь полуострова. Если до этого времени Византия находилась в постоянной борьбе с мусульманами, которые только *жалили* ее в итальянские провинции, не принося в *политическом* отношении ощутимого

вреда, то с появлением в Италии пришельцев из-за Альп положение резко меняется. Византия стояла теперь перед вопросом о допущении в политическую жизнь ее фем соседа, который задавался определенными политическими стремлениями. Правда, Византия сама допустила возникновение у германцев appetitov к ее провинциям в Италии, обратившись к ним за помощью против сарацин. Сарацины были прогнаны из Апулии, но у германцев явилась мысль, что Византия не по праву владеет этой частью Италии, которая входит в состав Лонгобардии, т. е. *Regnum Italicum*¹⁸⁴⁴.

–137–

В марте 968 года Оттон I вторгся со своими полчищами в Апулию и начал осаду Бари. Однако недостаток флота для морской блокады столицы лонгобардской фемы вынудил его снять осаду. Император Никифор Фока начал готовить карательную экспедицию против изменивших ему лангобардских герцогств и против Оттона.

В ноябре того же года Оттон, не дождавшись своего посла к Никифору Лиутпранда, епископа кремонского, вновь выступает в Апулию. На этот раз он ограничился разрушением нескольких небольших городков. Весной 969 года он спускается в Калабрию, доходит до *Саззано*, поднимается опять к северу, между *Borina* и *Ascoli*, где находились небольшие византийские отряды.

Эти успехи германского нашествия, не встретившего на своем пути сопротивления византийцев, ободрили римский понтификат, и папа Иоанн XIII, усмотрев в этом, очевидно, конец византийского влияния в Апулии вообще, открывает в Беневенте *митрополию*, предоставляя архиепископу *право посвящать епископов византийской части Апулии*. Однако военное счастье изменило Оттону. Оставив свои войска Палдольфу, герцогу Капуи, он удалился сам к Равенне. В это время стратег Евгений со свежими силами, прибывшими из Константинополя, делает удачный натиск на осаждавших *Bovino* германцев, захватывает в плен самого Палдольфа и отправляет его вместе с другими пленниками, в Константинополь. Затем, он вступает в ломбардское герцогство, доходит до *Avellino*, на юг

от Беневента, потом до Капуи и начинает осаду последней. Однако вести о новых войсках германцев заставляют Евгения удалиться в Салерно, герцог которого устраивает ему торжественную встречу и заявляет о своей верности византийскому императору. С противоположной стороны, патриций из Бари со своим войском наводит страх на ломбардскую область от границ Апулии до *Вольтурно*.

Оттон посылает новые войска, которые разбивают византийцев под *Асколи*, несчастливый преемник Евгения патриций Абдила бежит, предоставляя оттоновским полководцам опустошать Апулию, население которой после того было обложено большой контрибуцией.

–138–

Так началась политическая рознь между двумя империями – Никифора Фоки и Оттона¹⁸⁴⁵. Смерть Никифора положила конец этой борьбе.

Преемник Никифора Иоанн I Цимисхий признавал более важным обратить внимание на восточные провинции империи, и, отсюда, южная Италия была предоставлена, по-видимому, германской гегемонии. Это особенно было подчеркнуто освобождением Палдольфа из плена, который скоро доказал своим явным переходом на сторону Оттона ошибку новых руководителей византийской политикой. К счастью для Византии, старый германский император удовольствовался прибытием в Бари своего верного вассала, как молчаливым согласием восточной империи на его влияние в Апулии и покинул последнюю, удалившись на север. Можно думать, что в этом сказались его утомление войной, которая не привела к *видимым* результатам, так как Византия официально не признавала прав германцев на Апулию и не отказалась, следовательно, от своего влияния в последней.

В 972 году в Риме был заключен брак между сыном Оттона Оттоном II и принцессой Феофана, дочерью византийского императора Романа II. С этого момента германцы оставляют в покое Апулию и Калабрию. Это было, конечно, очень важно для Цимисхия, который был уверен в верности Византии южно-итальянских провинций и занялся преимущественно

восточными и северными границами. Войска были отозваны из Италии, чем, между прочим, воспользовались сарацины, сделавшие набег на Калабрию в 976 году¹⁸⁴⁶.

В 980 году новый германский император Оттон II прибыл в Рим, чтобы поднять свой авторитет в глазах римской аристократии и ответить на происки герцогов Капуи и Беневента. Однако, ближе к истине усматривать в этом официальном поводе появления в Риме, этой *двери* в южную Италию, соображения и намерения иного характера. Дело в том, что, в представлении германцев,

–139–

Калабрия, близкая географически к германской империи, как ее реставрировал Оттон I, составляла естественную часть этой последней: византийцы были только «узурпаторами», неправильно владевшими южной Италией. Логическим выводом из этих посылок и было намерение Оттона II отнять у Византии эти области. Несомненно, что в данном случае он руководился также сведениями о военной слабости Византии, которая допустила в 976 году набег сарацин.

Оттон вступает из лонгобардских областей на византийскую территорию и приближается к *Matera*. Отсюда он спускается в Калабрию, не добившись никаких результатов у Бари и Трани. В долине *Crati* он встречается с полчищем сарацин во главе с эмиром Абуль-Казем и терпит полное поражение.¹⁸⁴⁷ Оттон бежит к северу в лонгобардские герцогства; сарацины, потерявшие своего вождя и обессиленные этой битвой, спешат в Сицилию. Так, в настоящем случае сарацинский набег имел положительное значение для Византии, т. к. освободил ее южно-итальянские провинции от германцев.

Интересно, что после столь неожиданного крушения планов Оттона само население *северных* областей Италии протестует против *латинских* епископов, ставленников германцев, его декреты не исполняются, германофильствующие чиновники подвергаются насилиям.¹⁸⁴⁸

Византийские патриции начинают постепенно приводить в порядок византийские провинции, подавляют по местам

восстания (Бари и Трани), наделяют некоторых латинских епископов особыми привилегиями за верность империи.¹⁸⁴⁹

Политическое успокоение южно-итальянских провинций в самом конце X в., после Оттона II, сказывается прежде всего на реорганизации всего управления. До этого момента

–140–

южная Италия находилась в ведении двух патрициев с военными полномочиями. Один управлял, собственно, Апулией, другой – Калабрией. Разница между ними была та, что стратег Калабрии имел дело с населением *греческим* в его массе, которое находилось в полном подчинении византийскому императору, в силу своих культурных, бытовых и церковных особенностей. Связь с империей здесь была вполне естественна. Сюда назначались епископы константинопольским патриархатом, сюда переселялось множество греков из самой Византии, язык, литература и искусство вдохновлялись исключительно греческим востоком. Иное было в Апулии. Латинский колорит области, населенной преимущественно итальянцами, близость лангобардских герцогств, находившихся в живых сношениях с Римом, все это уже *a priori* накладывало на Апулию специфический оттенок латинизма.

С целью уничтожения такого административного дуализма, который отчасти вредно отражался на жизни провинций, император Константин Порфирогенет назначает в южную Италию одного наместника Маркиана Аргираса, как правителя двух нем – Калабрии и Лангобардии или Апулии. Правда, еще при Никифоре Фоке была мысль о полной ассимиляции этих последних в административном отношении, однако практического применения эта мысль тогда не получила.¹⁸⁵⁰

Такая централизация власти в южной Италии имела большое значение в принципе, так как гарантировала одинаковость политики во всех южно-итальянских провинциях. Если раньше правитель лангобардской фемы мог часто идти на компромисс с местным населением, допуская иногда вполне сознательно влияние Рима в церковной сфере, то новая власть должна была придерживаться одинакового отношения к греческому и итальянскому населению обеих фем. Было бы

грубым нарушением нового принципа допускать латинское влияние в Апулии и всеми мерами противодействовать ему в Калабрии. На это, главным образом, и было рассчитано учреждение катапана в Бари.

–141–

– До Никифора Фоки почти вся Калабрия от *Реджио* до *Monte Pollino* находилась в подчинении константинопольскому патриархату. В этой большой области Реджио занимало место митрополичьей кафедры, к которой принадлежали следующие из епархий: *Vibona, Tropea, Tauriana, Gerace* (раньше – *Locra*), *Rossano, Squillace, Amantea, Crotone, Cosenza, Nicotera, Lisignano, Nicastro, Cassano*.¹⁸⁵¹ Что касается другой фемы – Лонгобардии, от *Брундиизи* и *Тарента* до *Siponto* и *Lucera*, то эта область в церковном отношении признавала власть римского понтификата, ее епископы не зависели от патриарха. При императоре Льве Исавре византийские наместники терпимо относились к латинскому клиру в этой провинции, утверждая ставленников Рима.¹⁸⁵² Однако, силою вещей и лонгобардская фема, постепенно эллинизируясь, подчинялась и в церковных делах византийскому влиянию, чему особенно способствовала массовая эмиграция монахов-греков с юга Калабрии на север до округа Бари. Греческие монахи, как это доказывают *жития* Илии Пещерника, Луки Арментского, Саввы и Христофора, основывали и строили здесь многочисленные монастыри с греческим церковно-богослужебным уставом и восточным укладом жизни. Само собой понятно, конечно, что эти греческие пришельцы признавали власть и юрисдикцию константинопольского патриарха и всеми мерами абсорбировались от понтификата. Бывали случаи, что греческие монахи этой эпохи находили приют в латинских монастырях, однако и там они сохраняли свой облик. Так, например, Нил Россанский был принят со своими 60 учениками братией монастыря в *Monte Cassino*, получил от него небольшой монастырь Св. арх. Михаила в *Valleluce*. Но и здесь, в латинском монастыре, он со своими сподвижниками, практиковал восточный образ жизни, за который монте-

кассинские монахи высоко почитали его, видя в нем второго Св. Бенедикта, своего регламентатора¹⁸⁵³.

Таким образом, к эпохе Никифора Фоки постепенно
–142–

подготавливалась церковная эллинизация лонгобардской фемы. Уничтожить дуализм в церковной организации этой последней, т. е., проще говоря, подчинить ее всю константинопольскому патриархату, эту задачу принял на себя имп. Никифор. Приблизительно в 968 году он издал декрет об учреждении в *Otranto архиепископии*, которой были подчинены епископы Tursi, Tricarico, Acerenza, Gravina, Matera. К сожалению, наука не обладает вполне точными данными об этом обстоятельстве, так как подлинного декрета императора не сохранилось, и приходится основываться на случайном сообщении епископа кремонского Лиудпранда.¹⁸⁵⁴ Отрантскому архиепископу было предоставлено право ставить епископов для этих епархий, в которых было введено греческое богослужение. Верховная юрисдикция в церковных делах лонгобардской фемы, таким образом, официально перешла к константинопольскому патриарху. Конечно, трудно предположить, что патриарх Полиевкт запретил в Апулии, как в Калабрии, латинское богослужение.¹⁸⁵⁵ Такая мера была бы слишком смела и неосторожна ввиду малочисленности греческого населения в этой области, которая издавна находилась в зависимости от римского понтификата. Но вполне возможно, что византийская власть постепенно проводила систему ограничений латинского культа здесь, который в эпоху Никифора не мог пользоваться большой свободой. Учреждение греческой архиепископии в Отранто и официальное признание господства греческой богослужебной практики – все это должно было вызвать сильную борьбу латинского духовенства за свое преобладание.

Особенно остро эта борьба латинского культа с греческим в Апулии сказалась при императоре Иоанне I Цимисхие с его вялой политикой безразличия в отношении южно-итальянских провинций. И если, действительно, при Никифоре в Апулии были какие-нибудь репрессии по адресу латинского

духовенства, то при Цимисхие апулийские церкви получили полные права, наравне с греческими.

–143–

Однако, едва ли латинские церкви могли надеяться на реальную помощь и поддержку со стороны понтификата. Германская гегемония в лонгобардских областях дала мало культурно-положительного для этих последних, скорее преследовала задачу ослабления их, с целью избежать возможности их объединения и перехода, для своей самостоятельности, на сторону Византии. Вообще говоря, это последнее было бы для них более выгодным, так как подобная зависимость от сюзерена, далекого географически не имевшего никогда достаточно военных средств для постоянного поддержания своего политического авторитета, была гораздо легче и удобнее, чем зависимость от Германии, слишком близко и часто вмешивавшейся в их внутренние дела. Действительно, известно, как часто в эпоху разрыва Никифора Фоки с Оттоном I лонгобардские герцогства меняли свои политические симпатии, переходя то к Византии, то к германцам. Это непостоянство и было главной причиной частых вторжений германских войск на их территорию и сильных опустошений этой последней. Здесь множество церквей было разрушено, духовенство должно было удаляться в Римскую Кампанию, чтобы иметь возможность вернуться вновь, как только буря сменится относительным затишьем. Все латинские церкви в лонгобардских герцогствах, зависевшие от понтификата Рима, ближайшим образом находились в непосредственной зависимости от правителей этих последних. И само собою понятно, конечно, что в эту эпоху лонгобардские герцоги не могли чем-нибудь реальным показать свои симпатии Риму, если бы он нашел нужным просить фактической помощи, поддержки для апулийских церквей у них. Такой помощью, которая, тем самым, обратилась бы в прямой протест против византийских мероприятий, герцоги только ухудшили бы свое положение, восстановив против себя сильного соседа.

Таким образом, римский понтификат в эту эпоху мог рассчитывать только на собственное влияние в

Константинополе, мог увеличивать число епископий в Апулии, исходя из терпимого, вообще, отношения к латинскому культу в лангобардской феме византийских наместников. Этому, конечно, сочувствовали и лангобардские герцоги, от-

–144–

лично понимая, что чем больше и сильнее будет влияние латинской церковной среды на латинское же население Апулии, тем больше гарантий неуспеха или, по крайней мере, трудности эллинизации последней. Если эллинизация особенно успешно достигалась при посредстве *церковных* факторов, то, логически, и латинизация могла рассчитывать на успех также при помощи внешне-церковных мероприятий.

Все это было очень ясно римским понтифексам, которые еще с эпохи папы *Иоанна XIII* заботятся о подчинении Апулии в церковном отношении митрополитам *Беневенто*. И возможно, что учреждением в Отранто архиепископии Византия хотела нанести решительный удар латинским проискам. Еще ранее папы Иоанна XIII (965–972) с середины X века началась сильная борьба латинской Церкви с Византией из-за влияния в областях, смежных, главным образом, с *беневентским* герцогством. Несомненно, по инициативе Рима, епископ Беневента Иоанн ходатайствует перед папой Мартином III в ноябре 943 года о подчинении ему церквей в *Сипонто*, *Бовине*, *Асколи* и *Ларино* (восточн. побереж. Адриатики)¹⁸⁵⁶. В 947 году подобное ходатайство он возбуждает перед папой Агапитом II относительно *Термоли* и *Тривенто*¹⁸⁵⁷. В 956 году папа Иоанн XII подтверждает за епископом беневентским Ландольфом эти права его предшественников¹⁸⁵⁸.

Понятно, что после брака Оттона II и Феофано византийские чиновники должны были уступать влиянию латинских епископов, которые утверждали за собой даже те города, как, например, *Сипонто*,¹⁸⁵⁹ которые служили резиденциями византийским наместникам.

Подобные попытки противодействия византийскому церковному влиянию в ту же эпоху делались и в соседнем герцогстве *Салерно*. Римская власть старалась расширить

права салернского митрополита на *калабрийскую* фему. Так, в *Козенце* и *Бизиньяно* (Cosensa и Bisignano), которые были при-
–145–

писаны при императоре Льве VI (886–912) к митрополиту в Реджио, епископы были подчинены новому епископу в Мальвито¹⁸⁶⁰.

Таким образом, к концу X века латинская церковная власть уже имела в обеих византийских фемах Калабрии и Апулии несколько своих епископий с латинским клиром, в качестве опорных пунктов для своей пропаганды в противодействие влиянию византийской церковной власти. Официальным предлогом для открытия все новых епископий здесь, конечно, выставлялась нужда удовлетворения церковных потребностей разбросанных элементов итальянского населения.

Византийская власть понимала важность момента, и старалась закреплять за собой важнейшие пункты, назначая туда архиепископов с широкими полномочиями. Так, в 980 году архиепископ *Канозы* Иоанн, ставленник константинопольского патриарха, находившийся в Бари, упоминает об епископиях *Трани* и *Бриндизи*, как о подчиненных ему¹⁸⁶¹. Однако, положение этой архиепископии не было, очевидно, прочным. Так, уже через три года папа Бенедикт VII, ставленник Оттона II, учреждает в Трани епископа, зависимого от беневентского митрополита, и подчиняет ему *Джовенаццо*, *Руво*, *Минервино* и *Монтемилоне*. Однако нужно иметь в виду, что сведения об этом учреждении латинского церковного пункта в *Апулии*, в резиденции византийского чиновника, почерпаются из документа или акта, от 983 года, данного катапаном Калокиром траннскому архиепископу Родостамону. В этом документе нет ни слова о подчинении последнего, в административном отношении, вместе с приписанными епископиями римской курии или беневентскому митрополиту; там лишь констатируется, что траннский архиепископ получил права на области от папы Бенедикта VII¹⁸⁶². Отсюда, можно с

–146–

полной вероятностью предположить, что это было только *актом признания за ним тех же прав и византийским*

правительством, которое, таким образом, подтверждает старое положение вещей, но, конечно, переводит в свое ведение, т. е. под *частичный контроль* константинопольского патриарха. Можно догадываться, по аналогии, например, с современным положением католического духовенства в православных странах, что в данном случае контроль ограничивался *согласием* на утверждение известного ставленника латинского центра. Не лишне указать здесь на мнение *фанатичного* исследователя истории г. Трани G. Beltrani, который, не смотря на все свое слишком недружелюбное отношение к господству византийцев в Апулии, считает, что из приведенного документа следует признать, что с момента занятия Калокиром антипатства в Трани и, следовательно, в приписанных к ней епископиях был введен *греческий культ*¹⁸⁶³. Gay предполагает, что утверждение Родостамона в положении областного епископа было некоторой наградой за измену своим римско-германским симпатиям в пользу Византии¹⁸⁶⁴.

Однако, уже в 999 году архиепископский престол области перешел к греку. Преемник Родостамона Хризостом в официальном акте катапана Григория Траханиота именуется «*Ἀρχιεπίσκοπος κάστρου Βάρεως τε, καὶ Τρανῶν*»¹⁸⁶⁵. Следовательно, в 999 году Бари и Трани были соединены под властью одного архиепископа, который, несомненно, получил в свое ведение и епископии Джовенаццо, Руво, Минервино и Монтемилоне. Это положение лучше всего отвечало росту влияния византийского катапана Бари во всей Апулии, где византийская юрисдикция была распространена на все области народной жизни¹⁸⁶⁶.

Ровно через 26 лет положение, однако, изменяется. Так, в 1025 году папа Иоанн XIX в своей булле утверждает все права, принадлежавшие архиепископу Хризостому, за архиепископом Бари и Трани *Бизанцием*, этим типич-

–147–

ным *латинянином*. И интересно, что в это время власть византийского императора была представлена в лице всемогущего катапана Василия Воиоанна. В своей булле папа

дает архиепископу Бизанцию право посвящать епископов на *всей территории Апулии от берегов Офанто до Тарента и Бриндизи*¹⁸⁶⁷.

Из этого факта перехода барийской митрополии к Риму само собой следует, что в начале XI века Апулия *отпала от надзора* константинопольского патриархата. Интересна, между прочим, характеристика этого Бизанция в одном современном документе: «fundator sanctae ecclesiae Barensis terribilis et sine meī contra omnes Graecos»¹⁸⁶⁸. Очевидно, в силу особых, быть может, политических обстоятельств, византийское правительство должно было уступить латинскому влиянию в церковном отношении в Апулии. Но, несомненно, что катапаны утверждали выборы того или другого епископа, не вмешиваясь в само *избрание*.

Итак, в конце X и начале XI вв. происходила сильная борьба между греческим и латинским клирами из-за преобладания в южно-итальянских провинциях Византии.

Эта борьба, вытекавшая, в конце концов, из *политических* соображений, не отражалась на положении греческого монашества, в своей массе пришло из Сицилии и южного побережья Калабрии. Оно, по-прежнему, распространялось здесь, не встречая прямых препятствий для своей деятельности и практики восточного образа жизни. Мало того, греческие монахи и в латинской церковной среде пользовались уважением за свой строгий образа жизни, как об этом очень ясно говорит факт принятия в общение Св. Нила Россанского с его 60 сподвижниками монте-кассинскими монахами ордена Св. Бенедикта, которые уступили ему один из своих небольших монастырей св. арх. Михаила в местечке *Валлелюче*, недалеко от *Монте-Кассино*¹⁸⁶⁹. Подобным уважением пользовались гре-

–148–

ческие подвижники и в латинском обществе. Особенно характерным, в этом случае, фактом служит обращение принцессы Алоары, вдовы герцога капуанского Палдольфа, к Св. Нилу Россанскому с покаянием после зверского убийства, по ее наущению, одного из сыновей, который должен был занять престол Капуи. При входе во дворец, Нил был встречен

Алоарой, простершейся на полу, которая со слезами просила его святых молитв и требовала указать ей путь для искупления своей вины. Когда Нил предложил ей обратиться к епископам, очевидно, капуанским за епитимией, она отвечала, что те *сами указали ей на него, так как она один может облегчить ее грешную душу*. Характерно, также, что при входе в город Св. Нил был встречен народом, который просил его молитв и благословения¹⁸⁷⁰. Этот рассказ составителя *жития* не нуждается в комментариях: из него с полной очевидностью следует, что греческие подвижники, несмотря на все обострение отношений между клирами обеих церквей, пользовались высоким уважением не только в глазах простого народа латинских областей, как Капуя, но и у высших представителей латинского клира.

Церковно-политическое положение южной Италии в нормандскую эпоху (XI сл. вв.)

Латинское церковное влияние в южно-итальянских византийских фемах, подготовленное событиями предшествующей эпохи, вполне сказалось в *период разрыва церковных сношений Византии с Римом*. Нужно иметь в виду, что до этого разрыва Византия и Рим старались действовать единодушно в целях ослабления нормандского политического влияния вообще в Италии; и только с того момента, когда обнаружилось стремление папы Льва IX заставить Византию признать *церковно-политическое примат римского епископа*, сношения были прерваны.

С этого момента римская курия напрягаете все старания закрепить за собой южно-итальянские провинции в церковном отношении. Само византийское правительство способ-

—149—

ствовало этому. Так, император Константин Мономах (1042–1054) нарушил все заветы Никифора Фоки, признав *катапаном* (дукой) *Италии*, вместо православного грека, ломбардца *Аргира*, который ловкими приемами добился от нормандов титула *дуки* и *принца Италии*.¹⁸⁷¹ Положение, следовательно, создалось таково, что наместником византийского императора в Италии оказался сторонник и защитник латинских традиций,

хотя Аргир не раз заявлял о своей покорности василевсу и готовности поддерживать интересы византийской империй. Умный, горячий Михаил Керулларий хорошо понимал всю невыгоды создавшегося положения и, несмотря на все торжественные приемы нового катапана в Константинополе, третировал его, как *еретика*, отлучив его даже от общения с Церковью.¹⁸⁷² Он справедливо догадывался, что Аргир будет поддерживать латинский клир в борьбе с греческим.

Вместе с тем, сам Михаил Керулларий, как бы не замечая всей остроты положения, когда начался между ним и папой Львом IX обмен посланиями по вопросу о новшествах и уклонении латинской Церкви от чистоты веры, своими действиями дает право и повод римской курии усилить давление на греческий клир в Италии. Так, папа Лев жалуется в своем послании, что византийский патриарх закрыл латинские церкви, монастыри и аббатства, тогда как в самом Риме и всей Кампанье греческие монастыри и церкви пользуются полной свободой в отношении своих церковно-богослужебных традиций и практики жизни.¹⁸⁷³

—150—

Латинская церковная власть, хорошо осведомленная о положении дел в византийской империи и имея в виду постепенное ослабление надзора за южно-итальянскими провинциями, стремится упрочить свой авторитет и положение вообще в Италии и, в частности, в византийских провинциях. Начало этому было положено еще в предшествующий период, когда в южной Италии было открыто несколько новых архиепископий и епископий с правами областного надзора. В настоящий период Рим обращает свое внимание на *монастыри*, которые хотя были близки Риму своей культовой практикой, чисто латинским характером жизни, однако признавались раньше папами самостоятельными в распорядке своей внутренней жизни, в избрании настоятелей и пр. Возникшие по частной инициативе, не преследовавшие никаких политических задач, эти монастыри прежде были в стороне от той анархии, которая воцарилась в Италии в IX сл. вв. Однако, в настоящий момент их роль несколько изменилась. Они стали

слишком могущественны, влиятельны, к ним нередко обращались со своими личными и государственными нуждами правители лангобардских герцогств, германские императоры. Можно было предполагать, что нередкие обращения правящих и государственных лиц за советами к этим монашеским обителям, в сущности, являются руководством, вмешательством этих последних в чисто государственную жизнь страны: они, таким образом, могли определять отношение и к римской церковной власти руководителей жизнью страны. Эта новая роль автокефальных латинских монастырей Италии заставила римскую курию изменить свое отношение и взгляд на них. В новой агрессивной политике пап, которая особенно проявляется с XI века, и которая, в сущности, была базирована на скрытом желании иметь чисто *политическое влияние в Италии*, эти большие, влиятельные монастыри должны быть

–151–

в роли опорных пунктов в деле пропаганды авторитета Рима.

Отсюда, в XI веке церковная власть Рима старается закреплять за собой все, ранее бывшие автокефальными, монастыри. Прежде всего это коснулось известного *Монте-кассинского* монастыря, в котором некогда Св. Нил Россанский нашел приют. Уже в самом конце X века этот монастырь был не таков, каким застал его Св. Нил. Его игумен Мансон, находившийся в близком родстве с капуанскими герцогами, поднял влияние монастыря на большую высоту. Папа Иоанн XV способствовал этому, предоставив его игуменам право юрисдикции и надзора за окрестными монастырями, освободив даже от подчинения местным епископам (984)¹⁸⁷⁴. С середины XI века такое автономное положение Монте-кассинского монастыря подверглось коренному изменению. После смерти игумена Рихерия, в декабре 1055 года¹⁸⁷⁵, был избран на его место из братии, без обращения к Риму, некто Петр. Однако папа Виктор II заявил неудовольствие на монахов за такое свободное избрание и потребовал не только представления ему избранного настоятеля, но и проварки выборов римским легатом, кардиналом Гумбертом¹⁸⁷⁶.

Несмотря на протесты монте-кассинцев, которые указывали, что подобная миссия кардинала является нарушением их прав, дарованных предшественниками Виктора II, Гумберт прибыл в Монте-Кассино. В результате миссии кардинала был отказ Петра от игуменства и избрание на его место бывшего легата папы Льва IX Федерик¹⁸⁷⁷. За новым игуменом были подтверждены все права его предшественников по надзору за областными меньшими монастырями¹⁸⁷⁸.

Таким образом, в 1057 году Рим подчинил себе важнейший автокефальный монастырь средней Италии, сде-

–152–

лав его орудием в своих руках. Конечно, это имело для папской политики в южной Италии большое значение, потому – что с этого момента Рим имел сильный центр для пропаганды в Италии своих чисто политических латинских тенденций в противовес византийскому влиянию. Нет нужды сладить за фактическим выявлением оппозиции латинского Рима этому последнему. Достаточно указать хотя бы на наиболее конкретный случай, особенно подчеркнувший тенденций пап. Поддержанный Нормандами в своих стремлениях к папскому престолу, Николай II делает своим викарием Дезидерия, игумена Монте-Кассино¹⁸⁷⁹ и задумывает, при его посредстве, грандиозную реформу всех монастырей южной Италии. Эта реформа выразилась, прежде всего, в *подчинении аббату Монте-Кассино монастырей всей римской Кампании, герцогства Беневентского всей Апулии и Калабрии*¹⁸⁸⁰. Эта реформа была произведена без сношений с Византией, по крайней мере в современных документах нет никаких указаний на то, что папа Николай II запрашивал или же пытался испросить у византийского правительства согласия на такой важный и чреватый последствиями для византийских фем шаг. Несомненно, что он в этом случае опирался исключительно на поддержку нормандов, которые с первых же шагов в Италии оказались в прямой борьбе с Византией. Папа сумел польстить самолюбию Роберта Гюискарда, торжественно дав ему титул «дуки Апулии, Калабрии и, в будущем, Сицилии»¹⁸⁸¹. Замечательно, что в этом титуле нет и намек на Рим и

Кампанью; нормандскому вождю отданы только *византийские провинции...* Следовательно, папа

–153–

считал себя полновластным распорядителем судеб этих последних, хотя и не имел никаких *фактических* оснований к какому бы то ни было вмешательству в жизнь Калабрии и Апулии: земельной собственности здесь римская курия не имела, предоставленное же ей византийской властью право посвящать епископов нескольких епископий было простым актом любезности и говорило скорее о моральном авторитете пап в немногих областях.

Однако Николай II не остановился на этой узурпации. В 1059 году он отправляется в Мельфи и устраивает там собор, на котором присутствуют латинские епископы из южной Италии¹⁸⁸². Не ограничившись подтверждением некоторых новшеств латинской Церкви (например, *целибат*), собор подверг осуждению некоторых епископов и даже низложил архиепископа г. Трани Иоанна, который носил титул императорского синкелла. Этот архиепископ, между прочим, не считался с возраставшим влиянием римской курии¹⁸⁸³ и пытался распространить свою юрисдикцию на Сипонто¹⁸⁸³.

Ясно, что «своим личным активным вмешательством в церковные дела южной Италии папа стремился восстановить древний престиж западного патриархата, каким он был в этой области перед эпохой императоров иконоборцев. Говоря по правде, это было средством для Рима продолжить борьбу с восточным патриархатом и оживить свои требования пока в отношении *прежних земельных владений и южных диэцезов*»¹⁸⁸⁴. Папа смело мог надеяться на полный успех всех своих мероприятий, потому что нормандский герцог Роберт Гюискард обещал свою верность римской Церкви и, в частности, папе Николаю II¹⁸⁸⁵, вплоть до условия – *подчинять ему все церкви, которые окажутся в будущих нормандских владениях в южной Италии*¹⁸⁸⁶.

–154–

Период с 1058 по 1071 гг. Роберт Гюискард со своим братом Рожером проводить в Калабрии и Апулии, постепенно

овладевая более значительными в стратегическом отношении пунктами, и понижая зависимость этих провинций от Византии. Так же успешно действуют норманды и в Сицилии, отнимая у мусульман их владения. Правда, в 1060 г. византийские войска из столицы отнимают у нормандов Тарент, Бриндизи, Орию и Отранто; однако, уже в 1062 году Роберт снова берет эти города у византийцев, разбив их войска. Лишь прибрежная полоса от *Гаргано до Бриндизи* находится еще в руках византийцев.¹⁸⁸⁷ Наконец, в 1071 году, 16 апреля, Роберт овладел столицей катапаната Италии *Бари*¹⁸⁸⁸. Этот успех Гюискарда был *концом* византийского владычества в южной Италии. Правда, по местам и после 1071 года власть империи признавалась; так, например, из одного документа от 1072 года видно, что г. Трани зависел от Византии¹⁸⁸⁹. Однако уже в 1075 году им распоряжается Роберт Гюискард, как это видно из начальных строк другого документа от апреля 1075 года¹⁸⁹⁰.

Таким образом, во второй половине XI века южно-итальянские византийские провинции почти окончательно перешли к нормандам, которые в церковных делах были связаны своими обязательствами римской курии. И вполне понятно, что последняя воспользовалась создавшимся положением для упрочения своего влияния в бывших византийских областях. Вообще, посла отделения от восточной Церкви папы действуют более агрессивно.

—155—

С конца X века и вплоть до падения Бари в 1071 году положение Калабрии и Апулии в церковном отношении было вообще самое *неопределенное*. Как мы видели выше, византийское правительство, снисходя к церковно-религиозным нуждам латинского элемента населения, допускало в своих провинциях латинский клир с его культом и даже по местам соглашалось на присутствие епископов, поставленных Римом. В общем ходе эллинизации южной Италии это было случайным явлением, не противоречившим, казалось, византийским политикам, общему плану обращения южной Италии в одну византийскую провинцию, подобную тем, какими Византия располагала на Востоке. Однако, история последующего

времени показала, насколько ошибочен был этот гуманный взгляд. Латинские клирики, латинские епископии сделались верными агентами Рима, который через них начал добиваться общей латинизации южно-итальянских областей. Каждая латинская епископия, каждый бенедектинский монастырь был опорным пунктом для такой пропаганды. Конечно, численный перевес вплоть до конца XI века был на стороне греческих епископов, греческих клириков и монастырей, которые находили точку опоры для себя не столько в лице византийских чиновников, сколько в симпатиях и преданности местного населения, в массе – греческого, всегда чуждого латинским проискам. Это создавало самое большое затруднение для римской пропаганды, потому что дело шло о перевоспитании населения, внушении ему латинских понятий и чуждого для него культа. Конечно, и это затруднение можно было бы устранить, если бы в южно-итальянских областях было более многочисленное латинское духовенство. Естественно, что на подобную меру византийское правительство не могло согласиться добровольно, так как это шло вразрез с его политическими планами. Следовательно, причина малоуспешности латинской пропаганды зависела от *прочного положения Византии в южной Италии*. Надо было сломить это последнее. Отсюда, становится ясной та ловкая политическая игра, которую вели столь успешно

–156–

папы со Льва IX. Они приветствовали каждого вторгшегося в Италию германца, норманда, так как отлично понимали, что для них приманкой являются византийские богатые провинции, и старались, прежде всего, обезопасить себя путем сношений с новым политическим авантюристом; льстили его самолюбию, устраивали торжественные приемы в Риме, награждали всякими титулами и пр. И в то же время постоянно указывали на Византию, как на узурпатора, не по праву владеющего в Италии обширными провинциями. Интриги пап разнствовали в качестве и масштабе, пропорционально политической и военной мощи вторгшегося в Италию вождя. В начале нормандского нашествия римская курия искала союза с Византией против

варваров, потому что ошиблась в определении такого ценза последних. Когда оказалось, что враг гораздо сильнее, что он слишком прямо идет к цели, папа отказался от агрессивных действий с Византией, порвал с ней все сношения и начал добиваться расположения нормандов. В жертву было принесено все, с нарушением элементарной тактичности: папа Николай II искусно отводит внимание Гюискарда от средней Италии, т. е. от своей *Церковной области*, и подносит ему титул «дуки Апулии, Калабрии и Сицилии». Польщенный такими полномочиями, передачей, в сущности, «прав» византийского катапана, норманд клянется в верности римской курии и обещает свое содействие латинской пропаганде в форме передачи папе всех церковных организаций, которые встретит в завоеванных областях. Это, ясно, вполне и отвечало всем стремлениям папы, так как он хорошо видел, что Гюискард скоро покончит с византийскими провинциями.

Таким образом, нашествие нормандов имело и сослужило Риму большую службу, осуществив его давнишние желания иметь прямое влияние в церковной и монастырской среде южной Италии.

Отсюда становится вполне понятным созыв собора в Мельфи в 1059 году, на котором и была начата оккупация папой южной Италии.

Как было выше сказано, на этом соборе был низложен ставленник Византии архиепископ Трани Иоанн. К

–157–

сожалению, наука не обладает более точными и подробными сведениями о деятельности и результатах собора: о низложении Иоанна мы знаем лишь из случайного упоминания одного хрониста. Гау упоминает об одном документе, который говорит о низложении собором Мельфи еще двух греческих епископов из *Монтепелозо* за симонию и прелюбодеяние, и из *Трикарино*, который, будто бы, оказался «неофитом»: их епископии были поручены архиепископам *Асеренца* и *Косенца*, которые должны были вновь избрать кандидатов на эти кафедры. Однако сам же Гау сомневается в подлинности настоящего документа.¹⁸⁹¹ Но и без умножения документальных

фактов, из одного изложения Иоанна видно, что папа считал себя вполне правомочным вмешиваться в епископии, находившиеся в подчинении византийскому патриархату.

Итак, фактически с 1059 года греческие епископы оказались в ведении Рима, их низлагали по самым ничтожным поводам и заменяли ставленниками курии. Оставался вопрос о *греческом клире*. До этого собора, естественно, он был подчинен патриархату. Собор 1059 года очень искусно начинает ограничивать греческое духовенство Италии. Именно он узаконивает, без всяких канонических оснований, celibat вообще духовенства, который на западе в ту эпоху, по-видимому, в силу обычая получил значение закона. Отсюда, если вершителем церковных судеб южной Италии сделался папа, и в южно-итальянских областях находилось брачное духовенство, то не следовало ли из этого логически, что оно оказывалось нарушителем воли высшего церковного центра? Конечно, этим актом поголовно осуждалось все греческое духовенство южно-итальянских областей, ставилось вне закона, и ему, таким образом, были поставлены очень определенные границы. И надо предполагать, что римская курия не упускала случаев для замены греческих клириков латинскими.

Так, постепенно в нормандскую эпоху в южной Италии была введена в церковные отношения римская юрисдикция. Насколько планомерно проводилась эта последняя, видно уже из того факта, что папа Александр II не оста-

—158—

новился перед отлучением в 1067 г., 1 августа, герцога Вильгельма Готвилльского, когда тот захватил в свое пользование владения церкви в *Салерно*¹⁸⁹². Этот факт очень характерен в том отношении, что показывает, насколько сильным и влиятельным чувствовало себя папство в 1067 году, когда не считалось даже с латинскими герцогами и контролировало их отношение к интересам ставленников Рима.

Результаты церковной политики пап в южной Италии сказались очень скоро. В октябре 1071 года в Монте-Кассино происходило торжественное освящение соборной церкви, на которое были приглашены все епископы Кампаньи,

1892

Лонгобардских герцогств, Апулии и Калабрии¹⁸⁹³. В числе явившихся хронист перечисляет, между прочим, архиепископов *Сипонто, Трани, Орзи* (в области Отранто, который, по видимому, имел полномочия от Рима, вместо греческого отрантского архиепископа, поставленного сюда при Никифоре Фоке в 968 году. См. выше), *Асеренцы; епископов Троги, Мельфи, Лючеры, Чивитате, Термоли, Бовина, Сальп и, Канн, Руво, Венозы, Бишелье, Джуовенаццо, Монополи, Тарента*¹⁸⁹⁴. Конечно, нельзя предполагать, что в этом перечислении хронист указал всех латинских епископов южной Италии: здесь, прежде всего, лет ни одного епископа Калабрии, хотя хорошо известно, что в конце XI века там была не одна епископия, иначе было бы непонятно приглашение на монте-кассинское торжество «всех епископов Калабрии». Перечислены только явившиеся, преимущественно из Апулии. Однако и этот перечень дает многое. Достаточно взглянуть на современную (1071 г.) карту Апулии¹⁸⁹⁵, что бы заключить, по данным хрониста, что почти все *значительные* города там были заняты в это время *латинскими епископами*. Вполне возможно, что

–159–

и в остальных городах, епископы которых не присутствовали в Монте-Кассино в 1071 году, были латинские епископии. Следовательно, вся область от Термоли до Отранто, и от Тарента до Трои в 1071 году была заполнена ставленниками Рима, к которым перешли все греческие церковные полномочия в этой древней лонгобардской феме.

Что касается собственно Калабрии, то, согласно списку кафедр, который датируется 1084–1140 г.¹⁸⁹⁶, в XI веке там были подчинены византийскому патриарху, в качестве митрополий, только две: *Реджио* и *Северина*¹⁸⁹⁷. Подробностей о положении этих митрополий в науке не имеется.

Колемин Ю.А. Авторитет в вопросах веры¹⁸⁹⁸ //
Богословский вестник 1915. Т. 2, № 5. С. 160–183 (2-я
пагин.).

–160–

Настал великий час испытания. За что сражается Россия? Отвечать на этот вопрос возможно, только сознавая призвание русского народа на земле. Мы должны знать, что не только за наши политические интересы льется человеческая кровь, потому что наши политические интересы и наша государственная мощь, какими бы они ни были интересными для нас и близкими нам, сами по себе, как самодовлеющие цели, не могли бы рассчитывать на благословение свыше, если бы они не сопрягались с интересами высшего порядка. Господь никого из детей своих не лишает наследства в пользу другого, и горе нам, если мы не во славу Божию поступать будем и если мы забудем, что Он

–161–

избрал нас для всех, а не мы Его избрали для себя. Подвиг православной России должен совершиться именем Господним на счастье всего человечества, на благо и на духовное возрождение и нас самих, и нынешних наших врагов. Горе нам, если низвергаемый дух себялюбия, гордости и властолюбия, случайно только прикрывающей себя каской германского образца, для того только должен был бы лишиться крова своего за рубежом, чтобы переселиться к нам! Да не будет!

Неисповедимы судьбы Провидения!

Великие страдания ниспосылаются нам за наши грехи. Если бы не наша греховность, то наверно мы иначе сумели бы справиться с возложенной на нас задачей водворения Царствия Божия на земле. Если бы не наша греховность, если бы наша нравственная чистота была примерной для остального человечества, то не потребовалось бы никакой войны и никаких кровавых побед, чтобы остальное человечество могло считать нас, наконец, достойными своего внимания, и чтобы оно уже не считало для себя унизительным усвоить себе от нас

хранящийся в Православии залог истинного христианства. Поэтому горе нам, если мы не поймем, что блеск могущества и победы является незаслуженным даром ради высших целей человечества, ради Божией славы, а не ради нас. Так и не иначе да примем победу: не нам, не нам, Господи, а имени Твоему!

Итак, призвание православной России указывается ей апостольскою Церковью; но не потому, чтобы мы сами этого заслужили. Великое призвание нового Израиля дается нам даром, только по милости Божией, и поэтому мы сугубо ответственны перед Богом за нарушения нравственности и правды. А прежде всего и, кроме того, – мы еще особо ответственны за вверенный нам залог будущего счастья всего человечества. Святая Церковь Христова еще живет на Руси, заступничеством многих святых, праведников Божиих, молящихся перед престолом Всевышнего за нас грешных. Она живет, но она проходила через трудные и опасные времена. Времена индифферентизма, рационалистической лжефилософии и всякого хлама, в бессмысленном подражании принятого нами от Запада, без разбора и на-

–162–

равне с другими его культурными образцами, действительно высокими и добрыми, но относящимися к совсем другим сферам духовного творчества.

В настоящее время, по милости Божией, мы видим признаки великого пробуждения. Это – признаки новой жизни, новых потребностей. Необходимо стараться, чтобы эти потребности получали удовлетворение из источника чистого, и при этом особого внимания заслуживают слабейшие в вере. Я говорю о так называемых интеллигентах. Потому что они, только они, являются теперь нашими духовно выздоравливающими. На религиозные запросы среднего нашего образованного человека, носящего на себе, как вам известно, отпечаток скопированного с чужих образцов образования, на такие запросы нельзя отвечать, как то обыкновенно делается, указанием на необходимость *чистой* иррациональной веры. Необходимо, абсолютно необходимо, чтобы мы умели давать

ему также рациональный отчет во всем, что касается православной Церкви.

Смотрите, как подбирается искуситель, чтобы посредством хитроумных подделок вводить его в заблуждение и отвлекать от прямого пути! Смотрите, как ловко он посредством внутренней лести внушает ему, что он уже слишком цивилизован для того, чтобы удовлетворяться безрассудным православием простонародья! Много ли мы делаем для таковых, скажите откровенно, мы, православные, с грехом пополам или вовсе не умеющие рациональными доводами говорить о нашей Церкви? Как смеем мы думать, что сумеем справиться с предстоящими мировыми задачами христианства, если не научимся говорить об этом логично! Знаете ли вы, например, какое мучительное посрамление ожидает громадное большинство из нас, православных, не исключая образованных и сведущих в вопросах церковных, когда наталкиваешься на представителей западной инославной дисциплины, веками выработавшей из своего мирозерцания страшное для маловерных наступательное оружие? Недаром она себя называет «религией господ». И сколько именно из наших «господ», преклоняющихся перед чужими традициями, «господ» по интеллектуальному и социальному положению, «господ» – по привычкам и по условиям жизни, приводящей их в

–163–

частое соприкосновение с лучшими представителями инославных дисциплин, сколько именно «господ» не умеют переносить подобного посрамления и подобного обличения в невежестве... сколько из них отпали, изменили духовному сокровищу России!

Да, отступничество многих наших интеллигентов от родного Православия в сторону Рима – является прискорбным фактом.

Да, нам необходимо выработать большую рациональную точность, когда мы отстаиваем нашу Церковь. А на этот счет, мы, к сожалению, совсем слабы. Наша восточная туманность отталкивает от нас немалое число интеллигентов, которых мы сохранили бы для Церкви, если бы мы, вместо того, чтобы упиваться только мистическими ощущениями спасения самих

себя, выработали в себе немножко больше рациональной точности в применении к собственной вере. А у нас, повторяем, дело в этом отношении совсем не обстоит благополучно. Мы, восточные христиане, а в частности русские, этой рациональной точности даже боимся. Мы предпочитаем туманную поэзию...

Была бы у нас не только поэзия, были бы не только переживания бессознательных чувств, но и немножко больше рациональной последовательности и ясности, – не погибали бы многие, которым не вмогуту эта наша туманность! И мы обязаны, повторяем, показать им не только веру нашу, но и разумное превосходство православной церковности. Конечно, Церковь построена на вере. Но на глубокой вере зиждется высший разум, и пренебрегать этим даром Духа значит не оценивать и веры, которая его приносит с собой, как плод.

Позвольте же мне показать вам на примере, взятом из жизни, как совершается отступничество среди нас, то отступничество совершенно особого свойства, вина за которое падает на всех нас, в котором он, отступник, является зовущим, а мы – не отворяющими, он, отступник, просящим, а мы – не дающими. Я вам покажу на примере, взятом из жизни, каким образом наша восточная туманность, несмотря на все широкие порывы к субъективному блаженству, – побеждается логической точ-

–164–

ностью западного объективизма... и вы поймете тот соблазн, жертвами которого делаются наши интеллигенты, жертвой которого некогда чуть не сделался и ваш покорный слуга, говорящий с вами о том, что сам испытал. Так вот слушайте и любуйтесь следующим, повторяю – взятым из жизни, разговором!

К православному человеку подходит иезуит. Я не стану утруждать внимания вашего приведением всего того, что было сказано между ними раньше. Прямо подхожу к примеру. Вот подлинный разговор:

«Имеется ли у вас в православной Церкви авторитет, хранящий веру вашу в чистоте с апостольских времен» – спрашивает иезуит.

«Имеется» – отвечает православный.

«Кто он такой, этот ваш авторитет?».

«Наша православная духовная власть».

«Скажите мне: признаете ли вы, что ваша духовная власть гарантирована от всякого заблуждения?».

Православный человек немного смущен этим вопросом, что дает иезуиту повод к следующему объяснению:

«Не смущайтесь моим любопытством! Я спрашиваю потому, что вы мне ведь только что говорили, что ваша духовная власть хранит вашу веру в чистоте со времен апостолов. Так как ваша духовная власть, т. е. Российский Правительствующий Синод, существует не с апостольских времен, а только со времен Петра Великого, и так как мы нигде не находим никакого обещания, данного Российскому Синоду, в смысле гарантии его от всякого заблуждения, то я и хотел именно знать, на чем вы основываетесь, когда вы Синоду приписываете какой-нибудь авторитет в вопросах веры?».

«Да я ему такого авторитета не придавал», – говорит православный.

«Позвольте, ведь вы мне только что говорили, что для вас авторитет в вопросах веры, это – ваша подлежащая духовная власть. Разве Российский Синод не является вашей подлежащею духовною властью?».

«Ну да, является-то является, только я не говорил, чтобы он являлся той властью, которая получила бы обещание, по текстам Священного Писания».

–165–

«Если он не получил обещаний, тогда откуда же вы берете, что он не может ошибаться?».

«Да я не говорил, что он не может ошибаться».

«Так что может ошибаться?».

«Ну да, может, конечно», – с недовольством отвечает православный, припертый к стене.

«С какой же стати», – продолжает с тонкой улыбкой иезуит, – «вы тогда признаете его авторитетом? Ведь авторитет предполагает необходимость подчинения. Но вы ведь сознаетесь, что он может ошибаться. С какой же стати

подчиняться вам в вопросах абсолютной истины такому авторитету, который может ошибаться?».

Православный чувствует, что что-то не ладно, и говорит:

«Да нет. Российский Синод, это, конечно, наша подлежащая духовная власть, но только русская наша власть, поместной русской православной церкви. Поэтому она является только как бы подчиненною властью, а не той, которая имеет обещания и которая никогда заблуждаться не может».

«Ага! Будьте добры, скажите мне, какая же тогда эта ваша высшая власть, которая по вашему имеет эти обещания и которая именно и является тем авторитетом, который хранит вашу веру в чистоте с апостольских времен? Может быть, Константинопольский Патриарх?».

Православный молчит. Но иезуит продолжает:

«Не он, значит. Может быть, какой-нибудь другой патриарх. Или вообще, может быть, каждый православный иерарх? Конечно, нет! Ведь, бывали и иерархи еретики. Так, может быть, какой-нибудь синод, если не Российский, то какой-нибудь другой православной церкви? Тоже нет? Ну, кто же тогда?».

«Да никто!» – с недоумением отвечает православный.

«Никто?! Так что у вас каждый православный, – ну, вот, вы сами, например, гарантированы от всякого заблуждения?».

«Да нет же!».

«Тоже нет? – Так что у вас решительно никто, как бы высоко он ни стоял, не гарантирован от заблуждения, и не имеет поэтому никакого разумного основания считать

–166–

себя той авторитетной подлежащей духовной властью, которая имела бы право на ваше доверие и подчинение в вопросах веры! Одним словом, когда вы мне давеча говорили, что у вас такая подлежащая духовная власть имеется, вы ошибались. И так как вы сами говорили, что ваша вера остается незапятнанною благодаря именно присутствию этого вашего вероисповедного авторитета, то отсюда следует, как дважды два четыре, что, вследствие отсутствия такой необходимой власти, вы обязательно блуждаете во тьме».

Но православный не сдаётся ещё, и отвечает:

«Нет. Такая власть обязательно у нас имеется. Только ни одна из наших поместных духовных властей не является этою высшею над всеми властью».

«Хорошо», – продолжает иезуит. «Вы исключили непогрешимый вероисповедный авторитет всех ваших епархиальных поместных духовных начальств, архиереев, Синодов и патриархов. Кто же, благоволите все-таки мне ответить, кто же она тогда, эта ваша высшая власть, хранящая залог Христовой веры у вас в неприкосновенности? Кто он тогда, этот ваш непогрешимый авторитет? Вы ведь не посмеете теперь сказать, что это ваше священство, то есть те же архиереи, синоды и патриархи, насчет которых вы изволили согласиться, что они могут ошибаться. Ведь авторитет в вопросах абсолютной истины, и – одновременная возможность заблуждения, это, изводители видеть, только чепуха».

Православный недоумевает. Но он все же находится – и говорит:

«Ну да, я на самом деле выразился не вполне точно. Знаете, мы вообще с точностью не очень-то ладим. Когда вы меня спросили, кто у нас хранит залог православной веры, я немножко скороспешно ответил вам, что подлежащая духовная власть. Но это верно только отчасти. Потому что веру нашу хранит, конечно, тоже каждая духовная власть, но не в отдельности. Хранительницею веры нашей является, собственно говоря, сама Церковь».

«Православная Церковь? Церковь! Кто? Что такое? Церковь? Что такое Церковь?».

Православный человек вспоминает единственный от-
–167–

вет своего катехизиса на такой неожиданный вопрос, и говорит:

«Общество верующих, соединенных православной верой, священноначалием и таинствами».

«А вы сами», – продолжает иезуит, – «имеете православную веру?»

«Имею, по милости Божией».

«Священноначалие признаете?»

«Признаю».

«В таинствах участвуете?»

«Участвую».

«Ошибаться можете?»

«Могу».

«Органом церковной непогрешимости не являетесь?».

«Боже, спаси!»

«И все вы, от первого до последнего, находитесь в том же положении?».

«Все мы находимся в том же положении».

«Так что в этой вашей Церкви, о которой вы мне говорите, что она является хранительницей вашей веры, никакого решительно органа ее непогрешимого авторитета нигде не имеется?»

Опять недоумение православного. Но, спохватившись, он возражает:

«Простите; у нас такой орган имеется. Именуется же он «Вселенским Собором».

«Вселенский Собор? Где он у вас находится?»

«Да нигде... он собирался, когда это являлось необходимым».

«Когда это являлось необходимым! Следует думать, что эта необходимость, на которую вы ссылаетесь, была именно необходимость сохранения веры в чистоте?»

«Конечно».

«Так что с девятого века у вас в такой вероохранительной деятельности, полагаем, надобности не было, так как ведь вселенские соборы с тех пор у вас больше не собирались. Неужели у вас за целых 1000 лет не возникало никогда и нигде на Востоке никаких заблуждений?»

Новое недоумение православного. Но иезуит продолжает спрашивать, и говорит так:

—168—

«Хорошо. Положим, что у вас за целые тысячи лет, действительно, не было уже надобности в проявлении вашего непогрешимого церковного авторитета. Положим, с очевидной

натяжкой, что это так. Но скажите же мне: ручаетесь ли вы, что такая необходимость уже вовеки больше не представится?».

«Нет. Откуда же мне знать? Но, когда представится необходимость, тогда, полагаю, и соберется Собор».

«Собор! Погрешимый или непогрешимый?»

«Ну, да, тот, о котором идет речь».

«То есть непогрешимый, не так ли, потому что мы ведь говорим о вашей непогрешимой власти, на которую вы изволите ссылаться?»

«Ну, да».

«Речь, стало быть, идет о Соборе вселенском, а не о поместном, не так ли, потому что вы признаете качество непогрешимости только за первым?»

«Конечно, так».

«Хорошо. Стало быть, тогда соберется вселенский Собор. Мы, конечно, видим вашу немощь, которая не позволяет вам добиться не то что вселенского, но даже несчастного вашего русского поместного Собора. Но предположим, хотя бы ради упражнения, что это так. Вот вы, действительно, устроили непогрешимый, т. е. вселенский Собор. Что же он из себя представляет, этот ваш непогрешимый Собор, и каковым, именно, он должен явиться по составу своему, чтобы претендовать на непогрешимость своих вероопределений?»

«На нем присутствуют верующие, с пастырями во главе, от всех стран», – отвечает православный.

«Да какие именно?» – спрашивает иезуит, – «ведь полный Собор всех православных людей, живущих на земном шаре, является фактически невозможным; никогда такой Собор не собирався, да и не соберется когда бы то ни было. Так что вы, пожалуйста, не увертывайтесь, а покажите нам орган вашего непогрешимого церковного учительства, и скажите мне, каков именно точный его состав.

«Ну, на нем там присутствуют верующие, иерархи там с духовенством да с мирянами», – лепечет православный.

–169–

«Так что всякое собрание иерархов с духовенством да с мирянами есть вселенский Собор?».

«Да нет, он отличается известными признаками».

«Да какими?».

«Да на нем присутствуют представительства от всех церквей».

«Позвольте! Ни на одном из всех ваших семи вселенских Соборов не было налицо этого признака. На втором вселенском Соборе всего присутствовало даже только 150, к тому же исключительно восточных, епископов. Да кроме того, это даже практически совсем невыполнимо. Как же на вселенском Соборе будут присутствовать все иерархи, все духовенство и все миряне, хотя бы даже только в лице их законных представителей! Это ведь предполагает такое социальное устройство, такую дисциплину, такие несомненные формы законного представительства во всех решительно государствах, церквях и народах, каковых не было не только во времена ваших семи вселенских Соборов, но нет и сегодня, да вряд ли и будет когда-либо. Так что все это, якобы непогрешимое, учительство ваше является не чем иным, как жалкой фикцией, которой вы прикрываете ваше церковное банкротство. Ибо это значит не что иное как то, что у вас нет уже того необходимого, бесспорного, непогрешимого учительства веры, на которое Вы давеча ссылались, когда вы мне говорили, что православная Церковь веру свою хранить в незапятнанной чистоте. Видите ли, как вы находитесь в противоречии с собой, с вашей теорией православной незапятнанности! Видите ли, что с вами стало с тех пор, как вы отвернулись от того единого, ясного, всегда точного и всегда действительного критерия непогрешимости, который основывается на апостольском престоле Святого Петра! Церковь – не фикция. Она действует. Ваша же церковь мертвой лежит, до такой степени мертвой, что собственное ее непогрешимое учительство бездействует уже 1000 лет, если вообще допустить, что оно могло бы существовать... в чем вы сами сомневаетесь, ибо не ведаете даже его определительных признаков, с тех пор как вы отбросили единый истинный критерий. Этот единый истинный критерий имеется в утверждении Соборных

–170–

решений преемником Петра. Протестанты, заблуждающиеся по другим соображениям, отличаются от вас только тем, что они имели смелость и последовательность дойти до последних выводов из того же самого положения, которое является основанием и вашего отступничества. Вы же, собственно говоря, – верующие христиане, а потому и в страхе остановились на полдороге, вращаясь теперь беспомощно в сфере вашей собственной непоследовательности и ваших церковных фикции, для того, чтобы не открывать ваших глаз и чтобы не лишиться душевного спокойствия при виде собственного безумия. Потому всяких логических изысканий вы и боитесь... ибо имеете для этого основание»...

Великое недоумение православного. Но беда теперь не в этом, а в том, что из этого тупика выхода никакого нет. Иезуит предъявляет абсолютно точную, логически неопровержимую систему, и сколько бы ни старался наш православный христианин, он из этого своего сомнения никакого логически-правильного выхода не найдет, потому что выход этот на *самом деле* не существует. В этом состоянии внутренней неудовлетворенности его и оставляет иезуит, чтобы приступить к нему потом, когда дело уже достаточно подготовлено, и когда то семя, которое он бросила в душу своей намеченной жертве, успело пустить уже достаточно глубокие корни, чтобы лишить его душевного спокойствия. Тогда она и подходит. Начинаются беседы о Петре, об обещаниях Спасителя, о евангельских текстах, касающихся святого Петра. Попутно речь идет и о неустройстве церковном на Руси, которым сильно недоволен наш православный христианин, как и многие другие русские, каковое недовольство приходится для иезуита очень кстати. Блестящая его логическая аргументация окончательно сбивает православного собеседника. Ему показывают картину вышлифованного до последних мелочей строения безукоризненной логики; зовущий его призрак, под сладким ликом Христа, открывает ему свои объятия, и он не устоял... он бросается туда... отступничество совершилось...!

Господа, эта картина нарисована с натуры.

Прибавлю здесь, для сведения вашего, что тот православный, о котором идет речь, обратился со своими со-
–171–

мнениями тогда к доброму и умному пастырю, который сказал ему следующие: «не лишне бы вам прочесть историю Церкви. Но главное: вот вам второй том сочинений Алексея Степановича Хомякова. Вы там найдете одно маленькое сочинение под названием «Катехизическое изложение учения о Церкви» и три полемических статьи. Прочтите внимательно!».

Этим добрый пастырь тогда спас поколебленную в вере православную душу.

Но я спрашиваю вас: много ли найдется таких духовных врачей, которые сумели бы преподать подходящее лекарство в равных обстоятельствах?! И дальше я спрашиваю вас: где оно официально преподается, это катехизическое учение о Церкви, которое должно было бы составлять азбучную часть Закона Божия, преподающегося на школьной скамье? Где оно имеется, где оно преподается, где оно читается?

Руки опускаются, когда сознаешь, что оно является только достоянием некоторых специалистов, вместо того, чтобы считаться катехизической азбукой для всякого православного. В катехизическом, общедоступном изложении оно имеется только у Хомякова, хотя, может быть, и не в законченном виде. Но того уже достаточно, чтобы считать, по-нашему скромному мнению, желательным включить Хомяковскую статью прямо-таки в число учебников Закона Божия.

Вот что, во всеуслышание и по долгу совести, имеет сказать о Хомякове православный христианин, испытавший это не пустым теоретическим разглагольствованием, а на деле, в опасности духовной, собственной душой. Великая ему слава, этому *учителю Церкви*.

Я имел честь сказать вам, что из того заколдованного круга логических противоречий, в которые был запутан, – в приведенном выше примере, – православный христианин в беседе с иезуитом, выхода на самом деле никакого нет. Система стройная и точная, абсолютно последовательная, показанной выше противоправославной логической

аргументации, не страдает ни малейшим недостатком, за который можно было бы ухватиться, чтобы не быть поставленным лицом к лицу с результатом соб-

–172–

ственной логической несостоятельности. А если это так, так в чем же, спрашивается, лежит наша ошибка? Да ошибка наша лежала в самом фундаменте, на котором мы, не сознавая наших собственных устоев, сошлись с иезуитом в самом начале разговора нашего о Церкви. Раз этот фундамент, раз это логическое основание всей аргументации нами принято, – конечно, – поражение наше скреплено и подписано безвозвратно. Но разве наша православная вера выдает себя логической несостоятельностью? Ничуть не бывало! Это надлежит выяснить, надлежит покончить с недоразумениями, рассеять туманы. На одном только примере мы показали опасность, но думаете ли вы, что этот пример не является типичным? Думаете ли вы, что много найдется православных, даже ученых, которые в проведенной беседе с иезуитом не попали бы впросак? Так, именно *так* совершается отпадение православных душ от родной Церкви в сторону Рима, на что нередко, особенно за последнее время, жалуются наши пастыри. И с этим надо покончить. Надлежит снабдить православного интеллигента необходимым оружием, и дать ему, наконец, в нескольких словах, одно сжатое, категорическое, громадного значения правило, одно правило, благодаря которому мы больше не станем принимать той ложной точки отправления, которая является постоянной причиной наших поражений. Вот оно, это правило, вот где лежала ошибка: мы, не правда ли, соглашались с иезуитом насчет того, что в нашей Церкви существует авторитет в вопросах веры. Нет! В Церкви Христовой *нет* того кощунственного, богохульного, противохристианского и безнравственного начала, что называется авторитетом в вопросах совести и веры.

Вся она, Христова Церковь, является непогрешимой. Она сама берет только то, что согласуется со Христом, по союзу взаимной любви всех христиан между собой, и никакого некрошенного заместительства со связанным с этим

авторитетом в вере над собой она не признает. Она сама, в цельности своей, исполняет одно непрерывное учительство, и в ней никто, решительно никто, не пользуется тем правом насилия, что заключается в авторитетном превосходстве над сердцами братьев. А это

—173—

значит, что в Церкви Христовой все вместе имеют то, чем в отдельности не обладает никто. Все вместе, по любви во Христе, говорящем нам: «По тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собой». На этом, а не на авторитете в вере, зиждется Христова Церковь. И ею руководит высший Разум, сам Дух Святой, защищающий ее от всякой заразы, против которой никто из нас в отдельности, вне согласия и любви со всеми братьями, не гарантируется, против которой не гарантируется — даже Собор. Потому что непогрешимость вовсе не принадлежит Собору, а всей Церкви Христовой, свидетельствующей о себе на Соборе. Каждый же из нас имеет истину лишь по мере своего участия в Церкви. Это же участие дается по мере уничтожения собственной себялюбивой разрозненности, растворением себя в совершенстве Церкви, посредством смиренной любви, ставящей мнение всех братьев и согласие с ними — выше собственного мнения, что именно и есть радикальное отрицание авторитета. Одно лишь помышление о приписании себе такого авторитета над совестью и верою всех, — заметьте, мы все время о *вере* и о *совести* говорим, мы говорим все время о мире *бесконечном*, а не о земном, конечном мире, который один лишь является надлежащею почвою для всякого авторитета, — одно лишь помышление, повторяем, о приписании себе кем бы то ни было такого авторитета над верой и над совестью других является, поэтому, радикальным отказом от Церкви Христовой, отказом от братьев в пользу себя самого, пропастью отрицания и себялюбия. Больше того: мысль о благодати собственного своего ведения и авторитетная гордость собственного своего знания в душе кого бы то ни было не только не является для сего несчастного гарантией от духовной заразы, но прямо таки представляется как условие, имеющее заблуждение своим

необходимейшим и существеннейшим последствием. И поэтому наша православная вера не на авторитете зиждется, а на смирении и на любви. Без смиренной любви нельзя участвовать в Церкви Соборной, ибо без любви нельзя даже веровать в нее... Церковь же Соборная есть объект веры нашей. Мы говорим не так: «верую, т. е. верю Церкви, т. е. верую в то, что Церковь говорит».

–174–

Нет. Мы говорим: «верую во едину, святую, соборную и апостольскую Церковь...», в нее, в самое ее собственное существование мы веруем, потому что оно разумом нашим не постигается, а является откровением Божественного Разума на земле. И в этом Разуме мы участвуем только посредством любви. Поэтому, без любви нельзя веровать, нельзя познавать никаких истин, ни, тем паче, о непознанных истинах свидетельствовать авторитетно. *В вопросах совести и веры, любовь и авторитет суть два противоположных, исключающих друг друга, в Церкви понятия. Между этими двумя началами невозможны никакие компромиссы. Они невозможны категорично, – радикально, – абсолютно.*

Я прошу вас обратить внимание на то, что этот, разъясняемый теперь, вывод относится к тому именно авторитету, что под этим юридическим термином обыкновенно подразумевается. Ведь, в конце концов, необходимо точно установить, что такое именно за понятие покрывается этим словом. Авторитет, согласно рассуждениям нашим с иезуитом в показанном выше примере, авторитет в обыкновенном своем правовом значении, это такая власть, такая высшая инстанция, скажем – судебного что ли характера, определения которой считаются суверенными, не подлежащими дальнейшему оспариванию, содержащими в себе, по голому материальному факту провозглашения их именно этим учреждением, всю непреложную и неопровержимую истину, доступную для нас в том круге понятий, в котором хозяйничает эта авторитетная власть. Если этот круг понятий, следовательно, составляется из вопросов абсолютной истины, то, значит, абсолютной истиной считаются определения именно этой власти. В этой структуре,

следовательно, целое зависит от части; оно, целое, должно подчиняться этой части своей, какие бы ни были его собственные мнения. Вот, такой-то именно власти Христос Спаситель никому из нас в вопросах бесконечного мира не давал. В вопросах бесконечного мира не целое зависит от части, а всякая часть от целого. В вопросах бесконечного мира исчезает всякий человеческий авторитет, потому что человеческий авторитет, т. е. зависимость целого от части, имеет свою природную

–175–

почву лишь в мире конечном, т. е., например, во всех чисто земных коллективных организмах, например, в государстве, а в Церкви Христовой только в тех ее функциях, которые именно и относятся к ее организации на земле, т. е., например, в вопросах управления и дисциплины. В мире же бесконечном, к которому со времен Спасителя именно и относится совесть человеческая, там царствует только Он Один, великий Первосвященник по чину Мельхиседека, Который Своею кровью возвел нашу совесть и нашу веру, освободив их навсегда от всяких человеческих уз, в Свое Божественное бесконечное Царство. И в день Своего великого пришествия, Он освободит также и плоть сего конечного мира, упразднит в нем всякую власть, всякую силу и всякие начальства преходящие, чтобы быть уже навсегда Главой единой во всем. Этот великий Первосвященник, о Котором говорит Св. Кирилл Иерусалимский: «Христос Первосвященник, имеющий священство непрерывное и не имеющий никакого другого преемника Своего первосвященства», – Он Один царствует в Церкви Своей в вопросах совести и веры. Установлением авторитета в этой области – человек отказывается от Христа, чтобы сесть на Его место. Вот этот-то именно авторитет в вопросах совести и веры, он радикально противоречит самому христианству...

Если же мы под словом «авторитет» подразумеваем, как то иногда бывает, известное чисто фактическое, чисто нравственное значение, благоприобретенное каким-нибудь лицом на пути христианских подвигов и мудрости, т. е.

посредством именно подчинения себя Церкви, а не наоборот, – повторяем, посредством подчинения себя Святой Церкви, а не посредством власти над ней, – если мы так определим авторитет, то он, конечно, имеется в Церкви Христовой – источнике всякой мудрости, – больше, чем где бы то ни было. Является же он тогда только вопросом факта, а отнюдь не вопросом права. И в этом смысле, он, конечно, изобилует в православном священстве, потому что православное священство, уже по одному только факту своего великого служения и по благодати рукоположения, в рядах своих всегда имеет испо-

–176–

ведников, наставляющих нас примером и учительством на путь ведения. Но это ведение никому не дается полностью и никому не дается лично, потому что лично – мы ничего собственного, своего, не имеем, кроме греха. Дается ведение только по мере участия в Церкви, потому что ведение само принадлежит только ей одной, Церкви Христовой, получившей с самого начала все в полноте. И если бы на это наш иезуит, в приведенном примере, ответил бы вопросом: «Да каким же образом вы можете разузнать, участвует ли кто в Церкви и правду ли он вам говорит, когда вы к нему обращаетесь, чтобы удостовериться в тех церковных мнениях, которых вы ищете»? – то мы ему на это отвечаем: «Мы это всегда можем знать точно и подлинно, но не по мере нашего мозгового разума, который воспринимал бы от юридического авторитета диалектические вероопределения, а по мере нашей сердечной веры и нашей сердечной любви. Молитесь! – и сами имейте веру и любовь, тогда и учения неправильного не примете от семизвонного учителя! Никакой другой гарантии не требуется».

Любовь, когда ищет любви, всегда и находит. И эта любовь, которую оставил нам Спаситель, она всегда с нами и остается в Церкви с такой неизменной силой, что не допустит никогда победы заблуждения над ней. Церковь Христова является, по сущности своей, союзом взаимной любви, и непогрешимости, повторяем точнее, и принадлежит одному только союзу взаимной любви. И это прямо значит, что познание истины

отнимается у всякого, который себя из этого союза исключает, т. е. ставит себя выше его, навязывая свое мнение, на основании собственного своего авторитета, всем другим. Познание истины отнимается у всякого, который совершает такое святотатство. Если его совершает одно, отдельное лицо, тогда познание истины отнимается у этого лица, и если его совершает собрание лиц, тогда познание истины отнимается у этого собрания, каким бы титулом себя собрание это ни украшало, хотя бы и титулом вселенского собора. Потому что истинный вселенский Собор, это такое Собрание, которое свидетельствует о вере не от себя, а от Церкви. Ибо в Церкви Христовой, повторяем, никто

–177–

не имеет никакой благодати собственной веры или собственного ведения, данного ему лично или полностью, а лишь по мере участия в Церкви. И не Собор важен, а важна соборность, которая проявляется всячески, на Соборе ли, или не на Соборе. И потому, что Церковь в определенные исторические периоды созывает Соборы, или потому, что она их не созывает, отнюдь нельзя заключить, что в таком-то периоде существует непогрешимое учительство, а в таком-то периоде не существует. Это просто значит, что в таком-то периоде обстоятельства требовали, чтобы учительство проявляло себя таким образом, в другом же периоде обстоятельства этого именно способа проявления не требовали. От этого ни соборность, ни учительство ничуть не изменяются в своем благодатном и непрерывном существовании.

Я просил бы вас обратить внимание на то, как при такой логической аргументации один за другим рушатся все выше приведенные доводы нашего иезуита. Я просил бы вас отметить, как при таковой аргументации он из нападающего превращается в преследуемого, – и если бы время позволило, то вы бы и увидели, как все его великолепное и продуманное строение такой аргументацией разносится в пух и прах. Стойте твердо только на одном:

В Христовой Церкви нет никакого, выше ее самой, стоящего авторитета в вопросах совести и веры.

И хранение Христовой Церковью залога веры, в неизменной чистоте, предполагает именно, как *conditio sine qua non*, *отсутствие* этого авторитета, а не *присутствие* его. Присутствие же такого авторитета имело бы, напротив, основанием то предположение, что Церковь перестала быть хранительницей веры Господней. Видите ли, как переменилось положение?

Сказали мы, что не Собор важен, а важна соборность. Соборность! Что такое соборность?

По православному, католическому, христианскому учению, соборность действует в той взаимной любви, которая связывает все множество отдельных членов Церкви. Святой Апостол Павел говорит, что сердца христиан «соединены в любви для всякого богатства совершенного разумения, для познания тайны Бога Отца и Христа, в Ко-

–178–

тором сокрыты все сокровища премудрости и ведения» (Кол.2:2–3). Так что по учению святого Апостола, по учению Церкви, эта взаимная любовь, любовь, а не что-либо иное, является для нас гарантией познания Христовых истин. И эта взаимная любовь, познающая тайны Божественной премудрости, выражается в согласии христиан между собой. Это согласие является действием Духа, и Дух сей ведет всю земную часть Христовой Церкви, невидимыми для пытливого разума способами, к цели Своего пути. Этот Дух – Сам Дух Святой. И какие бы ни были препятствия, лежащие на этом пути, какие бы ни были злые страсти отдельных членов Церкви, противящихся Христовой благодати и восстающих против этого соборного единения, любовь Христова, действующая в сердцах, иначе – Сам Дух Святой, всегда, в конце концов, побеждает эти страсти и не допустит никогда, чтобы земное существование Церкви было уничтожено нами. Ибо Христос пребывает с нами по конец дней. Поэтому и всякий раздор в Христовой Церкви неминуемо побеждается в конце концов Самим Христом в согласии и любви, лишь бы несогласные не восставали *принципиально* против этого, т. е. против Самого Христа и против принципиальной возможности согласия в Нем,

провозглашая царствующим над всеми началом собственное свое авторитетное превосходство над верой и совестью братьев. Ибо тогда получается одно ужасное преступление, преступление гордости, именуемое преступлением против Духа. Этому преступлению может быть прощение только при таких трудных условиях внутренней победы над собой, что человеческое сердце на этот геройский поступок не соглашается. Горе тому члену Церкви Христовой, который такими судьбами восстал бы против Нее! К счастью, история показывает, что преступление это было совершено коллективно, вследствие чего вина отдельных личностей чаще всего покрывается неведением...

Итак, соборность в Христовой Церкви проявляется в согласии всех членов между собой. Это согласие не приурочивается к какой-либо поместной церкви, к какому-нибудь географическому пункту, к какому-нибудь иерарху или собранию иерархов, а связывает всех причастных

–179–

к Церкви членов и не нуждается ни в каких юридических регламентациях, так как самобытная его сила действует вне достижимых для разума нашего правил. Оно просто *существует*, и само определяет все остальные явления церковности, вместо того, чтобы быть определяемым ими. Одно из этих явлений – вселенские Соборы.

Что же представляют собой вселенские Соборы, и каковы их отличительные признаки?

Не всякое собрание иерархов и верных есть вселенский Собор. Потому что истинным, вселенским, непогрешимым Собором является только такое собрание, в котором имеются налицо два фактора, а именно: один – материальный, и другой – духовный. Материальный фактор имеется в лицах, участвующих на Соборе, во внешних условиях их совместной работы и в количестве и характере решаемых дел. Духовный же фактор лежит в тождественности соборных свидетельств с верой всего тела Церкви. Вот, эта-то самая тождественность, именно, и есть не что иное, как сама соборность, выражаемая на Соборе. И она, только она, определяет собой вселенскость и

соборную непогрешимость, заключающиеся всецело в *ней*. Ибо соборность, вселенскость, непогрешимость, все это – равнозначные термины, определяющие собой только различные виды одного и того же целого, имя коего Дух Святой, руководящий Церковью. И этот Дух является мерой для всех материальных факторов церковности, а не материальные факторы церковности являются мерой для Духа. Вот оно, коренное отличительное свойство православной, соборной, апостольской Церкви, разделяющее ее непроходимой пропастью от всех решительно религий, толков и расколов, когда-либо появлявшихся на поверхности времен. Итак, Собор является непогрешимым лишь при наличии этого своего духовно-определяющего фактора. Потому что вселенская непогрешимость принадлежит, как мы видели, не Собору самому по себе, а всей Церкви Христовой, свидетельствующей о себе на Соборе.

Теперь: где лежит критерий наличия этого духовно-определяющего фактора Соборной непогрешимости? Короче: где лежит, применительно к какому-нибудь Собору, критерий его соборности? Чтобы правильно ответить на этот

–180–

вопрос, нужно строго различать два тезиса. Первый – тезис церковный; второй – тезис научно-богословский. Оба тезиса гласят не одинаково. Тезис церковный, по которому в Церкви, для Церкви и для всех живых ее членов, Церковью самой определяется, применительно к Собору, критерий его соборности, гласит просто-напросто так: *Церковь Христова сама является критерием и мерилем соборности для себя самой.*

Этот тезис никакими силами человеческого ограниченного разума не постигается. Он лежит за пределами не только всякой науки, но за пределами даже всякого логического мышления, и осязается одной только благодатной верой. В нем выражается принцип абсолютной, безграничной свободы, принадлежащей всем чадам Христовой Церкви по мере участия в Ней. И так как участие в Церкви дается смиренным отказом от себя в пользу всех других, то и выведено теперь с

неопровержимой логической точностью, что в Христовой Церкви абсолютная личная свобода и абсолютный самоотказ от себя – совпадают. Пожертвовавший собой самим находит себя же и личность свою во всеильном выражении. Сие лежит за пределами познания добра и зла, а это значит, что оно является утраченною в первом падении безгрешностью, возвращенной человечеству Христом...

Но, поскольку человек является разумным обитателем мира сего, – безотносительно к тому, принадлежит ли он к Церкви, или нет, – он имеет тоже рациональные опоры, чтобы формально удостоверяться в соборности даваемых Соборами свидетельств. И вот, вырабатывается на этот счет другой критерий, рациональный или научно-богословский, являющийся продуктом анализирующего умственного наблюдения. Этот тезис является, в науке и для науки – отнюдь не для Церкви, масштабом проверки соборности Соборов. По этому тезису соборность каждого Собора усматривается только из последующего материального исторического явления: фактического принятия его самого и данных им свидетельств всем телом Церкви, как свидетельств собственных. Так что вопрос этот разрешается на основании факта, а не на основании права. Малейшее отступление от этого начала, малейший компро-

–181–

мисс с какими-нибудь другими предположениями, юридическими или какими бы то ни было иными, является горьким заблуждением, которое, как мы это наглядно показали на примере, выдает себя собственной логической несостоятельностью до тех самых пор, пока оно не разрешится единым правильным, логичным своим завершением: папством.

Итак: если все церковное тело фактически принимает состоявшийся Собор, то, значит. Собор и был вселенским; если его отбрасывает, то, значит, для Церкви он был ничтожен.

Собор сам по себе ничего не значит. Важна только соборность, которая зависит не от какого-нибудь собрания лиц, ни, тем паче, от одного какого-нибудь лица, а от всей Церкви. Все это доказывается исторически. Вселенское значение какого-

нибудь Собора познавалось рационально вовсе не сейчас, а лишь по истечении некоторого времени, необходимого для выяснения этого вопроса.

Конечно, Церковь сама и все ее живые члены, по мере своего участия в Ней, в рациональном критерии соборности собственных своих Соборов, для себя, вовсе не нуждаются. Но по адресу заблуждения и в смысле рациональной опоры для нуждающихся в таковой, Церковь на Соборе рационально же обосновывает свои свидетельства, придерживаясь общедоступного критерия. И поэтому она и ссылается на такие факты, которые воспринимаются разумом всех, даже посторонних. И мы считаем теперь необходимым настоятельно указать на один особенный вывод, который точно объясняет собой отношение православия ко всему этому вопросу.

Вывод вот именно какой: Вера Церкви противится такой-то или такой-то ереси не потому, что эта ересь была осуждена таким-то или таким-то вселенским Собором, а как раз наоборот: такой-то вселенский Собор осудил такую-то ересь потому, что она противится вере Церкви. Этим положением заграждаются пути для всяких дальнейших полемик, потому что всякие дальнейшие полемик делаются беспредметными. Наша крепость – неприступна.

Итак, что касается соборной непогрешимости, то она лежит, как мы видели, в тождественности даваемых Со-

–182–

бором свидетельств с верой всего церковного тела. Характер этой соборной непогрешимости, т. е. этого непогрешимого соборного согласия, отнюдь не изменяется от разнообразия тех материальных способов, которыми оно удостоверяется. Конечно, наиболее целесообразный способ удостоверения для посторонних имеется в том материальном съезде известного числа физических лиц, который именуется Собором. Но соборное согласие может также одухотворить какое угодно другое свидетельство, которое является поэтому свидетельством соборным по факту этой тождественности с мнением всего церковного тела. Потому что соборность является единым неизменным духом, свидетельства же

подлежат закону материального разнообразия внешних форм. Из этого следует, что вселенскость, непогрешимость, соборность – имеются везде, в каждом подлинном, тождественном с церковной верой свидетельстве, даваемом по участию в Святой Церкви кем бы то ни было: Собором, великим или малым, или отдельным лицом, хотя бы даже юродивым или ребенком. И отсюда вытекает церковный тезис полной, абсолютной отрешенности соборного начала от каких бы то ни было формально-юридических правил его проявления. Дух свидетельствует о Себе в Христовой Церкви, когда хочет, где хочет и как хочет, потому что не мы являемся мерой для Духа, а Дух является мерой для нас. Вот православный ответ на вопрос, кто именно в каждом случае является непогрешимым органом Святого Духа в Церкви. Дух Сам его в каждом случае Себе выбирает. Потому что не орган, по *праву* своему, преподает себя Духу, а Дух, по *милости* Своей, преподает себя органу. Не мы себе избираем Христа, а Христос нас избирает. Сие есть евангельское, апостольское, католическое, православное, христианское учение о Духе. И этим раз и навсегда устраняются все проёмы юридического определения соборности, доступной *только вере и любви, а не разуму*. Вот оно, победоносное православное учение вселенской апостольской Церкви.

Вселенская апостольская Церковь, это не церковь *русская* или *римская*, или *греческая*, или какая бы то ни было поместная иная. Ибо ею спасается весь род человеческий, и

–183–

святится вся земля, Север и Юг, Восток и Запад. Но мы, русские, имеем неизреченное счастье принадлежать к этому великому Целому, коим мы держимся. Этого забывать не следует. Не вселенская Церковь держится нами, а мы, русские, с нашей поместной церковью держимся ею. Не о русской, не о римской или какой бы то ни было иной поместной церкви сказано, что она пребудет до конца времен, а Вселенская Христова Церковь – бессмертна. Вселенская вера хороша не потому, что она является верой русского народа, а русский народ хорош лишь до тех пор, пока он будет исповедовать

вселенскую веру. Велико его призвание, велика и ответственность! Если он, среди других православных народов на земле; достиг исключительного по материальным условиям положения, то, значит, и много от него требует Господь.

Да не забудем никогда, что мы, православные христиане, что мы одни среди окружающего нас повального заблуждения и помрачения всеобщего, что мы одни являемся на этой земле носителями религиозной мысли всего человечества! Да не забудем никогда, что мы ответственны перед Христом за врученный нам залог социального спасения и будущего человеческого счастья, который некогда умирающий Царьград передал от имени всего христианства в наши руки, за ключи того храма, который некогда объединит в благодатном согласии всех свободных последователей Христа. И от того, что сделает русский народ с этим залогом, от того именно и зависит его судьба. Ибо таково его призвание, для этого он был избран, и если он от этого своего призвания откажется, то будет выброшен за борт, как негодное орудие Божественного Промысла. Силен Бог из камней создать детей Аврааму, если Израиль Нового Завета окажется изменником.

Твердо будем стоять на православии, которым да укрепит Господь Россию на великое служение, на исторический труд создания человечества нового, более доброго, более просвещенного, более праведного, и на всякие происки врагов Соборной Церкви Христовой неуклонно будем отвечать исповеданием нашей веры в Нее. Сия вера апостольская, сия вера отеческая, сия вера православная, сия вера вселенную утверди.

А.К. (Автор не установлен). Из воспоминаний о папе Пии X // Богословский вестник 1915. Т. 2, № 5. С. 184–190 (2-я пагин.).

–184–

В мучительно тяжелые для всех времена, подобные переживаемым нами теперь, как отрадно, утешительно вспомнить, что не только у нас, в нашем православном отечестве, но и вне его, вообще в христианском обществе являются еще люди столь желаемого нами «мира», люди, полные истинной простоты и любви Христовой...

В июле исполняется годовщина смерти одного из таких людей, – покойного папы Пия X.

Незадолго до его кончины, именно в декабре 1913 года, в одном французском журнале была помещена не лишенная интереса статья известного писателя *Камилла Делэга* (Delaigue), в которой рассказывает он о своем посещении главы Римской Церкви. Он был принят папой в продолжительной аудиенции и, среди общего разговора, поинтересовался спросить его, – где и когда служил Пий X свою *первую* рождественскую мессу, – *messe de minuit*, – служение которой, как известно, обставляется у римских католиков особенной торжественностью. И – результатом этого вопроса и ответа папы была поездка К. Делэга в местечко Томболо, где это совершилось.

– Где я служил ее? – сказал Пий X, мгновенно переходя с обычного торжественного «мы» на простое «я», – я служил ее в Томболо... я служил *первую* мессу и приобщал богомольцев... помню, много их было...».

И папа остановился, задумчиво устремив глаза в окно, откуда жарко дышало в комнату знойное римское лето, – так и казалось, будто видит он теперь перед собою ту далекую, прохладную декабрьскую ночь в своем далеком Венецианском отечестве...

–185–

Но раздумье продолжалось недолго. Словно очнувшись, с милой улыбкой на устах, продолжал он:

– Право, ничего не помню об этом более... так это все далеко теперь, и так все это было тогда просто, но лучше отправляйтесь туда сами, туда, в Томболо, в Ка-стельфранко, в Риезе, – поезжайте туда от моего имени, – вас примут хорошо!., но не ждите услышать ничего особенного, – и мой привет всем, кого вы встретите там!

И Камилл Делэг рассказывает нам далее, как исполнил он этот совет папы. Интересно повествует он при этом о прежней суровой, полной лишений жизни кардинала Сарто, об его юности, о бедной итальянской деревушке, где он родился, о тех воспоминаниях и впечатлениях, которые до сих пор живы на его родине.

«Мы последовали совету, вместе и высокому, и дружескому, – пишет К. Делэг; – со вниманием и чисто с умилением душевным обошли мы теплым летним днем все эти места, – места, бывшие некогда свидетелями рождения и детства святейшего отца, свидетелями его юного священства... мы помолились у подножия алтаря, где когда-то служила он, мы сидели за трапезой, которую до сих пор готовят для путников его родные... вот приближается уже девятая рождественская годовщина папы Пия X¹⁸⁹⁹, вспомняем же первое рождественское служение Джузеппе Сарто, тогда еще викария бедного местечка Томболо. Но вспомняем его не одно, – пусть и другие воспоминания окружают его память и послужат как бы рамкой описываемой нами картины...».

Джузеппе Сарто, уроженец деревушки Риезе, получил свое священство в Кастельфранко. Это небольшой городок между Тревизо и Виченцей. Учился маленький Джузеппе сначала в школе своего родного Риезе, а затем его послали в гимназию Кастельфранко. И каждодневно мальчик должен был пробегать длинный путь (7 километров) между своим селением и городком. Зачастую он совершал этот путь босиком, жалея обувь, плохо одетый, а иногда и голодный. Только в последний год учения Джузеппе в Кастельфранко дела его семьи пошли несколько лучше.

«Мы прошли, – говорит К. Делэг с трогательной любовью к своему духовному главе, – через высокие ворота в красноватой стене. Мы – в «старом» городе... а вот и собор, *il duomo*. Вот мраморные плиты, на которых склонялся тот, кому суждено было сделаться потом верховным первосвященником...».

Около собора Кастельфранко находится знаменитая Мадонна Джиорджионе.

«Еще вчера Пий X говорил нам о ней...».

Статуя Богоматери дивной красоты, – как описывает ее Делэг, но, мы опускаем это описание, – оно не соответствует нашим *православным* понятиям о Царице Небесной...

Мадонна Джиорджионе помещена довольно далеко, вернее довольно высоко от зрителей и, так сказать, на фоне дымчатых гор, ограничивающих горизонт венецианский области. Особенно поражают зрителя Ея глаза, полные неземной грусти, – глаза, словно уже видящие перед собой Голгофу.

Из Кастельфранко старинное ландо, запряженное парой весьма тощих коней, доставило путников в Томболо.

Хотя утро было серое, тем не менее, всю дорогу картина была очаровательная.

«Сплошь зеленая долина, простирающаяся до самого подножия голубоватых гор. Южной растительности мало; лишь несколько тутовых деревьев, вяз, ольха; тополя, менее стройные и прямые, нежели на севере, – яворы, окаймляющие ручьи и проезжие дороги, похожие на аллеи парка; изгороди, разделяющие между собой поля; маленькие лужи, полные люцерны и трилистника, вьющиеся виноградные ветви, гирлянды которых перебрасываются с дерева на дерево... классическое изящество этих гирлянд и светлые стены виднеющихся из-за них ферм прямо напоминают нам, что мы в Италии...».

«Недостает лишь фигуры Ангела на колокольне Томболо, – наивно заявляет ревностный почитатель папы Пия X, подразумевая Ангела на Ватиканском мосту в Риме, – но за то более скромные знаки показывают нам, где мы, – везде, на всех

станах, воротах, – везде читаем мы большими буквами начертанные надписи: *Vira Pio X!*

–187–

Церковь в Томболо – создание Палладио. Простое, без всяких украшений преддверье, в котором растет трава, с полукруглой кирпичной скамьей, – фасад в форме портика, – шагах в десяти от церкви дом священника, окруженный тощими акациями, бедное маленькое жилище в два окошечка, – «и здесь жил когда-то Пий X!»... с горестным удивлением восклицает французский писатель.

Внутренность церкви скромна, но не бедна. Наоборот, можно было бы сказать, что в этом благочестивом селении людские жилища словно стремятся быть беднее, ничтожнее, чтобы более выставить на вид благолепие дома Божия. Довольно обширная, светлая и совершенно белого цвета, простая, изящная, не без некоторого благородства, с высоким куполом посередине, с колоннами, пилястрами и карнизами, церковь сильно напоминает собой венецианский стиль. Большая люстра Мурано спускается посередине свода. Пол мраморный, мозаичный. Из мрамора также лестницы и балюстрада, хор. Изображения святых сильны и характерны...

«Но вот показалось из-за облаков солнце, – сквозь красные ситцевые занавеси озарило оно всю церковь и словно вся прелесть, вся радость Италии вспыхнула вокруг нас...».

И – «здесь я служил мою первую рождественскую мессу», – словно слышит в это мгновение благочестивый путник вчерашние слова Пия X... и представляется ему эта первая месса, – он словно видит молодого *capellano*, – дон Джузеппе служил тогда за больного старшего викария, – он словно слышит его голос, возглашающий: – *gloria in excelsis? Deo*, слава в вышних Богу, – голос папы Пия X, замечательно красивый в молодости и удивительно сохранившийся и в старости, *voce pastosa*, как называли его итальянцы...

«*Di Carrara, signore, di Carrara!*» внезапно прозаически будит размечтавшегося Камилла Делэг его «гид». Этот гид никто иной, как теперешний священник церкви, монсиньор Дзиллиото. Он

указывает писателю на мраморный бюст с надписью в честь бывшего викария Томболо.

Они выходят из храма вместе. На маленькой площадке перед ним собрались жители селения. Иностранец, при-

–188–

бывший к ним от их папы, сейчас же делается их другом. Они рассказывают ему об юных годах Джузеппе Сарто, он говорит им о теперешнем папе Пии X, старичке, одетом во все белое, в глубине таинственного римского дворца... многие из них знали его лично, многих из них даже крестил он, всех же – утешал, ободрял, всем помогал. «*Era tanto dravo! tanto buono!* – он был так хорош, так добр!» – говорят они, – но одно наименование особенно часто срывается со всех уст... «*Poreretto*», – говорят они, – «бедняжка!» – это слово, равно приложимое и к малым, и к великим мира сего, имеет в устах Итальянца особое значение, – особую, исключаящую всякую непочтительность, всякую фамильярность, глубокую нежность, связанную с сожалением...

И это слово очень подходит здесь к Пию X, – говорит К. Делэг. Убогое жилище, труды, лишения... вот что видит здесь посетивший Томболо и бывшее жилище могущественного главы Римской Церкви!

Монсеньор Дзилиотто показывает и свои приходские книги. Многие странички их исписаны знакомым К. Делэгу тонким почерком. 13-го июня 1867 года подписался в последний раз своим родным именем Джузеппе Сарто, – именем, которое теперь уже не принадлежит ему... «*Poderetto, poderetto!*».

Из Томболо Камилл Делэг отправился в Риезе, место рождения Пия X. Дорога туда похожа на дорогу из Кастельфранко в Томболо. Те же голубоватые тоны дальних гор, изгороди из высоких яворов, те же быстрые ручейки среди густой, сочной травы, те же розовые колоколенки на фоне серого неба. Вот и первые дома селения с теми же надписями *Viva Pio X!* на одном из них, очень скромном на вид, видится медальон с изображением папы Пия X, белым на золотом фоне. Сверху его надпись: – «*Pio X – Giuseppe Sarto – Nacque in questa casa – Il 2. Giugno 1835 – Documento al monigo – Come*

Cristo Dio – A povera e santa umilta – Unir sapia – Altezza somma di potenza e di grandezza – Il municipio – P. – 6 Agosto 1903».¹⁹⁰⁰
–189–

Перед окнами маленького домика, посредине небольшой площадки, носящей имя Пия X, возвышается бюст этого «сына народа», достигшего величия главы Римской Церкви. На стене же соседнего дома – древнее Распятие. Глаза папы устремлены на это Распятие. И поселяне, проходящие мимо, обнажают здесь голову...

«Этот маленький домик – гостиница, единственная гостиница Риезе, под вывеской *Dette due spade*. Две неровные шпаги (*spada*), цвета серебра, подвешенные одна против другой, качаются над дверью».

Гостиницу держат племянник и племянница Пия X. Она сама готовит обеды и оба они сами прислуживают посетителям. «Общий зал» выбелен известью, над массивным столом большой портрет папы. Все здесь полно воспоминаний о нем. Вот, например, маленький дворик гостиницы, – здесь собрались 4-го августа 1903 года все жители Риезе, – сначала с недоверием, затем с бурной радостью услышавшие весть об избрании *их* кардинала на Римский престол.

– «Мы радушно беседуем с хозяевами гостиницы, – продолжает Камилл Делэг, – с ними и с их двумя детьми, Джованни и Розеттой, мы идем осмотреть дом, где родился в бедности и нищете тот, кого теперь даже ближайшие родные его не смеют назвать иначе, как «*Il santo Padre*», или «*sua santità*» ... но и здесь, среди этих родных, мы неоднократно слышим из глубины души вызывающееся восклицание: «*Poveretto!*»...

«В своей *Истории пап*, – кончает свой очерк К. Делэг, – один известный историк говорит: «Итальянец очень привязан к своему отечеству и к своей семье. Эта черта характера, прекрасная и благородная сама по себе, была роковой для многих из пап». Но, как ни сильна привязанность Пия X к своей родине, к своим родным, – я не сомневаюсь, что ему нечего бояться этого «непотизма», как говорили прежде». – «Родные папы Пия X, – продолжает он, – остались там же и такими же, как были. Он не возвысил их, возвысившись сам. Но в простоте

своего сердца он всегда оставался с ними. И они, ближайшие родные папы, также нисколько не изменились с его возвышением. Они говорить о нем с уважением, но без

–190–

всякой гордости и тщеславия. В Томболо, в Риезе можно *научиться, как соединяются истинная простота, сердечная и христианская скромность с истинным величием.* Преобладающая черта характера Пия X, его красота душевная и состояла именно в этом единении».

Теперь папы Пия X уже нет более в живых. Но слава его, как человека «мира», и человека вполне *искреннего* в своей сердечной простоте, особенно интересна для нас теперь. И потому думается, и нам русским, православным людям не грех помянуть добрым словом почившего главу Римского католичества, сказавшего самоуверенному Германцу, просившему у него от лица своего императора благословить германское оружие: – Я благословляю мир!».

**Андреев Ф.К. Критика: [Рец. на:] Аксаков К.С.
Сочинения. Т. 1 / Ред. и примеч. Е.А. Ляцкого. М.,
1915. С. VIII+656// Богословский вестник 1915. Т. 2. №
5. С. 191–212 (2-я пагин.).**

–191–

«Произведения Константина Сергеевича Аксакова, собранные в настоящем томе, – говорят в предисловии их издатели, – ищут читателя-друга. К ним нельзя подходить ни с равнодушием скептика, ни с критической требовательностью, воспитанной на классических образцах... Все, что есть ценного в произведениях Константина Аксакова, прекрасно и ценно, прежде всего, потому, что оно неотделимо от личности их творца. Если духовный облик его встает перед вами, если вы видите его горящие глаза, слышите его страстную, всегда правдивую речь, если обаяние его благородного сердца овладевает вами, вы любовно примете каждую строчку его творений... Но если на историческом портрете Константина Аксакова для вас потускнели краски, если вы захотите провести грань между его образом и его творениями, отвлекаясь от их исторической полновесности, вы не подметите в его творчестве многих поэтических очарований; местами оно покажется вам отжившим, словно выветрившимся за протекшие годы (с. V)».

Мы вполне соглашаемся с этими словами предисловия, но лишь постольку, поскольку они относятся к художественным произведениям Константина Аксакова, которые одни только и собраны в настоящем томе; что же касается его научных и публицистических работ, которые, надо надеяться, войдут в следующие Тома этого нового издания, то они в такой оговорке, безусловно, не нуждаются. Там перед нами уже не тот вечный юноша, каким выступает К.А. в своих поэтических произведениях,

–192–

но зрелый муж, защитник и проповедник одной из величайших идей, – идеи русского религиозного и – вытекающего из него – исторического мессионизма. В своей

собственно славянофильской деятельности Константин Аксаков уже не вызывает к другу, не просит у него снисходительного и ласкового внимания, как здесь, к этим его горячим, искренним, но в художественном отношении действительно слабым творческим попыткам: там он, напротив, подобно сказочному богатырю, смело вызывает всякого, кто хотел бы с ним померяться силами, а читателю-другу остается хотя и с затаенным, но уже строго объективным вниманием сладить за ходом этой борьбы. Мы будем с нетерпением ждать выхода в свет тех томов сочинений К.А., где изображена эта борьба, тем более, что первое их издание уже составляет библиографическую редкость. Но сейчас перед нами не боец, а баян, только воспевающий подвиги, притом далеко не эпическим складом, и потому наша оценка направлена не на содержание данного тома, которое может быть подвергнуто лишь имманентной и субъективной критике, а лишь на характер самого издания.

С этой стороны, по отношению к настоящему изданию следует заметить, что хотя удовольствие, испытываемое каждый раз, когда какой-нибудь тенденциозно забытый славянофильский документ появляется на свете, всегда перевешивает желание критиковать, тем не менее необходимо, ввиду возможных – более чем возможных – нападений быть тщательными в деле издания даже и малозначительных славянофильских памятников. Между тем, что то роковое преследует в этом смысле издателей славянофильских сочинении. Причина тому, несомненно, в недостаточном нашем внимании, недостаточной чуткости к конкретной личности каждого в отдельности славянофила; у нас даже искренние поклонники славянофилов думают, что у последних нет строго определенных характеров, и что «Аксаков», «Хомяков» и т. д. – лишь разные названия для одного общего понятия «славянофил», или, еще шире, – «хороший русский человек». По крайней мере, только этим можно объяснить промахи, сопровождающие славянофильские издания. Думается, что лишь благодаря

–193–

неясному представлению каждого в отдельности славянофильского лица, богатого в своей индивидуальности не менее чем в своей обще-славянофильской глубине, можно было включить в собрание сочинений Ивана Аксакова статью Гилярова-Платонова, или в сочинения Ивана Киреевского письма Юрия Самарина к А.И. Попову, притом слитые в одну статью¹⁹⁰¹. В настоящем издании такой очередной lapsus – стихотворение «Старый рыцарь» (с. 30–31), приписанное издателями Константину Сергеевичу Аксакову и принадлежащее Василию Андреевичу Жуковскому.

Несомненно, однако, что издатели будут возражать против обвинения их в незнании личности К.Аксакова, ссылаясь хотя бы на ту беглую, но действительно живую его характеристику, какая дана в предисловии, вслед за вышеприведенными словами. Но тогда, значит, указанная ошибка произошла вследствие спешности издательской работы? – Здесь, конечно, издатели находят извинение в желании опубликовать ценные документы возможно скорее, именно в теперешнее, критическое для русского дела время. Быть может, недалек уже час нашей бранной победы: нужно спешить с воспитанием победителей. Оно возможно, конечно, лишь в славянофильской школе, и спасибо всякому, кто спешит распахнуть в нее двери; однако и здесь нужна все же большая осторожность, так как души, стре-
–194–

мящиеся в нее, по большей части – все молодые, и суетливая поспешность в деле их воспитания – вещь опасная.

Но еще хуже то, что издатели, по-видимому, нимало не печалются о том, что дело издания поставлено несколько небрежно. Так, приведя на с. 125–128 стихи К.А., которым, сообразно их датам, полагалось быть напечатанными гораздо выше, т. к. стихотворения К.А. расположены в настоящем томе хронологически, они сопровождают их таким примечанием: «Принадлежность их Аксакову доказывается тем, что отрывки их помещены в его неоконченной повести «Сцены из современной жизни»... В настоящем издании (эти стихи) напечатаны в виде дополнения к стихотворениям Аксакова в виду того, что принадлежность их ему выяснилась уже после отпечатания

первых 7 листов текста (с. 648)». – Другими словами, приступая к изданию сочинений К. Аксакова, издатели не позаботились предварительно прочесть их в рукописи и просматривали последние лишь перед самым печатанием соответствующих отделов. Это показывает, конечно, что кто-то уже до издателей держал эти рукописи в таком порядке, что их можно было рискнуть печатать без предварительной проверки, однако риск ведь всегда остается риском, и славянофильство, выразившееся в слепом доверии хотя бы и к заведомо славянофильскому архиву, – есть дурное славянофильство. В этом смысле издателям было бы полезно вспомнить, что даже Иван Аксаков, некогда главный хранитель и первый издатель архива своего брата, описью которого пользовались и новые издатели (см., например, примеч. к с. 270), сам не всегда умел разыскать в нем нужный документ. Так, в своем «Очерке семейного быта Аксаковых», приложенном к первому тому его переписки, он приводит начало стихотворения брата Константина, где тот описывает свой датский сон-видение – Красную площадь и Минина в цепях. И вот оказывается, что эта строчка («Нет! Мечта не приснилась...») не проверена им по рукописи, хотя последняя имеется в его архиве. Н.М. Павлов делает к ней такое замечание: «Так как этот стих, очевидно, испорчен (в нем нет даже размера), при том он оборван лаконическим *и проч.*: то, разумеется, это место подлежало исправлению.

–195–

Благодаря тому, что все бумаги, относящиеся до биографии Константина Сергеевича, свято сохранялись Иваном Сергеевичем, является возможность восстановить этот стих в первоначальном его виде». И далее приводятся сами стихи:

«Нет! мечта не изменилась,
А, по-прежнему, жива
С той поры, когда мне снилась
Семилетнему Москва.
Срок мой краток или длинен,
Образ врезан вещим сном:
Площадь Красная и Минин

1882

Весь в цепях перед Кремлем».¹⁹⁰²

Таким образом, посторонний человек нашёл в архиве Аксаковых рукопись, которую или не знал, или, вернее, в которую не заглянул И. Аксаков, когда писал свои, к сожалению, краткие и неоконченные воспоминания. Думается, что новые издатели могли бы вывести отсюда то наизидание, что недостаточно иметь под руками хороший архив, но нужно еще внимательно в нем разбираться, и что простительное в беглой заметке неизвинительно в «собрании сочинений». Но, к сожалению, издателям неизвестна ни статья Павлова, ни приведенное в ней стихотворение Константина Аксакова.

К разряду таких же издательских промахов относятся и сравнительно многочисленные погрешности, зависящие, по-видимому, от недостаточно внимательного чтения самих авторских рукописей, а не простые (хотя тоже очень странные) опечатки. К числу их относятся «Ганнибалы», получившиеся из Шиллеровских «Kannibalen», в стихотворении «Радость» (с. 155), переведенном К. Аксаковым, и Фемида, вместо Фетида, в переводном же стихотворении «Вечер» (с. 156). Вероятно благодаря такой же невнимательности в других переводных стихотворениях изменены по сравнению с подлинником местоимения: «меня», вместо «тебя» (с. 129, 3-я строфа), «им», вместо «нам» (с. 149, стих. «Тайна», 3-я строфа).

В переводе «Утренних жалоб» Гете, написанных пя-
—196—

тистопным хореем, в стихе: «Но не мог я, как от милой...» (с. 131, 4-я строка снизу) не хватает слога, что вряд ли мог допустить музыкальный Аксаков. То же самое в стихотворении: «О, Боже, в страшный день позора...», где последняя строка в 4-й строфе не отвечает ритму целого (с. 107). – Послание к Н.Д. Свербееву (с. 65–68) преследует какое-то несчастье: в 15-й строфе строка: «И улыбается свобода» стоит не на месте, а в приложении к «Воспоминаниям студентства» К. Аксакова, изданным в 1911 году под наблюдением того же г. Ляцкого, она вовсе отсутствует. По-видимому, она отсутствует и в рукописи и здесь является как попытка интерполяции; но тогда это надо

было бы оговорить. В стихотворении: «Светильник чистый просвещения...» остаются без рифм целых две строки:

«И дружно мы стеклись сюда
С краев России необъятной»...

В большинстве переводных стихотворений разбивка на строфы не соответствует подлинникам. В гимне Шиллера «Радость», например, не выделены хоры; но возможно, что в этом вина самого переводчика. – Французское стихотворение, на с. 21, К.Аксакову, *безусловно, не принадлежит*.

Вероятно, при более внимательном анализе найдется и еще много подобных же издательских промахов, но они, конечно, в значительной степени неизбежны при издании тома чуть не в 700 страниц. К тому же, судя по некоторым свидетельствам, почерк К.Аксакова должен быть крайне неразборчивым, что, конечно, должно сильно затруднять работу издателей. По крайней мере, Белинский, в одном из своих писем к К. А., говорит, что последний пишет «не буквами, а иероглифами и при том самыми неразборчивыми», а в другом – сообщает про его рукопись, что «ни один наборщик не в состоянии разобрать в ней ни единой буквы»¹⁹⁰³. О том же говорят и сами

–197–

издатели в примечании к отрывку «Отвлеченные люди» (с. 652).

Что касается далее полноты издания, то, кроме уже приведенного выше «Сна», нами замечен пропуск еще двух небольших стихотворений, незначительных в смысле художественном, но очень характерных для Константина Аксакова; оба они были уже напечатаны в «Русском Архиве», но остались неизвестными новым издателям. Одно из них относится к Екатерине Великой и свидетельствует о неумеренно пылких патриотических чувствах автора, вероятно еще очень юного в то время:

«Была пора, Екатеринин век,
Сей маскарад, сей век мишурной славы.
Преображён был Русский человек
В чужой костюм заемно-величавый.
В тот славный век все лгало без стыда,

Звалась царицей иноземка.
Холстинные стояли города,
И Русскою прикидывалась Немка».¹⁹⁰⁴

Другое из пропущенных стихотворений тоже саркастическое, но уже по отношению к высшему свату. Это экспромт, написанный по случаю невольной суточной остановки гр. Антонины Дм. Блудовой на станции «Черные Грязи», где у ее экипажа произошла поломка. Не привыкшая быть без общества (хотя с ней был ее отец) она послала в Москву нарочного к тамошним друзьям с приглашением развлечь ее в ее скуке. Приглашая туда одного из своих приятелей, Константин Аксаков, в свою очередь, писал:

«Спеши рукой заботной
Поднять цветок болотной.
Сломалась карета,
В беде Антоанета.
Не помогли им связи,
Увязли в Черной Гязи,
Живущие в грязи».¹⁹⁰⁵

Приведя настоящее стихотворение Н.М. Павлов заме-
—198—

чает: «Жаль, что до сих пор не собраны, стихотворения К.С. Аксакова»! Но вот теперь они собраны, и, тем не менее, приведенное стихотворение в их число не попало.

Если так обстоит дело с уже напечатанными произведениями, то, вероятно, еще больше промахов допущено в отношении к полноте рукописного наследия. Где, например, стихотворение К. Аксакова: «An die Idee», с эпиграфом: «Es existirt nichts, als Jdee», посвященное другу молодости Ю.Ф.Самарину, о котором говорит сам К. Аксаков в своем письме к И.С. Тургеневу?¹⁹⁰⁶ Из какого также стихотворения взяты (впрочем, очевидно, в испорченном виде) два стиха К.А., приводимые его отцом в одном из его писем к А.О. Смирновой:

«Событий полны времена,
И слышен шаг Истории».¹⁹⁰⁷

На все подобные вопросы мы в изданном томе ответов не находим: будем надеяться, что они будут даны — хоть и с

запозданием – в следующих томах.

Сделаем теперь несколько замечаний по вопросу о тех принципах, какие, по-видимому, положены в основу настоящего издания. Если мы не ошибаемся, издатели имеют в виду дать лишь по возможности критически проверенное, но по существу совершенно сырое собрание сочинений К. Аксакова, ограничиваясь в сфере примечаний лишь самыми необходимыми библиографическими справками. Думается, что ничего нельзя иметь против такого порядка: хорошей биографии К.А. еще не существует, если же начать говорить об обстоятельствах, сопровождавших появление каждого его произведения, то собрание сочинений грозит, при полном отсутствии у нас сжатого учебника по славянофильству и по невозможной тенденциозности всех имеющихся руководств по истории русских общественных движений, вырасти во что-нибудь подобное «Жизни и трудам Погоди-

–199–

на». Но, думается все же, что между многотомным «Погодиным» и настоящим изданием Аксакова возможно и нечто среднее: мы имеем в виду хотя бы собрание сочинений Юрия Самарина. В нем проведена удивительно удачно эта граница между чистой биографией и чистым собранием сочинений: в многочисленных примечаниях и вводных статьях в этом издании дано все необходимое для того, чтобы образ издаваемого автора мог встать перед читателем с достаточной ясностью, и, вместе с тем, ни одна из этих пояснительных заметок не переходит предела, положенного для подстрочных примечаний при издаваемых материалах, как это, например, случилось с Венгеровским изданием Белинского. Правда, для этого требуется большая работа, и это страшно замедляет издание, но зато мы в этом собрании сочинений имеем, со стороны, так сказать, архитектурной, образец для всех последующих подобных изданий; а если бы издатели были менее строги в отборе материала, и вместо «Сочинений Ю.Ф. Самарина» дали «Полное» их собрание, то мы имели бы перед собой буквально издательский канон. Думается, что и для издания К. Аксакова нельзя было бы придумать лучшего

образца, между тем издатели ему не следуют. Сокращая до минимума текст примечаний, они все же не выдерживают архитектоники целого: наряду с краткими библиографическими заметками приводятся весьма пространные «сопроводительные адреса» Белинского, заявляющего со свойственной ему развязностью: «уведомляем почтеннейшую публику, что один молодой человек (т. е. К.А.) с необыкновенным поэтическим дарованием оканчивает, в часы досуга, большую романтическую трагедию и т. д. (с. 650, примеч. к с. 187–191)», или – «уведомляем почтеннейшую публику, что молодой поэт наш оставил кинжал Мельпомены и взялся за лиру... мы пророчим нашему скромному и юному поэту, что он, непременно, займет первое место между нынешними лирическими знаменитостями... (ib. – к с. 12)». Такими и многими еще более балаганными выходками, тщательно собранными в изданном томе, покровительственно сопровождал 25-летний Белинский некоторые из поэтических произведений Константина Аксакова. Вероятно, в виду этого издатели и поместили их здесь,

–200–

как продолжение «библиографии», но право же лучше было бы рассказать, что-нибудь о самом Аксакове, чем помещать эти мальчишеские выходки, поистине «неистового» Виссариона.

С другой стороны, есть род примечаний, который хотя, по-видимому, и не совпадает с понятием библиографической справки, однако по существу дела тесно примыкает к ней. К их числу, по нашему мнению, относятся, во-первых, краткие сведения о тех лицах, к которым адресованы, или которым посвящены известные произведения издаваемого автора, и, во-вторых, хотя бы проблематическая указания и соображения, кого из более или менее известных исторических лиц изобразил автор под видом того или иного из персонажей своих художественных произведений. Тот и другой род исторических справок, думается нам, должен значительно повысить интерес, вызываемый чтением произведений данного автора, тем, что вводит читателя в обстановку той исторической эпохи, когда эти произведения были написаны. Однако новое издание сочинений Константина Аксакова выходит без такого рода примечаний,

между тем даже при беглом чтении многие из действующих лиц в рассказах К. Аксакова оживают и готовы скинуть надетые на них художественные маски, но читатель тщетно ждет в этом направлении помощи от издателей. Черноволосый Хорьков в «Сценах из современной жизни», конечно, не кто иной, как тоже скромный с виду, но только не хищник, а истребитель западных посевов – Хомяков. Владимир, в тех же сценах, конечно, сам Константин Аксаков, а его друг Александр, благородным сочетанием светской любезности и глубокой внутренней серьезности, очень напоминает молодого Юрия Самарина – действительного друга К. Аксакова, каким он рисуется в воспоминаниях о нем его современников¹⁹⁰⁸. Княжна Ольга Верейская (на с. 304, названная, почему то, Воротынской) – романтический кумир Владимира-Константина – вероятно Свербеева, одно

–201–

время истинный кумир подлинного К. Аксакова¹⁹⁰⁹ (вымышленное имя, как легко видеть, несколько и созвучно действительному). Было бы интересно раскрыть и другие псевдонимы, но для этого нужна тщательная работа, которую, однако, должны были бы начать еще сами издатели: по нашему глубокому убеждению они здесь не вышли бы из намеченной ими программы, давать лишь потребно нужное для читателей. Или, может быть, владеющие ключами к рукописным подлинникам Константина Аксакова дадут нам, рано или поздно, и подлинную его биографию? Тогда естественно отпадет большая часть тех замечаний, какие мы считали себя вправе высказать по поводу настоящего, повторяем, – драгоценного для русского дела издания. Хорошая, подробная биография К.Аксакова с избытком покроет все эти мелкие недочеты. Если же издатели не имеют ее в виду тогда следовало бы быть более щедрыми на примечания. Впрочем, издатели обещают нечто не менее драгоценное – письма К. Аксакова¹⁹¹⁰. Это – как бы род автопримечаний, и конечно они тоже с избытком искупят биографическую неполноту настоящего собрания сочинений.

Обращаясь теперь, после этих кратких замечаний, касающихся издательской стороны дела, непосредственно к

изданным художественным произведениям Константина Аксакова мы отметим в них лишь то, что привлекло наше внимание, не входя вовсе, как мы уже сказали, в подробную критическую оценку их, ибо иначе мы рискуем сойти с принятой нами в самом начале позиции читателя-друга. Но, с другой стороны, мы вовсе не намерены быть простыми зазывателями даже и в этот своего рода славянофильский ларек, подобно Белинскому: ведь и в ларьке могут найтись вещи нужные и в серьезном деле, особенно при недостатке больших славянофильских предприятий. Думается, например, что к разряду таких полезных во всяком славянофильском деле вещей относятся хотя бы те места

–202–

в художественных произведениях Константина Аксакова, где он говорит о модной в то время – и может быть вечной на известной ступени интеллигентности – болезни – преобладании рефлексии над деятельностью; и говорит притом о ней не от слуха, а от опыта, что кажется странным по отношению к К. Аксакову. Самый непосредственный из славянофилов, у которого Белинский усматривал наличие какого то «врожденного китайского элемента»¹⁹¹¹, под которым он разумел его «стихийное славянофильство», – этот самый вечный ребенок, оказывается, знал все искушения отвлеченного разума. Об этом он говорит откровенно во многих из своих юношеских произведений. Но самоанализ его, по нашему мнению, идет глубже обычного: он различает между анализом-спортом и анализом-исповедью. В отрывке «Отвлеченные люди» некая Елена, представительница здорового отношения к собственной душе, говорит одному из таких спортсменов рефлексии: «К чему наводить зеркало на всякое свое чувство? В этом-то вся и ошибка. Стоит только начать разбирать, есть ли во мне чувство, – чувства и не будет. Знаете ли: когда хочешь заснуть в долгую бессонную ночь, когда, наконец, сон приходит к вам, и когда скажешь себе: я засыпаю, – сон вмиг отлетает; а заснете вы, когда об этом не думаете. Вот вам мой добрый совет... не ройтесь в душе своей, не смотрите постоянно в себя. *Это вовсе не тот строгий суд, которому каждый человек*

должен подвергать себя. Вы допытываетесь в себе прежде чем что-нибудь в вас явилось. Знаете ли: это эгоизм, только совершенно в обратном виде... Но жить бессознательно..., – робко возражает научаемый: – собеседница на мгновение смущена: – я женщина, и, может быть, это меня спасает от состояния, в которое впали вы... Нет, нет, – спохватывается она, – есть светлое, полное разумение души, всего существа нашего; чувство не теряется, но еще сильнее и светлее становится. Тогда и любишь, и понимаешь, и все находится в стройном созвучии, в блаженной, высокой гармонии... (с. 586, курсив наш. Ф.А.)».

В таком роде можно найти много интересных стра-
–203–

ниц у Константина Аксакова, и мы смело выделяем их из числа тех, которые ждут только читателя-друга: при всей их внешней наивности они достаточно полновесны теоретически для того, чтобы иметь право на внимание и широкой публики. Могут сослужить свою службу в этом смысле и те остроумные сатиры, которых достаточно в настоящем томе (имеем в виду в особенности «Олега» и «Князя Луповицкого», первый к тому же написан очень недурными стихами). В этих юмористических произведениях выступает еще раз все тот же здравый славянофильский ум, чуждый всяких крайностей в деле насаждения своих великих идей, гораздо тоньше своих противников угадывавший возможность искажения его для большинства общества новых заветов¹⁹¹².

Наконец, что касается стороны собственно художественной, то и здесь дело обстоит не так уж плохо. Есть правда стихи просто ужасные, вроде «Путешествия на Риги», но есть и отличные переводы из Гете (особенно «Утренние жалобы» и «Посещение»), Шиллера, Вецеля. Есть очень плохие рифмы, но есть и недурные аллитерации («волна – пеленах», «веет – скорее»). Пентаметры Гете переведены плохими и неполными гекзаметрами, причем выпала целая фраза подлинника, и выдержан такой трудный для перевода размер, как в «Коринфской невесте».

Но больше всего подкупают своей поэтической прелестью две прозаических подделки под Гофмана: «Жизнь в мечте» и, особенно, «Облако», с чудной песенкой девушки-облака:

«...Смотри: как быстро друг за другом
Летят и мчатся облака;
Там, под небесным полукругом
Их жизнь привольна и легка.
Но если в их груди эфирной
Забьется к смертному любовь,
Они покинут край свой мирный –
Приют беспечных облаков...»

–204–

Нам только кажется, что хотя этот рассказ печатается впервые по рукописи, стихи уже где-то были приведены. Нет ли и здесь какой-нибудь ошибки? Во всяком случае, нам только хотелось сказать, что у Константина Аксакова и как поэта есть вещи достойные не только дружеского, но и всяческого внимания. Думается, как это ни странно, что именно самое славянофильское из его художественных произведений, помещенных в изданном томе – «Освобождение Москвы» всего менее покажется интересным широкой публик. Эта длиннейшая патриотическая драма, правда, чуждая всякого прекраснодушия и излагающая события вполне объективно (грешит лишь в характерах) вряд ли будет дочитана кем-нибудь из случайных читателей. При полном отсутствии романической завязки она, в сущности, представляет собой отрывок из учебника по истории, со включением некоторых памятников в подлиннике. Для историка этого мало, для читателя скучно. Думается, что Погодин был прав в своей суровой оценке ее, когда говорил: «В сочинении мы не видим драмы, хотя она разделяется на действия... ее можно начать прежде и начать после... сцен можно исключить, и можно прибавить сколько угодно... Действующие или лучше говорящие лица все одинаковы... иногда скажет первый, второй согласится; иногда скажет второй, первый согласится»¹⁹¹³.

«Сказка о Вадиме» – другая патриотическая вещь – интереснее, и как одна из очередных попыток трактования

излюбленного у русских писателей екатерининской и але-

–205–

ксандровской эпохи сюжета¹⁹¹⁴, так и еще по одному случайному, но имеющему быть коренным поводом. Мы имеем в виду юмористические описания самого Вадима и его врагов – варягов, а также и самую последовательность событий. Короче говоря, в этой шутке можно найти многое близкое к современной нашей и европейской трагедии.

Так, первый и самый заклятый враг Вадима – *Усыня*. Он было собрался совсем задушить своими усами богатыря, но тот ухватил его за один ус и просит показать, что тот способен сделать с другим: Усыня не прочь продемонстрировать свою гордость. Вот он «свил свой ус в кольцо и в одно мгновение выпрямил его как палку, потом загнул его в разных направлениях; потом растопырил его врозь, так что каждый волосок торчал сам по себе; потом свил его веревкой, заплел, сделал петлю в конце, разделил на несколько частей; каждая из них завивалась и распрямлялась. При этом ус шумел, как дерево (с. 593)». Но на этом собственно личные подвиги Усыни и кончились: Вадим отрубил ему усы и оставил его растить новые. Труднее пришлось Вадиму с усыниной дружиной – варягами. «На поле стоял городок Варяжский. В нем была совершен-

–206–

ная тишина; на стенах и башнях не видать было ни одного человека. Но только что Славяне подошли близко, как вдруг потемнело солнце. – Туча нашла на солнышко, – заговорили Славяне и подняли головы. И точно; туча закрыла солнце и с необыкновенной быстротой неслась не в сторону, а опускалась прямо на землю. – Стрелы! – крикнули Славяне. И целые ряды их легли, как скошенные... (с. 615)». От стрел «поле стало, как щетка». В конце концов, однако, славяне одолели, и тут уже начинается славянское. «Стойте, Варяги! – крикнул Вадим бегущему неприятелю – стойте! Что нам бить вас по-пустому? Вы храбрый народ. Ступайте восвояси, только ступайте скорей. Так ли, братья? – промолвил Вадим, обращаясь к Славянам, – отпустим мы их? – Вестимо! – закричали Славяне единогласно,

– нам прогнать их надобно, сломить их силу, а перебить-то что за радость, зачем?»... «Мы делаем вам милость, что уходим! – сказали Варяги и, закинув за спины щиты свои, они гордой поступью, медленными шагами стали удаляться... Вадим вздохнул, вложил в ножны свой меч-кладенец и посмотрел вокруг и с отрадным и с грустным выражением в лице. – Ну, вот и опять Варяги прогнаны, – сказал он, – нельзя было не драться с ними; а куда это дело не по душе. Добро чудищ каких воевать; а тут своего брата человека бить. Ну, да это особь статья. Варяги прогнаны; вот в чем дело. – Главное дело! – отвечали ему собравшиеся около него Славяне (с. 617 и 618)»...» Вот – картинка, поразительно близкая к современности: и «Усыня», и тучи «стрел», которыми щеголяют «Варяги», и победоносное их отступление, и, наконец, национально-славянская рефлексия, мало уступающая выше представленной интеллигентской, только, в противоположность субъективизму последней, болеющая объективными вопросами. Впрочем, Вадим все-таки почему-то немного грустен: не потому ли, что он боится за последствия своего великодушия? Но тогда не лучше ли было бы, не губя зря души, позаботиться о том, чтобы лишить на будущее время надежной защиты варяжские тела, прочно обезопасить Славян и вообще мирных людей от возможности их нового разбойного нападения? Сказочный Вадим немного ошибся на великодушии, но жизненная быль тянется к последнему,

–207–

более надежному решению. Во всем же остальном да будет она похожа на сказку!..

Так обстоит, по нашему мнению, дело в новоизданном томе сочинений Константина Аксакова со стороны внешней издательской, со стороны художественной и в смысле интереса его для широкого круга читателей. Но есть еще один способ оценки, еще один неиспытанный масштаб. Он лежит вне запросов внешнего читательского интереса, он – угол зрения тех, чья мысль занята вопросами более местными. Мы говорим о славянофилах, о том читателе-друге, которого мы обошли при нашей «общечеловеческой» оценке заинтересовавшей нас

книги, хотя в самом начале и утверждали, что последняя имеет в виду именно его. Теперь мы хотим снова к нему вернуться, уйти из большого питательного зала в уютный славянофильский кабинет. Но мы говорим не о теоретическом программном славянофильстве (оно местно в том смысле, что ему можно противопоставить ряд аналогичных ему умственных течений): мы говорим о славянофильской душе, о славянофильстве, как известном духовном устройении, по существу всегда природном, врожденном, хотя обнаруживающемся порой и поздно. Такое славянофильство местно в том же смысле, в каком оазис есть нечто местное по сравнению с окружающей его безводной пустыней. С такой меркой подходим мы теперь к сочинениям Константина Аксакова.

С основными тематическими звуками его больших славянофильских произведений мы, как уже сказано, отчетливее знакомимся по его позднейшим теоретическим писаниям: сейчас мы хотим прислушаться лишь к тем обертонам, которыми так насыщены песни его юности. Но из последних мы выбрасываем все декоративное, программное, даже, если угодно, забываем, что перед нами славянофил: нам нужны одни лишь эти обертоны, одна лишь его славянская душа.

Три вещи в этом аксаковском сборнике выгодно выделяются своей непосредственностью из массы остальных более или менее умышленных произведений. Это – «Русская легенда» и уже отмеченные выше повести «Жизнь в

–208–

Мечте» и «Облако». Правда, кажется, будто у К. Аксакова есть стихотворения более безыскусственные и наивные, чем эти три, сравнительно с ними художественно отделанные произведения. Однако такое впечатление неверно: даже в случае большей интенсивности настроения первых нужно было бы отдать предпочтение тем произведениям, где известное чувство более длительно (и тогда мы снова пришли бы к тем же трем поэмам), но и этого нет, и внимательный взгляд легко отличит глубокую задушевность последних от чувствительных волнений разных «дум» и «снов». Все три написаны

приблизительно в одно время, когда К.Аксакову было 18–19 лет, и все три рассказывают о чудесных происшествиях, по-видимому, различных, но внутреннее глубоко сродных между собой. – В характере этих чудес, в том горячем юношеском вдохновении, которое играет в их повествователе, мы усматриваем одну из тайн славянофильской души. Эта тайна – в *своеобразном отношении* этой души к предметам ее глубокого внимания и интереса. Чем же это славянофильское отношение отличается от обычного? В трех своих повестях Константин Аксаков и вводит нас постепенно в познание этой тайны.

«Русская Легенда» говорит о материнском проклятии и о его действиях. Проклятого сына не принимает земля: он многие годы остается в могиле, как живой.

«Покойник свеж в гробу лежит:

Тлен к телу не касался,

Уста сомкнуты, взор закрыт:

Как бы сейчас скончался».

Старуха мать кается в своем грехе и снимает проклятие:

«Во имя Господа Христа

И силой честнаго Креста,

Тебя, мой сын, прощаю

И вновь благословляю,

– И вдруг рассыпалось в прах

При этом слове тело»...

«Жизнь в мечте» начинается, напротив, не с проклятия, а с самой слепой любви. Молодой художник Вальтер пленен очами прекрасной Цецилии. Она «пристально

–209–

смотрела на него, и он, неподвижный, не мог отвести глаз от ее взора: казалось, он весь перелился в зрение; казалось, там только сосредоточена вся жизнь его... ему стало страшно и грустно: перед ним все подернулось туманом: ему, казалось, что он перешел в глаза Цецилии, и что это чудный какой-то мир; со всех сторон блещут искры: он плавает в какой-то черной влаге, плещется, играет ею и вдруг исчезает, и... тонет, тонет»... – Красавица оказывается злой колдуньей: «я тебя ненавижу», –

говорит она, – «но ты мой. Ты меня не забудешь: не оторвать тебе от меня души своей – ты мой. Никогда не найти тебе приюта: все твои мысли погаснут, окаменеют все твои чувства, все мечты рассеются. Ты любишь меня, ты полюбил меня навеки, и ненависть моя камнем ляжет на твоём сердце – ты мой». Однако последним усилием воли ему удастся освободиться от страшных чар. Она чувствует себя как бы очнувшимся от тяжелого сна: «Свежий утренний ветерок повеял ему на грудь: он ожил: перед ним понеслись тихие, светлые мечты; он вспомнил прошедшее, но не Цецилию..., а свое детство и место, где он провел его; ему виделось: аллея из акаций, зелёный широкий двор, сельская церковь; ему слышался стук мельницы; перед ним расстился широкий пруд; важно колыхаясь в камышах своих, вилась быстрая река, через нее перекинут был мостик в три дощечки шириной; вдали высилась гора (это было все место его родины)». Борьба, впрочем, продолжалась и после, но явилась и неожиданная помощь: нарисованные им во вдохновенную минуту три девушки, гуляющие по полю, вдруг ожили, «спрыгнули с картины... сели возле него; две взяли его за руки, одна смотрела, улыбаясь, ему в глаза. Вальтеру показалось, что он освободился от тоски своей... он вздохнул так глубоко, так отрадно... и взглянул на них. – Вальтер здоров теперь, Вальтер счастлив, – сказали все они вместе и забили в ладоши от радости»... Темная сила, однако, не хочет его оставить: Цецилия требует у Вальтера уничтожить ненавистную ей картину, и он едва не падает вновь, но новая любовь побеждает и теперь уже – навсегда. – Девушки зовут его к себе на картину: «Вальтер, поди, поди к нам!.. – Да, к вам, –

–210–

сказал Вальтер решительно, схватил кисть, давно забытую и, севши перед картиной, начал рисовать себя подле трех девушек... Оставалось одно последнее движение, один последний штрих; Вальтер уже совсем ослабевший, собрал оставшиеся силы, сделал это последнее движение, и упал на кресла, мертвый: здесь лежало только тело его, а сам он, весь полный жизни, стоял на картине, окруженный тремя девушками.

Третья повесть – «Облако» – уже чуждо всякой борьбы враждующих сил. Легкое облачко полюбило ребенка, над которым оно часто пролетало, когда тот играл на лугу. Получив позволение от своего отца – большого седого облака, оно спустилось на землю, стало прекрасной бледной девушкой, хранительницей этого ребенка в годы его бурной юности. И только когда обнаружилась тайна ее происхождения, она должна была покинуть его. Однако след ее пребывания с ним остался в его душе навсегда: он уже не вернулся к прежней рассеянной жизни и скоро присоединился к своему хранителю. «Мать его грустила о сыне, расспрашивала его, но он ничего не мог ей сказать... Она подметила только, что он становился радостен при виде облака на небе, она даже заметила вид этого облака, но не могла добиться от сына объяснений. Однажды, пришедши к своему сыну, она нашла его мертвым, а по небу удалялись два легких облачка».

Вот – три грациозные повести молодого славянофила. Что же говорят они нам по вопросу, поставленному выше, о том, как его славянофильская душа относится к тому, что ее занимает. И что собственно занимает ее в этих повестях? Здесь, по-видимому, нет еще вовсе славянофильства. Да, его нет как теории, но как путь к исканию славянофильской правды, как метод такого искания славянофильство Константина Аксакова здесь на лицо.

Тремя различными способами относится душа к тому, что для нее является предметом действия и размышленья: она или противопоставляет себе свой объект, или отождествляет его с собой, или, наконец, устанавливает некоторое среднее гармоничное отношение. Душа может проклинать, и тогда живое становится для нее цветущим трупом, тогда бесы злобы трепещут, ибо не могут не

–211–

веровать; душа может потерять себя в слепой страсти к предмету своих вожделений, тогда нет живого отношения, тогда сама душа мертва; но душа может также, не теряя себя и не проклиная, направлять всю силу своей любви не в сторону одинокого, местного пристрастия, а к душе *ближнего* своего.

Тогда оживают бледные контуры образа ближнего, тогда любовь наполняет его жизнью, и он выходит из полотна картины, сам близится к любящей душе и ее приближает к себе. То сама любовь полюбила своего поклонника и сама слетает к нему воплощенным облачком с лазурных высот.

Этой последней любви и служил Константин Аксакова, хотя он прошел сквозь очистительный пламень и первых двух степеней. Тщетно проклинал он Петра: живые соки свежей мысли и жизни играли и на полусонном лице новой петровской России, и сами его живые слова носили на себе печать нового просвещения. «Народ прощает тебя» – сказал он Петру. Тщетно также искал он в прошлом русском золотого века: мечта по воле своей носила его из 17-го столетия в Киев, из Киева еще дальше в доваряжскую Русь, но все это были только плоские картины, с изображенным на них одиноким, пристрастным образом полуфантастического славянина. Этот образ рассеялся, но за ним встал другой подлинный образ Руси. Были сняты дурные измышленные местные перегородки, умолкли суровые речи однодума-Вадима, и на широкой расчищенной лужайке закружился свободный *общинный хоровод*. И его то, как известно и избрал, наконец, Константин Аксаков символом всего идеального внутреннего строя русской жизни, высоким символом свободного единства многих в одной любви. «Славяне Русские, – говорит он – поняли значение общины, они ощущали чувство братства, чувство мира и кротости... Их игра: хоровод, круг – образ братской общины». ¹⁹¹⁵

И, «как звук не пропадает в созвучии, так не пропадает и личность, подавая свой голос в общественном хоре, который есть высшее явление человеческой жизни,

–212–

если не вполне осуществимое, то высшее, как *мысль*, как *начало*, в котором лежит предощущение Царства Божия. ¹⁹¹⁶

Так думал Константин Аксаков в зрелые годы; но не этот ли идеальный строй предносился и художественному воображению Вальтера, когда он боролся с чарами любви, где гибнет личность одного из любящих, и не тем же ли идеальным единством связаны и облака в их дружном полете?

Такова личная повесть одной из прекрасных славянофильских душ, рассказанная ею в художественной форме. Она останется сокрытой для широкого круга читателей, но читатель-друг легко усмотреть ее под покровом поэтических образов.

Константин Аксаков и с ним его друзья славянофилы не искали власти, делающей из живой действительности послушную рабыню отвлеченной мысли, – этот связанный материнским проклятием труп; не отдавали они и себя в слепое рабство мечте, безрассудной привязанностью к далекому прошлому русской земли: нет, они жаждали такого отношения, где ни мечта не убивает действительность, ни действительность – мечту. Их задачей было: *содействовать выявлению* того, что составляет от века саму *суть* славянской души. Славянофилы это только самые заметные певцы в нашем древнем общинном хоре.

Мы не будем далее продолжать изложение содержания интересной книги: читатель просто и читатель-друг – оба найдут в ней многое, над чем можно поразмыслить. Перед нами славянофильская колыбель, и над ней, как над чем-то родным, должен с любовью склониться всякий сын родины. Славянофильство не есть только учение: оно есть также *осознанная жизнь*, но всякая жизнь начинается с колыбели.

**Журналы собраний Совета Императорской
Московской Духовной Академии за 1914 год //**
Богословский вестник 1915. Т. 2. № 5. С. 321–384 (3-я
пагин.) (Продолжение).

–321–

ет: во-первых, живой религиозный опыт; во-вторых, Слово Божие (сказано несколько мало); в-третьих, самопознание, отмечая здесь особую ценность детской психологии, и, в-четвертых, природоведение в широком значении этого слова. – Дальнейшие главы: – «Что такое свойства существа Божия» (3), «Подразделение свойств Божиих» (4), «Бог – Дух» (5), «Сходство Бога с человеком» (6). При выяснении «строения Божественного Духа» (7), автор справедливо, как мне кажется, поставляет чувство в центр душевной жизни, отдавая предпочтение эмоционализму перед интеллектуализмом и волюнтаризмом, причем параллельно этому и в физической структуре человека крови и сердцу, а не мозгу, усваивается главное значение. Все это подтверждается у автора рядом ученых цитат. 8-я глава – «Пресвятая Троица» составит предмет особых замечаний несколько ниже. – Переходя к «Чувству Божию» (9–10). Автор подметил отсутствие или недостаточное раскрытие в существующих курсах по догматике этой, так же, как и в человеке, главной стороны жизни Бога. Г. Козырев восполняет этот недостаток и, соответственно высказанному им взгляду на чувство, ставит эмоциональные свойства среди всех свойств на первое место. – Вслед за чувством идет речь об «Уме Божиим» (11), о «Слове Божиим» (12), и «Воле Божией» (13). Как и в человеке, этим сторонам в Божестве соответствуют: благо, истина и красота (14. «Бог – Добро, Истина и Красота»), причем автором допускается своеобразная и глубоко верная перестановка этих идей: на место красоты, в соответствие чувству, им поставляется благо и, обратно, на место блага, в соотношение с волей – красота. В следующих трех главах трактуется особо о «Бог», как о «Благе» (15), «Истине» (16) и «Красоте» (17). – Излагая «свойства чувства

Божественного» (18), автор в первую голову выдвигает, конечно, «Любовь» (19) и говорит о ней особенно подробно. Он определяет любовь, как основное чувство Божества, характеризуя ее чертами пылкости, смирения, самоотвержения, умиления, кротости, ревности, благодати и т. д. Главу эту по глубине анализа, изяществу выражения, можно назвать шедевром. – Другие свойства Божественного чувства: «Радость» (20) и «Мир» (21). Первое

–322–

определяется, как чувство воспринимающее, в некоторую противоположность любви, как чувству дающему. Другими словами, радость – любовь, пользующаяся взаимностью, нашедшая ответ в сердце возлюбленного. Второе есть синтез любви и радости – покой удовлетворенной взаимностью любви. Как эмоционалист, автор не только восполняет отсутствие или крайнюю недостаточность вью русских догматиках свойств чувства Божия, не только представляет им первое место в ряду свойств вообще, но и по преимуществу говорит именно о них. Так, любви он посвящает 67 страниц – значительно более, чем какому-либо другому чувству, а вместе с радостью и миром – более, нежели свойствам остальных двух сторон Божественного Духа: ума и воли, в совокупности взятых. – В «уме Божественном» автор также указывает три «свойства» (22): «Всеведение» (23), «Правосудие» (24) и «Премудрость» (25). Вполне основательно автор относит правосудие к свойствам ума, а не воли, как это обыкновенно делают, понимая его, как способность суждения, критики, оценки в Боге. Равно столько же названо и «свойств воли Божественной» (26), именно три: «Всемогущество» (27), «Святость» (28) и «Свобода» (29). – В «Заключении» (30) автор с присущей ему скромностью и откровенностью говорит о достигнутых им результатах. В конце работы (I–V) дан реестр «источников и пособий».

Критический разбор изложенного сочинения начну с указания недочетов, говоря вообще, незначительных, как пятна на солнце. Не упоминая мелких – скорее описок, нежели ошибок, я позволяю себе выразить несогласие с суждением автора о духе вообще, как независимом от времени существе.

Таким вневременным, или вечным существом является только Бог, а не дух вообще, – человеческий, например, или ангельский. Другая оплошность автора в рассуждении о духе – несоблюдение им тождества в характеристике духа со стороны его реальности; нужно было выдержать понятие о духе вообще до конца, а не замещать его понятием Духа Божественного. Нельзя также согласиться с даваемым автором определением сознания: «сознавать» не значит чувствовать, разуметь и желать, как полагает автор, а только замечать, что я чувствую, я ра-

–323–

зумею, я желаю и т. д. – знать о себе, что я что-то переживаю. В оригинальном рассуждении автора о смирении Бога слышится несколько утрированный кенотический тон. Понятие «мистического озарения» страдает неопределенностью. Нельзя признать правильными толкования I Т. 2, 4 – текста, не выражающего будто идеи вечного спасения, как предмета Божественной воли в отношении «всех». Выражение «красивый», как и некоторые другие, следовало бы в отношении к Богу заманить более соответственными, «богоприличными» словами: «прекрасный» и т. п. – Особого замечания заслуживает, как сказано, 8-я глава: «Пресвятая Троица». Содержание с. 68-й противоречит 43-й, даже ближайшей 65-ой. На этих последних Святые Отцы названы интеллектуалистами, потому что они главенствующей силой в душе считали ум, а на той, т. е. с. 68, они уже выступают сторонниками автора, как эмоционалиста. Правильная сама по себе, аналогия чувства – Отца, разума, порождаемого чувством – Сына или Логоса и воли – Духа Святого доводится автором до тождества и абсурда в смысле аргументации. Пример бл. Августина с его учением об исхождении Св. Духа, как взаимной любви Отца и Сына, от Обоих Лиц, должен был бы удерживать автора от полного гипостазирования трех душевных сил в Лицах Св. Троицы. Чтобы обосновать свое положение, что Отец есть чувство Божества, как Сын и Св. Дух – Его ум и воля, автор пользуется крайне сомнительной интерпретацией текстов. Так, слова Господа: «Отец Мой болий всех есть» (Ин.10:29) он

понимает в том смысле, что Отец больше и Сына и Св. Духа, хотя не далее, как в следующем (30-м) стихе, говорится «Аз и Отец едино есма». Такое толкование нужно автору для того, чтобы оправдать свое положение, что Отец есть по преимуществу Бог-Чувство, так как чувство выше разума и воли. Я возражаю не против основной мысли автора, с которой я согласен, а лишь против его крайне произвольной аргументации. В указанном месте идет речь о «большинстве» Отца относительно тех, кто может оказаться «хищником» овец Христовых, но не о «большинстве» в отношении к Сыну и Св. Духу. Уж лучше было бы автору сослаться на Ин.14:28, но и этот текст может быть истолкован в умеренно-кеноти-

–324–

ческом смысле – умаления Сына по «Домостроительству», а не по Божеству. Столь же тенденциозно истолкованы тексты на с. 75–76. Вот что значит предвзятая идея! Вообще вся 8-я глава, при всей оригинальности, интересе, правильности основной мысли – аналогии, неудачна по своей аргументации. – Следовало бы также автору переделать и некоторые другие места своей работы, в смысле сообщения им большей ясности и убедительности, например, рассуждение о Воле Божества – Св. Духе, как душе мира.

Скажем теперь о достоинствах работы г. Козырева, кроме указанных выше при изложении содержания. Основной чертой этой работы выступает оригинальность автора при строго православной точке зрения на предмет вообще. Оригинален и общий замысел автора – дать более или менее цельный образ – тип Высочайшего Существа, и воплощение этого замысла в трех периодах свойств, в характеристике каждого свойства порознь, и в отдельных положениях, и даже выражениях. Приведу несколько примеров отдельных положений, из которых можно видеть авторскую самобытность г. Козырева. 1) «В Боге – говорит автор – детская воля, т. е. воля, исходящая только из чувства, а не из чувства и ума» (с. 62). Так как воля в Боге есть Дух Святой, то нам становится понятным, почему Третье Лицо исходит только от Отца. 2) Положение, что Сын Божий, или Логос, рождается от Отца, или Бога-Чувства, доказывается Его

пребыванием в «недре Отца», аналогичным пребыванию ума в сердце, требуемому известным аскетическим правилом. 3) Характерно рассуждение автора о фантазии, как высшей способности человеческого ума, в Боге фантазии соответствует премудрость, как высшее свойство Божественного ума, почему мир, как обнаружение этой премудрости, в полном смысле мы можем назвать продуктом творчества Божественной Фантазии. 4) В высшей степени оригинально выражение: «любовь спасает Бога» (188 стр.) и соответствующее этому выражению глубоко психологическое рассуждение. – Словам, работа г. Козырева во всех отношениях оригинальна, глубоко продуманна, не школьна, не шаблонна. Мысль его смела, иногда даже парадоксальна. Каждое предложение выражает его собственную мысль, а не пустая или

–325–

заимствованная фраза. Эта мысль объективируется достаточным количеством удачно подобранных цитат, типичных выдержек. Самый прием цитации – честный, правдивый, благородный, дающий возможность видеть, что автором взято из первых рук, что из вторых. Как мудрая и трудолюбивая пчела, он берет свой мед не только с розовых кустов Св. Писании и Отеческих творений, но и с ядовитых цветов – Ренана, Фейербаха и др. Однако, работа г. Козырева прекрасна не как набор только блестящих мыслей, метких выражений. Это – целая система, стройное во всех своих частях мировоззрение. Титул «Богослова» автору такой работы идет в полном значении и красоте этого слова. Характер его богословствования опытный и вместе библейски патристически. Но г. Козырев не только богослов, он вместе с тем показал себя глубоким философом и тонким психологом. Кроме того, он еще и художник. Речь его проста и изящна, местами сочна и красочна, как кисть опытного пейзажиста. На всем произведении лежит печать высокого таланта и культуры. О последней, между прочим, может свидетельствовать собственноручная переписка автора, безупречная в орфографическом смысле. Еще более важное свидетельство того же – широкая и разнообразная начитанность автора. Читать такую работу – одно удовольствие. Везде

чувствуется самобытно мыслящая, глубоко чувствующая и совершенства водящая живая душа автора, его высокопарящая творческая личность. Наслаждался автора, как признается он сам, сидя за своей работой, наслаждался и я, читая его сочинение. Всего более меня удивляло то, как мог автор на такую, по-видимому, отвлеченную тему сказать так много нового, свежего, ароматного, захватывающего, что местами буквально приводило меня, официального рецензента, в восторг! Пусть автор иногда ошибается, но его ошибки искренни, честны. Даже в своем настоящем виде работа г. Козырева достойна того, чтобы увидеть свет и служить образцом изложения соответствующего отдела догматики. После сказанного ясно, что г. Козырев за свою работу степени кандидата Богословия более, чем достоин».

—326—

а) Инспектора Академии, экстраординарного профессора *архимандрита Илариона*.

«В конце своего сочинения г. Козырев пишет: «Я прочитал много книг и статей о Боге и немало думал о Нем, и кажется мне, что мои занятия не были совершенно бесплодными» (с. 284). Можно прибавить, что читал и думал о Боге студент Козырев не потому, что принужден был писать на тему о духовных свойствах существа Божия, а потому он и писал на эту тему, что думал и читал о Боге. Вопрос о Боге для него вопрос личной духовной жизни и его кандидатская работа не задача, исполняемая по заказу со специальной целью получения ученой степени, а ступень или период в его личном духовном развитии. Вот первое впечатление от сочинения г. Козырева. Да, он думал о Боге, читал о Боге. С этими думами он подходил к Слову Божию, к святоотеческим писаниям. Его осведомленность в Священном Писании поразительна; он может легко набирать целые ряды текстов и фактов из Писания, он приводит тексты редкие не шаблонные; видно, что он внимательно читал и перечитывал Св. Библию, как он и сам об этом говорит (с. 5). Он много читал святоотеческая творения и читал опять вдумчиво, с собственными религиозно-богословскими запросами. Он читал сочинения философские,

даже отрицательного направления, но опять со своими собственными тенденциями, выбирая и там зерна истины. В сочинении автора буквально рядом стоят прей. Иоанн Лествичник с В.В. Розановым (с. 200), прп. Сименон Новый Богослов и блж. Августин с Мережковским. Он равно пользуется и житиями святых, и стихами поэтов, и беллетристическими произведениями, и даже рисунками юмористических журналов.

Перед нами ярко выраженный тип духовного человека, всегда и всюду неразлучного с богословскими вопросами и интересами. Это тип – увы! – редкий даже и в духовной школе и тем более, конечно, ценный. Сочинение Козырева богато оригинальными мыслями и соображениями. Он пользуется много, например, книгами проф. прот. Ф.А. Голубинского, «Православной Феодицеей» о. П.А. Флоренского, но он не

–327–

идет на поводу ни у одного пособия. Сочинение местами очень смело и по мысли и по изложению. Язык сочинения ярок и красочен, – и это при безукоризненной литературности. Сочинение читается с неослабевающим интересом; оно как-то невольно подкупает читателя в свою пользу, так что не хочется замечать его недостатков. Но эти недостатки есть и может быть даже существенные.

Автор порой слишком увлекается и хочет читать свои мысли там, где их нет. Так он во что бы то ни стало желает находить «скрытое указание на Пресв. Троицу» в первых прошениях молитвы Господней: первое прошение о Боге Отце, второе о Боге Сыне, третье – о Боге Духе Святом. Автор сам называет свое «толкование» «новшеством» (с. 76–77). Авраам, Исаак и Иаков для него тоже «живые отражения Божественной Троицы» (с. 85–86). «Подобный же образ Пресв. Троицы Бог дал нам в трех святителях Греческой (?) церкви – Василии Великом, Григории Богослове и Иоанне Златоусте. Василий Великий – это образ Отца, Григорий Богослов – образ Сына, а Иоанн Златоуст – образ Духа Святого. Василий Великий это человек чувства, человек с большим сердцем, человек весьма горячий и пылкий и потому (?) именно обнаруживший те «организаторские» таланты, о которых говорят многие патрологи, оценивая его

личность. Григорий Богослов – это человек глубокого ума, великий богослов и поэт – мыслитель. Наконец, Иоанн Златоуст – это человек желаний, привязанный к своей пастве, как муж к жене, это учитель деятельной любви, учитель свободы духа» (с. 86–87). Едва ли эту характеристику вселенских святителей можно признать точной и не тенденциозной. Да и вообще эта аналогия неудачна.

Организацию Божественного Духа (так выражается автор) г. Козырев хочет истолковать по образу духа человеческого. «Спрашивается, которой из трех основных сил Божественного Духа принадлежит первенство и главенство? Так как Бог сходен с человеком (?), то я для решения этого вопроса обращаюсь к психологии человека» (с. 42). «Бог сходен с человеком, поэтому (?). каков строй человеческого духа, таков же строй и Божественного Духа» (с. 62). О строе человеческого духа и ведутся у автора

–328–

подробные рассуждения; автор высказывается за примат чувства (с. 42–62). Все эти утверждения слишком резки и определены; законы естества человеческого он делает как бы законами для существа Божественного. Здесь требуются существенные оговорки при том характера методологического.

В первой половине сочинение г. Козырева носит более характер научный, но во второй половине этот характер оно теряет. Начинаются собственно описания разных проявлений Божественной сущности. Здесь больше лирики, нежели логики, больше красоты, чем научной строгости, больше расплывчатых образов, нежели точных определений. Что такое, например, Бог? «Он есть нечто очаровательное, нежное, ласкающее, Он – весна, раннее ясное утро, роса, тихое ваяние ветерка, аромат свежего весеннего лишь одевшегося леса, нежное пение птичек, упоение и восторг любви, трепет радости, мир и тишина... Он есть что-то молодое, тихое, кроткое, полное сладости»... (с. 284). Итак, Бог есть «что-то»! Что такое радость Божества? «Радость Божественная лучезарна и светла, как голубое небо. Она невозмутима, ясна и чиста, как детство. Она трепетна и ликующая, как весна, как пение соловья, как первая любовь. В

Боге вечная весна, вечная юность,... вечная «первая любовь» (с. 207). Вот образцы авторского стиля. Красиво, но неопределенно. Больше чувства, нежели мысли.

Автор склонен к «новшествам», но иногда делается прямо неосторожным. «Бог, – пишет он, – и Сам подобен дитяти или младенцу. Вспомним борьбу Бога с Иаковом, вспомним различные обряды, заповеданные евреям через Моисея, вспомним странные преобразовательные действия, которые Бог повелевал совершать пророкам. Все эти проявления Бога носят свято-наивный датский характер» (с. 97). Что же? Бог играет? Забавляется? «Слово Божие поэтично, полно образов, богато фантазией. Бог, можно сказать, поэт, частью философ, но более – поэт, «художник» (Притч. 8:30), «дающий песни в ночи», по выражению книги Иова (35:10)» (с. 108). Но как понимает автор боговдохновенность Свящ. Писания? Почему же в одной Свящ. книге Бог – «частью философ», а в другой

–329–

– «более поэт»? Да и удобно ли называть Бога, Премудрость, философом?

Более мелких замечаний, недоумений, возражений можно ставить, кажется, без конца. Что это, например, значит, что тело носит образ Божий (с. 38–39:78)? Нужно бы пояснить эту мысль. Как это тело есть воплощение души (стр. 78)? Откуда это взял автор, будто «наступает время, подобное первохристианскому, когда последователи Христа познавали Бога через явно сходящего на них Духа» (с. 20)? Неприятно как-то иногда действует неразборчивость автора. Он обильно цитирует Слово Божие, Святоотеческие писания, хорошие богословские и философские сочинения. Вдруг среди этого материала выписка из какой-нибудь ничтожной брошюрки или журнальной статьи. Есть и мелкие ошибки, опiski, много цитат из вторых рук.

Но, в общем, сочинение г. Козырева можно приветствовать как отрадное явление в нашей духовной школе: это живое сочинение – плод живой религиозной души, для которой богослове – родная стихия и для которой нет ничего интереснее и радостнее богословия. Г-н Козырев – достойный сын духовной школы, которую с таким благодарным чувством (см.

Предисловие) он теперь оставляет. Вполне заслуженная им степень кандидата богословия для него не будет случайной привеской, как, к сожалению, это часто бывает, но будет вполне соответствовать его внутреннему достоинству».

18) О сочинении студента *священника Крылова Димитрия* на тему: «Духовные представители богословской науки в Московской Духовной Академии за столетний период ее жизни».

а) Ректора Академии *Епископа Феодора*:

«По совершенно приемлемым основаниям автор означенного сочиненья сократил масштаб своей работы и говорит в нем только о ректорах Моск. Дух. Академии и то, не за все первое столетие ее существования, а за первый период, кончая ректорством Архим. Филарета (Гумилевского) 1835–1841 – и выяснением его влияния на личность прот. А.В. Горского, как хранителя тех традиций, кото-

–330–

рые успели образоваться в Моск. Ак. за предшествующее время. (См. предисл. и введ. С. XVI–XX). И за это внимание его к почившим духовным вождям нашей Академии, сделанное автором в сокращенном масштабе, большое ему спасибо. Это прекрасный, посильный дар питомца последнего года первого столетия Академии своей матери, дар любви, усердного труда и вместе благоговейного преклонения перед памятью первых тружеников и вождей нашей Академии. В смысле привлечения и разработки доступного автору материала его сочинение представляет работу добросовестную и стройную. Им изучены громадные по числу страниц материалы для освещения тех деятелей, которых он касается в сочинении, например: «Собрание мнений и отзывов Филарета М. Моск. и Колом. по учебным и церковно-государственным вопросам». I–V томов», «Хроника моей жизни» Саввы, Арх. Тверского I–IX т. т.: «Отчеты о состоянии Академии за несколько десятков лет, сколько их можно было найти; «Дневники», «Письма» и записки автобиографического характера А.В. Горского, Митр. Филарета, Филарета Черниговского, Леонтия Митр. Московского и прочее.

Для общей части его работы, каковы гл. гл. 1, 2, 4 и общее заключение к I–III главам, в коих он говорит: об условиях

церковно-общественной и государственной жизни, при которых возникла и наша Академия (I гл.), о новой школе по сравнению со старой в смысле их воспитательных и просветительных задач и планов (2 гл.), о развитии школы и о разных видах ее служения (4 гл.) и проч. им изучены капитальные труды (например, С.К. Смирнова «История Моск. Академии», Филарет Арх. Черниговский: «Обзор русской дух. литературы», Лопухина «История христ. церкви в XIX ст.» и проч.) и литература специального характера: монографии, юбилеи, некрологи, мелкие заметки и прочее. (См. С. XXI–XXVII соч.). Словом, автор должен был сделать и сделал кропотливую работу собирателя материалов и систематизатора его. Этим только конечно и объясняется, что в характеристиках тех личностей, о которых он говорит в сочинении, нет особенной красочности, живости и, пожалуй, той особенной внутренней полноты, какую бы хотелось иметь; – для этого

–331–

нужно долго и много изучать материал до мельчайших штрихов, и нужно быть уже художником. Да автор и сам говорит «что он не задается несбыточной надеждой дать подробное и особенно полное суждение о каждом лице, особенно о знаменитых мужах науки» (с. IX–XX); такая работа – труд многих лет, а ему хочется почтить по мере сил память усопших и поучиться у них» (с. XX). С точки зрения этой цели автор сделал все, что мог, и дал весьма интересный и назидательный материал. Без сомнения всякому другому ученому работнику по этому же вопросу сочинение о. Крылова даст много ценного материала и облегчит труд, а для питомца Моск. Академии это сочинение может доставить несколько приятных часов знакомства с прошлым Моск. Академии. Нужно искренно пожелать, чтобы о. Димитрий продолжил разработку своего труда, изучение собранного им материала и в том особенно направлении, чтобы через всю свою работу провести красной нитью ту мысль, которую он высказал в начале своего труда (с. IX), как характеристику типической особенности Моск. Академии, именно: «в истории Моск. Академии, – говорит он, – можно заметить одну основную руководящую идею, весьма

ценную по своему церковному и общественному историческому значению: идею борьбы за чистоту вселенского православия, церковного служения Богу и людям, идею религиозной культуры духа на почве вселенского православия, идею христианского подвижничества». Конечно эта идея не специфическая особенность только Московской Академии, ибо все академии и открыты для этой цели, и все уставы Академий проникнуты этой идеей, но может быть в силу каких-либо особых условий Моск. Акад. действительно характерна, с этой стороны, осуществления данной идеи. Это конечно должно было отражаться главным образом в личности ее руководителей, ректоров и от них более всего зависеть. Вот то, что, думается, автор должен был усматривать и оттенять согласно своей идее, прежде всего, в личности характеризуемых им ректоров. У него биографический материал общего характера преобладает и подавляет конкретность в обрисовке личности, правда материал, нужно сказать, интересный. За массой этого биографического материала у него как-то бледно обрисовано значение чисто научного

—332—

труда ректоров и влияние их на развитие богословской науки. Это не упрек автору, а только указание на будущее направление его работы, если он ее пожелает продолжить.

Степени кандидата богословия он вполне заслуживает.

б) И. д. доцента *иеромонаха Пантелеймона (Успенского)*:

«О. Крылов отнесся к своей работе не по-казенному. Любя родную alma mater, он с жаром и увлечением работал над разработкой своей темы. «Задачей и побуждением автора, — пишет он, — было — не только почтить память почивших (начальников Академии), но и самому поучиться на примере их трудовой, часто подвижнической жизни»... И непосредственно затем заявляет: «Многому, незабвенному, высокому научился (от них) автор»... (стр. XX). Не жалея ни времени, ни сил, о. Крылов перечитал массу историко-биографического материала (познакомился даже с одной рукописью в Лаврской библиотеке, см., например, с. 72 обор., 87–89 и др.) и сделал из него множество извлечения и выписок (рассматриваемое сочинение включает в

себе XXXII + с. 154 большого почтового формата + пространные примечания на обороте листов, не отмеченные числом страниц).

Автор не только заимствовал и компилировал чужой материал, но настолько хорошо изучил его, что у него образовался собственный взгляд на прошлое нашей Академии. Нравственный облик первых ректоров Академии запечатлелся, можно сказать, в душе автора. О. Крылов – не пассивный, а убежденный и идейный работник. Он не просто комбинирует сырой материал, но старается провести в своей работе известную идею. Будучи поклонником старой школы, автор старается доказать, что начала церковности, положенные в основу Академии и упроченные в ней при первых начальниках, создали ту благоприятную почву, на которой явились впоследствии такие светила, как Ф.А. Голубинский и А.В. Горский. Автор верит, что те же начала церковности, на которые новыми уставами обращено особое внимание, могут воссоздать и современную нам Академию. В конце своей работы он высказывает

–333–

пожелание, «чтобы предстоящий юбилей нашей школы воскресил во всей силе старые традиции и дух былой Академии, чтобы это святое предание о почивших наставниках школы, о былой славе родной Академии сделалось достоянием не только одних типографских станков, но и живых душ современных питомцев школы» (с. 152–153). Таков общий характер работы.

Но в какой мере о. Крылов выполнил поставленную ему задачу? Обширная тема, взятая им для разработки, в пределах курсового сочинения могла быть выполнена только в том случае, если бы автор, не увлекаясь мелкими историческими и биографическими подробностями, дал ряд кратких характеристик почивших ректоров Академии, с преимущественным обращением внимания на наиболее выдающихся из них по своим нравственным качествам и учено-воспитательной деятельности. Автор же еще более расширил в своем понимании и без того широкую тему: он стал, было, писать чуть ли не историю Академии, и поэтому труд его

остался незаконченным. Гл. гл 1, 2 и 4. сочинения безусловно следует считать уклонением от темы. В 1-й гл. автор говорит о нашествии французов, о господствовавшем в то время в обществе ложно-мистическом направлении, о митрополите Филарете и его отношении к кн. Голицыну и к Академии и о др. посторонних предметах. 2-я глава излагает педагогическая идеи Екатерины II и др. деятелей 18 в., подробно трактует о старой школе и преобразованной в начале 19 в. В 4-й гл. автор говорит об ученом монашестве в Академии при первых ректорах. Все это, бесспорно, имеет слишком далекое отношение к главному предмету темы. В частых и пространных примечаниях автор хотя и сообщает немало небезынтересных сведений, но также нередко далеко уходит в сторону (особенно на с. 5 обор., 6 обор., 19 обор. и мн. др.) и загромождает свое изложение ненужными подробностями.

О. Крылов употребил немало старания и труда и немало сделал для разработки своей темы, однако он успел описать только пять первых ректоров. Давая часто весьма подробные сведения об их жизни и деятельности, наш автор старается главным образом в каждом из них выяснить нравственные достоинства и значение для Академии. О деятельности первого ректора Сименона Крылова

—334—

(с. 24–31) автор исчерпал, кажется, все, что нашел о нем в печати. Подробно охарактеризована, далее, высоко-добродетельная личность второго ректора – Филарета Амфитеатрова. С особенной любовью и более подробно (с. 31–58) автор останавливается на этом именно великом святителе, которого он называет отцом лучших академических традиций (с. 58). В довольно определенных чертах рисуется личность третьего ректора, Кирилла Богословского, деятельного поклонника аскетического идеала (с. 59–70). Автору удается оттенить добрые черты и в личности следующего ректора, архим. Поликарпа (с. 71–91), все же он заметно идеализирует этого почившего начальника Академии и без достаточных оснований переоценивает его значение для дальнейшей истории Академии (с. 90–91). Довольно обстоятельно, наконец,

обрисована с нравственной и отчасти с научной стороны и личность пятого ректора, Филарета Гумилевского (с. 121–137, 144–152). Говоря о последнем, автор попутно описал школьные и студенческие годы Горского и сказал нечто о влиянии на Горского Филарета Гумилевского и об их совместной в Академии жизни и деятельности. Таковы результаты работы о. Крылова. Жаль все-таки, что автор всего лишь семь страниц (137–144) уделил Горскому. Если значение Горского в истории Академии должно быть поставлено на первом месте, то ему и внимания следовало бы уделить гораздо более. Преемнику Горского, Михаилу Лузину автор также должен был посвятить хоть несколько страниц. Впрочем, все это не выполнено о. Крыловым за недостатком времени.

О. Крылов склонен приписывать особое значение в истории Академии первым ее ректорам. Но не впадает ли он здесь в ошибку, хотя и невольную и вполне естественную для него, как изучившего жизнь главным образом этих ректоров? По мере того, как лица и события отходят в область истории, отрицательные черты и различные шероховатости, все более и более сглаживаются в них и, таким образом, прошлое окрашивается для нас розовым светом: тогда как настоящее, реально переживаемое нами, всегда заявляет нам о своем несоответствии идеалу... Так и о. Крылов, несомненно, думается, переоценивает значение и деятельность первых ректоров Академии. По-

–335–

хвально стремление автора помянуть добром тех, которые более других потрудились над созданием воспитательного, церковно-учебного строя нашей Академии, но едва ли все-таки можно уравнивать в этом отношении очень непродолжительную деятельность Симеона Крылова с благотворным влиянием Филарета Амфитеатрова и строгое правление аскета – Кирилла с более слабым правлением Поликарпа.

Гораздо более дефектов в работе о. Крылова – с внешней, литературной стороны. Прежде всего, в ней поражает отсутствие порядка, стройности и планомерности как в размещении и расчленении материала, так и при переписке его.

Например, в начале сочинения помещено предисловие или введение, затем исчислены источники и пособия, потом оглавление и после него сам текст сочинения, причем первая его глава обнимает 12 страниц, вторая – 9, а третья – 79 и пр. У автора нет также достаточного умения из многого извлекать существенное, говорить сжато, кратко и ясно, в силу чего сочинение о. Крылова отличается утомительной для чтения растянутостью и многословием. Не отличается оно также и литературной обработкой стиля; автор часто употребляет неудачные, тяжелые и даже неудобовразумительные выражения, например: «...в лично-подвижническом оправдании теоретических основ лично-духовной культуры (любимое выражение автора) школы»... (с. 119, см. еще с. IX, XVI, XVIII, XXX, 58, 76, 120 и др.). Впрочем, сам автор сознает эти недостатки: почти целых две страницы он посвящает объяснению и извинению за недочеты во внешней стороне своей работы, находя, что он представляет ее «почти в черновом виде» (с. XXVIII–XXIX). Наконец, автор злоупотребляет иногда знаками препинания, многие слова и выражения ставя без нужды в запятых (с. VII, XVII, XIX, 6, 18, 35 обор., 49, 147, 148 и др.).

Курсовое сочинение о. Крылова свидетельствует как об идейном направлении его автора, так и об его трудоспособности и прилежании, и поэтому о. Крылов вполне заслуживает степени кандидата богословия. Не обладая стройностью и тщательностью литературной отделки, работа о. Крылова не останется, однако, бесполезной для него лично, как пастыря Церкви. «Молю Бога, – пишет он, – да даст Он

–336–

силы почтить эту память (пучивших наставников Академии) не только пером, но и всей своей жизнью, верной заветам лучших представителей родной *alma mater*!» (с. XX). Да даст Бог нашему автору по желанию его... Пожелаем, чтобы о. Крылов делом оправдал свое слово».

19) О сочинении студента *священника Кузнецова Павла* на тему: «История русского монашества от прп. Сергия до половины XVI в.»

а) Ректора Академии *Епископа Феодора*:

«Период времени, охватываемый сочинением о. Павла Кузнецова, в истории русского монашества может быть назван периодом расцвета по количеству возникших монастырей, и по силе духовного влияния представителей подвижничества того времени, по высоте монашеского подвига и по полноте раскрытия и выявления подвижнического идеала на Руси. Одна личность великого подвижника Русской земли, прп. Сергия, достойна исключительного внимания по тому значению, которое она имела в истории русского монашества: с него начинается целая эпоха, от него преемственно идет целый ряд учеников и духовных детей, основателей монастырей в разных местах северного края России. Автор хорошо понимал это значение прп. Сергия и потому хорошо сделал, что сочинение свое предварил «введением», в котором дал краткий обзор русского монашества от его возникновения на Руси до прп. Сергия (см. Введ. 1–16), связав, таким образом, историю монашества этих периодов воедино и отметив тем самым яснее рассматриваемый им период. Этот период автор совершенно верно характеризует, называя его «самой блестящей порой в истории нашего монашества. В это именно время, – говорит автор, – наше русское монашество возродилось и в количественном и в нравственном отношении и даже по своим идеалам *несколько* приблизилось к монашеству времен Пахомия и Антония Вел.» (см. Гл. 1-я, стр. 16).

Мы бы сказали от себя, что автор в данном случае напрасно как-то сдержанно и неуверенно выражается о русском монашестве, что оно только «несколько приблизилось к монашеству времен Пахомия и Антония Вели-

–337–

кого»; русское монашество всегда, с самого начала и особенно вот в это время, которого касается автор, по идеалам своим было восточным и не только близким, но и тождественным с идеалами древнего восточного монашества: даже и по внешним своим формам и по степеням *воплощения идеала* нравственного совершенства оно шло на ряду с восточным.

Эту самую мысль, только высказанную в более сдержанной форме, как мы сказали, автор и раскрывает в своем сочинении, изображая в 1-й главе состояние монашества во времена прп. Сергия и его ближайших учеников (стр. 16–58); во 2-й гл. – при продолжателях дела прп. Сергия: прп. Павле Обнорском, Димитрий Прилуцком и Кирилле Белозерском (стр. 59–106). В этих двух главах автор, можно сказать, набрасывает более внешнюю картину состояния монашества при прп. Сергии, его учениках и продолжателях его дела. Здесь даются биографии преподобных, начиная с прп. Сергия, описываются их труды по созданию обителей, влияние последних на разные стороны русской жизни, словом раскрывается та сеть русских монастырей, которая, начавшись от Лавры прп. Сергия, охватила северные пределы Руси. III-я глава сочинения (107122) касается, хотя и бегло, внутренней стороны жизни монашествующих XIV и первой половины XV в., говорит о нормах монашеской жизни и о светлых и темных сторонах монашества. Так автор в указанных трех главах своего сочинения умело объединяет те задачи, которые он и должен был выполнить, т. е.: изложить историю русского монашества в указанный темой период не только, или вернее, *не столько* со стороны внешней, т. е. роста обителей, увеличения числа монашествующих, а с внутренней, т. е. со стороны тех перемен в области монастырских нравов, какие наблюдались в данный период в связи с теми или иными иноческими идеалами и взглядами, которыми руководилось монашество в своей жизни. Для достижения этой цели автор должен был сосредоточивать свое внимание по преимуществу на главнейших представителях монашества данного периода и попытаться проследить, насколько в их жизни и деятельности находили выражение идеалы истинной монашеской

–338–

жизни, какие перемены они вносили в монастырскую среду, какие идеалы были им присущи и в чем они усматривали задачу и цель монашества в отношении к миру.

Можем сказать, что автору удалось осуществить в известной мер поставленную задачу его сочинения, хотя у него

и заметен уклон в сторону более легкого, т. е. в сторону внешней истории монашества. Конечно, она дает более материала, более фактов, особенно в той громадной литературе, которую просмотрел автор (см. вступление III–IX); да и по существу дела эта сторона работы не только не лишняя, но необходима и ценна, а потому и то, что мы сказали для характеристики сочинения, не должно понимать как упрек автору. В таком же роде и характере, идет работа автора и в дальнейшем: IV-я глава его сочинения имеет предметом состояние монашества во второй, половине XV и первой половине XVI в. в., когда монашество, по словам автора, благодаря уже воспитавшемуся в наших предках аскетическому миросозерцанию продолжало развиваться и расцветать (с. 122). Самый интересный момент этого периода – деятельность Иосифа Волоцкого и Нила Сорского и их влияние на монашество описано автором кратко, но достаточно красочно и ясно.

Заканчивает свое сочинение автор обозрением тех мер, кои выработаны были Стоглавым Собором относительно внутреннего устройства монашеской жизни. Все сочинение читается с интересом и легко, благодаря ясности языка и литературной обработки речи.

Степени кандидата богословия автор вполне заслуживает».

б) И. д. доцента А.М. Туберовского:

«Не обширная по объему (IX+199 с.) и не сложная по содержанию (вступление, введение, 4 главы изложения), работа о. Павла Кузнецова представляет собой ряд жизнеописаний и характеристик замечательнейших деятелей монашества указанного темой периода: прп. Сергия с его многочисленными учениками и собеседниками, Пафнутия Боровского, Иосифа Волоколамского, Нила Сорского и др. Попутно указывается их значение в истории монашества

–339–

на Руси, их влияние на умонастроение эпохи, на выработку аскетических идеалов. Особенно типично обрисованы контрастные личности Волоколамского и Сорского подвижников. Достоинством работы является, между прочим, обрисовка той

или другой личности словами первоисточника. Материал, которым пользовался автор, включая сюда и пособия, кажется нам вполне достаточным. По прочтении работы о. Павла Кузнецова, от истории монашества за указанный период получается впечатление, как от живой, хотя и не искусно поставленной, картины. – Отрицательную сторону сочинения составляет, прежде всего, множество грамматических ошибок. Не смотря на все удобство печатного шрифта, можно только пожалеть, что автор, вместо пера и чернил, пользовался пишущей машиной. Так бесцеремонна оказалась эта машина в отношении орфографии! Другой недостаток – отсутствие литературного языка. Слог автора не только лишен изящества и ритма, но и весьма часто правильности, иногда даже вразумительности. Последняя черта объясняется, быть может, поспешностью работы, когда контроль над словами уступает место безудержному порыву вперед. Словом, внешней стороной работы о. Павла Кузнецова нельзя остаться довольным. Но принимая во внимание удовлетворительность первой, более важной стороны – содержания, мы признаем автора степени кандидата богословия заслуживающим».

20) О сочинении студента *Лебедева Александра* на тему: «Инок Вассиан Патрикеев и его литературные труды».

а) Экстраординарного профессора *Н.Л. Туницкого*:

«В ученой литературе о Вассиане Патрикееве сказано не мало. Но все разыскания и сведения о нем, по частям разбросанные в разных исследованиях, даже в своей общей совокупности не могут дать вполне цельного представления об его жизни и трудах. Отсюда – давно ощущаемая потребность в нарочитом исследовании о Вассиане, которое бы обнимало всю его жизнь и литературную деятельность в полном объеме. Опыт такого исследования представляет собой сочинение г. Лебедева.

Для выполнения своей задачи автору нужно было: а) со-
–340–

брать и изучить все то, что ранее было сказано различными исследователями о Вассиане Патрикееве, б) углубиться до изданных и неизданных источников, на основании которых

сложились научные представления о нем и его литературных трудах, чтобы самостоятельным критическим изучением этого материала проверить правильность или ошибочность всех суждений о нем, с) собранные, дополненные новыми разысканиями и проанализированные таким образом данные объединить в целостном изображении жизни и литературных трудов Вассиана.

Нужно признать, что автор выполнил свою задачу с весьма значительным успехом: он старательно собрал весь печатный и рукописный материал, критически изучил его, выбрал из него все более ценное и характерное и привел все в связь и порядок, так что, в общем, получилась довольно обстоятельная монография о Вассиане Патрикееве.

Она разделяется на две части, из которых первая (с. 3–161 почт. л. больш. формата) посвящена биографии Вассиана, а вторая (162–213) – его литературным трудам. В кратком заключении (214–217) дана обобщенная характеристика его. Кроме перечня «источников и пособий» к исследованию присоединены в качестве приложений тексты некоторых сочинений Вассиана Патрикеева по новым спискам и некоторых памятников, относящихся к его биографии, а именно: под № 1 – «послание Иосифа Волоцкого к великому князю Василию Ивановичу о Вассиане архимандрите и о прочих еретиках», по ркп. Румянц. Муз. № 610; под №№ 2, 4 и 5 – «собрание некоего старца на воспоминание своего обещания» по 3-м спп.; под № 3 – «правило свв. отец Халкидонского собора об обидящих святая божия церкви»; под № 6 – «о тщеславии юных творящих номоканоны и жития святых»; под № 7 – «повесть зело полезна»...

Первая часть сочинения выполнена по весьма широкой программе, в состав которой последовательно введены не только все вопросы биографии Вассиана Патрикеева, начиная от его родословной и кончая его смертью, но и почти все моменты его литературной и книжной деятельности. При этом и обстоятельства его жизни, и вся его деятельность,

–341–

выразившаяся в полемике по вопросам о монастырских владениях, о вдовых священнослужителях, об отношениях к еретикам и по другим животрепещущим вопросам времени, связаны автором надлежащим образом с соответствующей исторической перспективой. В живом и продуманном изображении автора Вассиан выступает крупной фигурой своего века, «как идейный литературный труженик, передавший в наследие потомству свои литературные произведения», как «популяризатор мирозерцания Нила Сорского», «как неподкупный борец за свои идеи, сумевший запечатлеть их потерей собственного благополучия».

Во второй части автор рассматривает подлинные сочинения Вассиана Патрикеева, Кормчую книгу его редакции, сочинения, предположительно приписываемые ему, и, в частности, известную «Беседу Сергия и Германа». Объем литературной деятельности Вассиана автору представляется не особенно широким. Кроме пяти известных трактатов, посвященных полемике с идеями Иосифа Волоцкого, и Кормчей Вассиана автор предположительно приписывает ему: 1) «писание старцев Вологодских монастырей против Иосифа» и 2) «любопрепирательное послание». Но он не находит возможным приписать ему на усвоенных ему Жмакиным двух трактатов, вошедших в Кирилло-Белозерский сборник № 21–1098, ни известной «Беседы Сергия и Германа», которую некоторые исследователи считали произведением Вассиана.

Вторая часть исследования по тщательности «обстоятельности» значительно уступает первой. Обо всех разбираемых произведениях автором сообщаются библиографические сведения, производится разыскание их списков, излагаются о каждом из них ученые мнения и высказываются более или менее веские собственные соображения автора. Но читатель вправе был бы ожидать от него более детального анализа рассматриваемых сочинений со стороны их содержания и литературных приемов, а также определения их источников и в особенности анализа Кормчей Вассиана Патрикеева. С другой стороны, подробный пересказ

содержания «Беседы Сергия и Германа» (с. 198–205) представляется совершенно излишним.

–342–

К числу важнейших недочетов сочинения надобно отнести недостаточную выдержанность критического метода. В общем, и в биографической, и в историко-литературной части сочинения автор орудует над первоисточниками своего предмета, которые под его пером приобретают продуманную и критическую обработку. Но в некоторых случаях научный метод покидает его; ему хочется не столько *исследовать*, сколько *описывать*, не столько идти вглубь предмета, сколько отделять его внешность. В таких случаях исследователь уступает дорогу повествователю, и, к удивлению читателя, автор начинает сообщать сведения, с слепым доверием взятые из разных легковесных пособий, не поинтересовавшись и не заинтересовавши читателя не только их проверкой, но даже и вопросом об их источник. Так изложена не одна страница биографии Вассиана, особенно из раннейшего периода его жизни. Вместо указаний на источники здесь пестрят имена Новикова, проф. Иконникова, Венгерова, ссылки на энциклопедические словари Южакова, Березина, Брокгауза-Ефрона. Из многих таких мест приведем несколько. Автора повествует, что Вассиан Патрикеев в 1493 году взял у поляков город Вязьму, а в 1495 г. был в войске великого князя Ивана Васильевича, и при этом следует ссылка на Новикова. Древн. Росс. Вивлиофика, т. XVII, с. 194; в 1496 г. Вассиан прославился в битве против шведов, – и ссылка на Венгерова. Критико-биографический словарь русских писателей, т. IV, отд. 2; Вассиан был главным воеводой в «Большом полку», – и ссылка на энциклопедические словари Южакова и Березина; «Вассиан, по свидетельству истории, получал хорошие доходы», – и ссылка, как на «историю», на «Приб. к твор. свв отцов», год IX, кн. 2, с. 521; «во время пребывания Вассиана в Симоновом монастыре... с ним часто виделся и беседовал великий князь», – и ссылка: статья о Вассиане в «Богословской энциклопедии» Лопухина; «в Москве, опираясь на княжескую протекцию, Вассиан проживал то в Симоновом, то в Чудовом монастыре», –

и ссылка: статья о Вассиане в энциклопедии Брокгауза-Ефрона; Вассиан грозил разрушить Волоколамский монастырь, – и ссылка на Жмакина. Таких случаев в построении биографии

–343–

Вассиана Патрикеева можно привести не мало (ср. с.с. 27, 107:161). Иногда невнимание к требованиям критического метода у автора доходит до того, что он даже выражается: «по свидетельству Венгерова» и т. п. (см. с. 113). Впрочем, может быть, подобные места представляют собой просто неудачные выражения.

Отмеченную некритичность приемов автора приходится отметить с тем большей досадой, что в большинстве случаев он стоит на высоте истинно-критического метода, который приводит его в окончательном итоге к весьма ценным результатам исследования и помогает ему вносить весьма основательные, заслуживающие полного одобрения, поправки даже в наблюдения таких исследователей, как Тихонравов (см. с.с. 174–175), Жмакин (с. 193) и др.

Недоведенный до конца критический метод мстит за себя также некоторыми недоговоренностями в разборе памятников, которые имели бы право на более тщательное их исследование. На с. 96 автор говорит: «в своих суждениях по всем вышеуказанным вопросам Вассиан руководился, главным образом, сочинениями Никона Черногорца, из которых многие шли прямо к защищавшемуся им делу». Однако, он не дал себе труда подробнее сопоставить Пандекты Никона с трактатами Вассиана и в дальнейшем все сопоставления взял из вторых рук. На с.с. 190–193 автор прекрасно поправляет Жмакина, слившего надписания двух статей Кирилло-Белозерского Сборника в одно, но здесь весьма уместно было бы отметить, что вторая из них – «Истолкование св. изображения православной нашей веры, еже есть верую во единого Бога» – известна по древним спискам, предшествующим эпохе Вассиана Патрикеева.

Отмечаем эти недостатки сочинения с полным признанием его достоинств. Кроме указанных уже ценных свойств его, – тщательного изучения первоисточников, преобладания

правильного метода, основательности выводов, – к ним следует присоединить добросовестность работы, цельность и законченность построения, наконец, хорошую литературную обработку изложения.

В общем сочинение нельзя не признать весьма хоро-

–344–

шим и его автора вполне заслуживающим степени кандидата богословия».

б) Доцента *Н.Б. Лысого*:

«Задачей своего сочинения автор полагает составление «возможно полной и всесторонней монография» об иноке Вассиане Патрикееве. Чтобы осуществить предназначенную цель, автор проштудировал значительное количество пособий и источников, извлек из них нужный материал и придал ему хорошую литературную форму. В общем, получилось действительно достаточно полное обследование жизнедеятельности инока Вассиана.

Но от частных упреков сочинение г. Лебедева не свободно. Автор слишком увлекается пособиями в ущерб первоисточникам, так что сочинение его в немалой своей части представляется сводом положений, находящихся в разных исследованиях, а не извлекаемых из первоисточников самим автором, хотя бы поверочно. Увлечение пособиями иногда доходит у автора как будто до смешения пособий с первоисточниками. На с. 113 автор пишет: *«по свидетельству Венгерова, Вассиан занимался пересмотром русских богослужебных книг «наряду с Кормчей»*. На с. 78: *«немедленно за «Рассуждением» (сочинением Вассиана), по свидетельству Жмакина, появилось написанное Иосифом «Отвешание любозазорным»*. Подобное же выражение встречается на с. 182 (*«по свидетельству г. Павлова»*). Какое значение для XVI в. имеют свидетельства современных нам писателей! Впрочем допускаем, может быть, автор, сам не замечая, в приведенных местах сказал не то, что хотел выразить.

Степени кандидата богословия сочинение вполне заслуживает».

21) О сочинении студента *Лебедева Николая* на тему: «Волоколамский Патерик».

а) Экстраординарного профессора *С.И. Смирнова*.

«Волоколамский Патерик – интересный, но мало обследованный, даже неизданный до сих пор памятник. Им

–345–

занимались: покойный Ключевский и здравствующий проф. Кадлубовский; первый изучал Патерик как исторический источник, второй – как литературный памятник. Задача г. Лебедева продолжить изучение Волоколамского Патерика: «1) дать более подробные сведения об авторе и обстоятельствах написания Патерика; 2) выяснить, на основании имеющихся списков этого памятника, его состав; 3) распространить литературную характеристику и на те части Патерика, которых не коснулся в своем (4-м) «Очерке» проф. А.П. Кадлубовский; 4) рассмотреть Патерик как исторический источник для изучения эпохи и среды породившей его и, наконец, 5) издать этот до сих пор еще неизданный, за исключением незначительной части, Патерик по имеющимся на лицо его спискам» (VII).

Эту задачу автор выполнил вполне удовлетворительно и самостоятельно. Прежде знали Волоколамский Патерик в одной ркп. Синодальной Б-ки № 927. Г. Лебедев изучает кроме того Вол. ркп. № 664, Рум. Муз. № 1257. Вол. № 530 и приходит к выводу, что наиболее точно первоначальный состав Патерика сохранила Волоколамская ркп. № 664 (Синодальная ркп. является уже вторичной редакцией). Названная сейчас Волоколамская рукопись обширнее остальных: в числе статей Патерика она помещает житие прп. Пафнутия Боровского и Надгробное Слово Иосифу Волоцкому. Надгробное Слово, как известно, писано Досифеем Топорковым, автором Волоколамского Патерика, ему же, по мнению г. Лебедева, принадлежит и первоначальная редакция жития прп. Пафнутия, которое лишь в нескольких списках производной редакции надписывается именем архиеп. Вассиана (Санина). Вопрос о времени написания Патерика опять-таки решается самостоятельно (с 1526 или 1536 по 1546 г.г.). Разбирая Патерик как литературный памятник, наш автор обнаруживает большую

осведомленность в пятеричной и вообще агиографической письменности, – он отыскивает массу параллелей Повестям о Пафнутия и Иосифа. Оценивает изучаемый памятник довольно полно со стороны материала для истории древнерусской церкви и монастырского быта, для истории древнерусского мирозерцания. Наконец, с большой тщательностью г. Лебедев подготавливает памятник к изданию,

–346–

по Волоколамской ркп. № 664 с вариантами из остальных и с дельными примечаниями.

В частностях можно найти недочеты и неясности. Если житие Пафнутия принадлежит Досифею Топоркову, то, как объяснить появление имени Вассиана на некоторых его списках? Не все сказания и не вся литература об ангелах Среды и Пятка известны автору (133 след.). То же следует заметить и относительно чуда закалаемого Отроча в таинстве Евхаристии (103–113). Говоря о Волоколамском Патерике, как историческом источнике, автор сообщает, что отсюда мы узнаем, как постригающийся в монашество давал в XV–XVI в.в. обеты девства, нестяжания и проч. (143). Но само собою ясно, что эти показания не имеют никакой исторической цены, потому что говорят об общеизвестном факте.

Впрочем, указанные частности немногочисленны и не портят общего прекрасного впечатления, которое производит сочинение г. Лебедева».

б) Доцента *Н.В. Лысогорского*:

«Сочинение г. Лебедева состоит из введения, четырех глав изложения и приложений. Во введении (с. I–VII) автор представляет сведения о Волоколамском патерике, имеющиеся в науке. После обозрения их он сводит свою задачу к проверке существующих сведений и к восполнению их (с. VII). Соответственно поставленной задаче автор разрешает в I-ой главе (с.с. 1–35) вопрос о составителе Волоколамского патерика. Затем во II-ой главе (с.с. 37–70) рассматривает обстоятельства и время составления Волоколамского патерика, его план, списки, состав и т. п. В III-ей главе (с.с. 71–136) говорит о Волоколамском патерике «как литературном

памятнике». Здесь автор доказывает влияние на Волоколамский патерик переводной агиографической литературы, преимущественно тоже патериков, и определяет степень этого влияния. В IV-ой главе (с.с. 137–169) автор характеризует Волоколамский патерик «как исторический источник» и при этом старается изложить систематически содержащийся в патерике исторический материал. В приложении автор

–347–

помещает текст Волоколамского патерика по рукописи Волоколамского монастыря (№ 664), с соблюдением особенностей письма подлинника. Под строкой приводит варианты из других рукописей (с.с. 1–204). Далее в приложении следуют повесть «о светлом понеделънике» по рукописи Московской Синодальной Библиотеки, № 927 (с.с. 204–207), распространенная редакция повести о. Пафнутия о великом море, по рукописи Московской Дух. Академии, № 185 (с.с. 208–213) и объяснительные примечания к тексту Волоколамского патерика (с.с. 214–243).

Уже из одного простого обозрения содержания рассматриваемого сочинения можно видеть, что г. Лебедев совершенно правильно понял свою задачу. Ближайшее же знакомство с работой убеждает и в удачном выполнении ее. Сочинение г. Лебедева отличается приемами научного исследования. Как кандидатское – оно должно быть отнесено к числу лучших».

22) О сочинении студента священника *Левковского Александра* на тему: «Личная ответственность и социальная закономерность. (Разбор аргументов против личной ответственности, опирающихся на социологические основания)».

а) Ординарного профессора *М.М. Тареева*:

«Небольшая тетрадка (85 страниц). Работа – мозаическая. Она далее всего от того, чтобы быть пересмотром вопроса. Это не что иное, как апологетическое использование доступной автору литературы предмета, причем апологетическое содержание предполагается в наличном состоянии социальной

науки, а все качество ответа определяется размерами изученной литературы. На первых тринадцати страницах свящ. Левковский посредством выписок из разных авторов – Несмелова (преимущественно), Джемса, Гефдинга, Трубецкого С.Н., Бинэ – устанавливает несомненность личной свободы. Метафизика и психология, наука и этика, описание и обоснование здесь перемешиваются: мысль, как флюгер, прислушивается то к тому, то к другому авторитету, хотя все склоняется в одну сторону – утверждения человеческой свободы. Более последователен автор в центральной части своего исследования (с.с. 13–50), в

–348–

§ 2. *Закономерность явлений социальной жизни* и части § 3. *Разбор аргументов социологического характера против личной ответственности.* Здесь излагается достаточно ясно понятие социальной закономерности, характеризуется статистический метод исследования и устраняются детерминистические выводы из теории статистики. Опорой служат книги и статьи Рейхесберга, Майра, Кауфмана, Дробиша, Кондратьева, Вормса. Автор достаточно изучил вопрос, чтобы уловить самый центральный пункт в апологетическом освещении статистического метода, что он и высказывает словами Вормса на с. 50. «О статистическом методе, вскрывающем социальную закономерность, сказать нужно следующее: «пригодный вообще для изучения социальной жизни, он не может с одинаковым удобством применяться ко всем категориям социальных явлений. Он пригоден лишь для явлений, имеющих материальную основу. Давая полезные указания на общие явления социальной жизни, он не проникает в интимную жизнь отдельного лица, не вскрывает коренной основы индивидуальной деятельности», «потому что – добавляет от себя автор – интимная сущность человеческой личности есть надматериальная реальность, представляющая собой высокоценный синтез разума, творчества, свободы и нравственности». Оставляя в стороне это риторическое добавление автора, нужно признать решающим моментом в вопросе об отношении личности к социальной закономерности

то обстоятельство, что последняя прилагается исключительно к коллективной жизни, к совокупностям (все равно, реальное ли это единство, или нет), а не к единицам, входящим в состав коллектива, не к единичным случаям. Однако этот тезис развит в реферируемом сочинении не с той полнотой, которой можно бы требовать, – иначе сказать, автор не исчерпал всего, что давала ему наличная литература. Ему недостает знакомства с трудами Рюмелина, Гротенфельта и мн. др. Особенно заслуживает сожаления, что не использован классический труд А.А. Чупрова, которого автора однажды цитирует, очевидно, из чужих рук. Указанный тезис обоснован у Чупрова более полно, чем у кого-либо.

Недостатком в изложении автора нужно признать и то,
–349–

что он не различает понятий единичности и свободы. Устойчивость статистических чисел, как относящихся исключительно к массам, не ведет к детерминированности человеческих действий. Но для социальной науки возможная свобода воли есть возможность очень отдаленная, абстрактная, скрывающаяся за более близким понятием индивидуальности, единичности. «Если мы, – слова А.А. Чупрова – измерив рост тысячи рекрут, найдем, что средняя величина роста равна а сантиметрам, то число а ничего не скажет нам о том или ином из перемеренных новобранцев: оно может быть использовано лишь как характеристика всей их массы»... Итак, статистикой не захватывается индивидуальность, индивидуальный случай. Этого, однако, слишком мало для целей философии. Индивидуальный случай не то же, что святыня, ценность. Философия же должна обосновать святыню свободной личности, и это есть ее собственная задача, так что она не может питаться лишь крошками, падающими со стола науки, теории статистики, великодушно признающей индивидуальный случай. Она должна стоять на своих ногах, иметь свою точку опоры – религиозно-мистическую личность, глубины которой не только, в качестве индивидуального случая, не захватываются статистикой, но и не переводимы на язык социальных выкладок. Помимо такой самобытной опоры философия просто

упраздняется, а вместе с тем остается без решения проблема отношений личности и общества, поскольку в эмпирической области нет выхода из круга: ни общество без личностей, ни личность без общества – общество нуждается в личностях, а личность есть лишь пункт пересечения социальных течений. При некоторой внимательности легко подметить всю бесплодность (позитивных) суждений о роли личности в общественном развитии, хотя бы они облекались в самую пылкую риторику, если только миропонимание не возвышается до интимной религии. Свящ. Левковский прошел мимо обширной литературы по философии мистической личности и совершенно не затронул различия между психологическим субъектом и мистической душой. Это тем более странно, что он (на с. 77) заводит речь о психологическом субъективном пути, который, как можно будиться на социологии Михай-

–350–

ловского, терпит решительное крушение в пределах позитивизма. Проф. Кареев, на которого автор ссылается на с. 57, также не может быть здесь надежным руководителем.

Со с. 50 автор переходит к беглому рассмотрению многих пунктов, случайно привлечших его внимание. С. 51–53 излагаются суждения Зиммеля в *Социальной дифференциации* о социальных условиях роста человеческой личности. Почему же автор ограничивается только Зиммелем (и только одной его книгой), а не рассматривает интересных взглядов Лаврова, Дюркгейма, Коркунова!

На стр. 53–54 по книге проф. Исаева *Вопросы социологии* автор затрагивает тему о разной зависимости от социальной среды разных сторон человеческой деятельности. Почему же опущены Лабриола, Де-Грееф, Лакомб, Келлес-Крауз?

Не обходит молчанием автор и экономического материализма. Делается выписка изб пресловутого предисловия к «Критике некоторых положений политической экономии» Маркса в неправильном переводе, что ныне уже не простительно. Цитируется (с. 61) Штаммлера *Хозяйство и право* без указания тома. Критика экономического материализма крайне слаба.

На с. 66–67 выступает и органическая теория общества, которая на двух страницах и поражается на смерть словами Михайловского.

На с. 68–74 по книге Шишко *По вопросам истории и социологии* освещается вопрос о законе естественном, социологическом и историческом. Автор не имеет представления о различии закономерности социальной и закономерности исторической и об относящейся сюда литературе.

На с. 74 называется «свободный закон». Это напоминает рецензенту Дройзена, который имел серьезных литературных противников.

На последних страницах автор снова возвращается к вопросу о свободе и «психологическим путем выходит из глубокого логического противоречия»...

Но, несмотря на всю эту беспомощность автора, на все эти недостатки, его можно признать заслуживающим с те-

–351–

пени кандидата богословия. В предисловии к своей тетрадке он свидетельствует о той пользе, которую вынес для себя от занятий по данному вопросу. Сознавая недостаточность своей работы, он пишет: «мы утешаем себя тем, что... затронутый нами вопрос все-таки выяснился для нашего непосредственного сознания и для нашей совести: мы убедились, что социологическая точка зрения на человеческую личность ничем не грозит последней». Действительно, автор поработал не мало».

б) И. д. доцента священника П.А. Флоренского:

«Небольшое (II+ 85 с.) сочинение о. Александра Левковского отмечено личной заинтересованностью Автора в обсуждаемой им теме и написано с живостью и искренностью. «Социологическая точка зрения на человеческую личность, как на продукт общественной среды, в которой все явления протекают закономерно, сильно встревожила наш внутренний мир», – так начинает о. Александра свое сочинение, и от слов его веет искренностью. «Нам показалось, – продолжает он, – что новый (? И.Ф.) взгляд на личность грозит последней

решительным разрушением ее, а отсюда – и разрушением нашего мировоззрения и непонимания – Столь тревожные мысли о человеке, внушающие уродливые нравственные понятия, вызвали в нашем сознании крайнюю потребность разобраться в затронутом нами вопросе» (с. 1). А в заключение своей работы, он, с похвальной твердостью, утверждает, «что социологическая аргументация не уничтожает личную ответственность; – она даже нисколько не уязвляет ее. Человеческая личность ответственна, а в особенности личность христианская, которой «по Слову Божию, не посылаются искушения сверх сил». (1Кор.10:13)». Однако ни эта решительность стоять на добром пути, ни еще более похвальная скромность, изъясняемая Автором в начале сочинения, и признание им своей работы «не могущей удовлетворить критического ума» не избавляют его от обвинений, которые неминуемо предъявит к нему его читатель.

Прежде всего, кажется странным, как это в сочинении, посвященном, в сущности, вопросу о свободе, даже не упоминается духовная жизнь. Если познанная Истина де-

–352–

лает познавших *свободными*, то, значит, непознание Истины оставляет человека в рабстве. Очевидно, нельзя вопрос об «ответственности» секуляризовать и говорить в этом отношении одно и то же, как о прп. Серафиме, так и о том, «на хребте» коего «работали вси начальницы страстей». Свобода не есть вещь, всегда себе равная, не есть данность, а есть некоторая заданность, которую требуется еще осуществить. А если это так, то отсюда следует уже прямая критика сочинения о. Левковского. Желая во что бы то ни стало защитить свободу для всех, и, следовательно, отрицая рабство тех, кто Истины не познал, он всякими правдами и неправдами старается *отбиться от* выразительных заключений моральной статистики. Но он только бессильно барахтается, и его заявления о том, что никто не умирает от цифры смертности, или что цифра никого не заставляет убивать, напоминают выкрики капризничавшего ребенка, уносимого в темную комнату и все кричащего с дороги: «Буду, буду...» Не правильнее ли

было бы о. Левковскому вдуматься вью смысле этих чисел и понять, что они твердят то же, что Евангелие, Послания и святые отцы, а именно, что нет свободы вне духовной жизни и что, следовательно, общество, живущее грехом, *действительно* живет в рабстве закону греха и последствиям греха. Если же ему непременно надо было полемизировать с моральной статистикой, то для этого существуют пути иные. Таков, прежде всего, путь критики методов собирания статистических данных: известно, например, что иногда слишком красивые закономерности получались от небрежности доставлявших статистические сведения, повторявших, с небольшими вариациями, из года в год старые данные; это выяснено для Германии, где поддельные данные доставляли школьные учителя. А у нас, где сведения доставляются чаще всего священниками, я лично видывал, как графы заполняются числами, выдуманными тут же, на основании каких-нибудь старинных показаний. Я не хочу сказать, что такие подделки *уничтожают* заключения моральной статистики, а не только искажают их, но лишь указываю о. Левковскому один из важных путей критики. Затем, пред ним был еще путь, защищавшийся, между прочим, проф. П.А. Некрасовым и др. – это именно заключение такого рода: чем строже общественные явле-

–353–

ния удовлетворяют закону больших чисел, тем более они должны подчиняться формальному условию, при котором осуществляется этот закон теории вероятностей; а условие это – независимость явлений друг от друга, т. е. не подчиненность их какому бы то ни было связующему их закону. Следовательно, чем более правильны результаты морально-статистического подсчета, тем далее явления, статистикой изучаемые, от какой бы то ни было связи между собой, т. е. совершаются по причинам каждый раз особым, – т. е., другими словами, *нет* никакой социальной принудительности. Напротив, всякая социальная принудительность вызвала бы резкое нарушение закона больших чисел. Эпидемия самоубийств и т. д. сеть нарушение законов моральной статистики. Итак, если люди кончают жизнь самоубийством, и число таких смертей – по

закону больших чисел, это значит, что никакая «социальная закономерность» не побудила их к тому, но что они совершили акт *внутренней* свободы (а по-христиански – внутренней несвободы).

Напрасно о. Александр не познакомился с критикой кетлэтизма в *этом* направлении, тем более, что извращенность его понятий о теории вероятностей не изволила ему сделать аналогичных построений самостоятельно. А до какой степени о. А-р ничего не понял в теории вероятности, показывает хотя бы его утверждение, что если из урны с равным числом черных и белых шаров достаточно долго вынимать шары по одному, то настанет такое время, когда белые и черные станут чередоваться, и что якобы это утверждает теория вероятностей. Неудивительно, что, при таком понимании теории вероятностей, он ничуть не понял закона больших чисел, так что критические его замечания напоминать струю воды, брызжущую не из кончик пожарной трубы, а из случайно прорвавшегося отверстия сбоку. Понятно, следовательно, что и построение его вовсе не удовлетворит читателя. Ведь смысл этого построения сводится к тому, что данные моральной статистики можно разложить на *ряд* социальных факторов, из коих большинство зависит от изменчивых условий общественной жизни и. следовательно, изменится с историей. Отсюда о. Александр заключает, что статистические закономерности лишь *кажутся* постоянными, – вследствие сравнительно медленного

–354–

хода истории. А далее, совершенно неожиданно, выводится следствие, что социальная закономерность вполне совместима с личной ответственностью. Но естественно недоумевать тут, ибо у о. Александра понятие *личности вообще* смешивается с понятием *данной личности*, и забывается, что свобода личности вообще от тех или других условий общественной жизни ничего еще не говорит о свободе личности, живущей в известное время и в определенной стране. Эти рассуждения о. Ал-ра, несостоятельные и сами по себе, тем менее убедительны, что, варварски расправившись на первых *пяти* страницах с вопросом о свободе воли и не подозревая, по-

видимому, возможности обсуждать ноуменальную свободу, он лишь *психологически* решает эту, совсем не психологическую, задачу и воображает, что доказал свободу – тем, что исключил одну *внешнюю необходимость* (с. 6). Автор не чувствует, что его отождествление свободы воли с волевым усилием (с. 6) весьма недалеко от *отрицания* свободы.

Рассуждения Автора грешат и в целом ряде промежуточных звеньев. Так, на стр. 29, он утверждает, якобы «однородные явления суть всегда следствия однородных причин» и что будто это, кстати сказать, совершенно ложное положение, – «основной принцип всякой науки». На с. 39–40, дается грубо физиологическое истолкование «силы брачного стремления», с полным неупоминанием мотивов религиозных, нравственных и пр. в составе этого «стремления».

На с. 68, закон инерции почему-то приписывается Кеплеру.

На с. 76, выставляется дилемма: или свобода невозможна в мире, или она есть в человеке и, следовательно, возможна в мире; и далее, вопреки сказанному, на с. 6, объявляется: «Конечно, если держаться логики, то естественнее стать на сторону первой половины дилеммы, именно – что в человеческой деятельности нет свободы. Так обыкновенно и поступают строго логические умы в своем решении поставленной дилеммы».

Наконец, надо отметить что о. А-р почему-то нигде не считает нужным датировать книги, на которые делает ссылки. Но, несмотря на все эти промахи, повторяю, что своей искренностью и скромностью работа о. А-ра подку-

–355–

пает в свою пользу читателя. Степени кандидата богословия заслуживает».

23) О сочинении студента *Лилеева Константина* на тему: «Историко-философская теория проф. Кареева. Роль личности в истории».

а) Ординарного профессора *М.М. Тареева*:

«Я не знаю никого из наших социологов, кроме проф. Кареева, кто бы столь настойчиво мог быть рекомендуем в качестве руководителя для всех приступающих к изучению

социологических наук. Несомненные достоинства его трудов, делающие из него надежного учителя, это – глубокая эрудиция, всесторонность обследования социальных проблем и осторожность в выводах. Решение каждой проблемы у проф. Карева предваряется обширными изысканиями по истории ее, многочисленными историко-литературными справками. Читатель вводится критически в современное положение вопроса, так что для него логически предрешаются выводы. В решении вопросов проф. Карееву более всего чужда какая-либо односторонность: вероятно под давлением своей эрудиции он никогда не забывает и «другой стороны дела». Для богослова проф. Кареев особенно интересен потому, что он принадлежит к русской субъективной школе социологи (Лаврова, Михайловский, Южаков). В центре его научных интересов стоит человеческая личность: он неустанно отстаивает ее свободу, инициативу в истории. Творчество личности, а не саморазвитие социальной формы: вот его формула.

Г. Лилеев ставит своей задачей *изложить* историко-философские воззрения проф. Кареева, причем особое внимание уделяется уяснению роли личности в истории. Автору пришлось затронуть многие из проблем методологии истории и теории общества. Взаимное отношение психологии, социологии и философии истории, – задачи историософии, – идея прогресса, – прогресс и эволюция, – теория общества, – духовная культура и социальная организация, – история прагматическая и история культурная, – причинность и эволюция, – личность и общество, – герои и толпа, – традиция и личная инициатива... вот предметы, обсуждение которых в исто-

–356–

рико-философском мировоззрении Кареева прослеживает автор. Я не буду излагать содержания сочинения, потому что излагать изложение – задача крайне неблагодарная, – я укажу лишь на характер работы. Труд г. Лилеева заслуживает решительного одобрения. Он, с теплой внимательностью к темам, тщательно изучил многочисленные сочинения проф. Кареева, вдумался в его мысли, сжился с духом его мировоззрения, усвоил его язык. Взгляды проф. Кареева

изложены с похвальной выпуклостью и отчетливостью. Автор не увлекся легкой возможностью отделяться буквальными выписками, раздвигая их обширностью размеры своей тетради. Не отказываясь от буквального повторения характерных формулировок излагаемого мыслителя, автор свое внимание сосредоточивает на передаче основных мыслей – сжатой и определенной, устанавливая связь между ними, как она усматривается при объективном изучении. Мысли проф. Кареева, изложены верно, ясно, связно и последовательно. Внимательный ко всякому оттенку в ходе суждений излагаемой системы, автор сумел выделить основное, уделив ему преимущественное место и сдвинув все остальное на задний план с меньшим освещением.

Недостаток работы г. Лилеева в отсутствии критического отношения к излагаемой системе, для чего потребовалось бы ближайшее знакомство с социологической и историко-философской литературой. В системе проф. Кареева наиболее прочным пунктом нужно признать тезис о сведений исторической закономерности к психологическим и социологическим законам, – по всем прочим пунктам остается простор для возражений. Субъективный метод социологии у проф. Кареева остается столь же не оправданным, как и у Михайловского. Не ясно различие между историей, как наукой, и философией истории, – не выяснен принцип выбора исторического материала, не выявлена грань между субъективной оценкой и объективным отношением к ценности (*Wertbeziehungen, Beziehung auf Werte* в отличие от *Werturteilen* по терминологии Риккерта). Проф. Кареев то историю сводит к философии истории, то философию истории сводит к простой истории. Философия истории, по его воззрению, есть изложение всемерной истории с точки зрения прогресса, а идея

–357–

прогресса определяется субъективно. На лицо та философия истории, возможность которой, как науки, отвергает Дильтей. Тут явный уклон к Августину, Боссюэту, Лорану, Каро, Гатри, Лаволле. А между тем о своей «Философии культурной и социальной истории нового времени» проф. Кареев в

предисловии пишет, что она есть *résumé* его «Истории западной Европы в новое время». «История – пишет он – подобна большой картине со множеством фигур в очень сложной комбинации. Об этой картине вы можете дать понятие, сняв с нее, по возможности, точную, хотя и уменьшенную копию, с теми же красками, как и в оригинале; можете дать понятие также и в гравюре без красок, но с отделкой деталей, и в рисунке с менее тщательной обработкой подробностей, и в беглом эскизе можете, наконец, дать понятие, рассказав о содержании картины без пояснительного даже чертежа, который воспроизводил бы действительное размещение фигур: настоящая книжка и есть такой рассказ, ибо в ней передается только общий смысл картины, а сама она совсем и не срисовывается». Вот вам и философия истории. Далее – в связи со сказанным – что такое историософия: есть ли она введение собственно в философию истории, или проще – методология исторического знания в духе трудов Лаппо-Данилевского, Виппера, Хвостова? Если первое, то, как же ее можно освободить от философии истории? Проф. Хвостов совершенно верно замечает: «Разработка проблемы прогресса никоим образом не должна быть отдаляема от исследования гносеологических и методологических вопросов, которое проф. Кареев предлагает сделать предметом социальной науки – историософии. При таком разделении, философии истории в смысле Кареева грозит опасность превратиться в догматическую дисциплину, где спекуляции на тему о прогрессе в истории будут производиться без достаточного критического фундамента». Еще пример. Проф. Кареев, как и Ж. Палант (*Очерк социологии*) различает законы каузальные и законы эволюционные. С этим можно спорить. (Ср. *Новая идея в экономике* № 5, с. 10–11). Я ограничусь этим и не буду пересматривать других пунктов историко-философской теории проф. Кареева, которая со всех сторон открыта возражениям.

–358–

Однако г. Лилеев не совсем уклонился от критики. На последних страницах он делает оценку изложенной теории. Наряду с положительными чертами он указывает и

отрицательные. В системе проф. Кареева нет места личности, как абсолютной ценности. «По своему божественному началу личность возносится на религиозную высоту, получает абсолютную ценность и является несоизмеримой ни с чем общественно-утилитарной. Признания за личностью этой именно абсолютной ценности мы и не видим у проф. Кареева. При всем его уважении к достоинству человеческой личности, последняя рассматривается лишь с общественно-утилитарной точки зрения, поскольку она служит прогрессу человечества. Но... общественно-утилитарное не включает в себе ничего абсолютного, абсолютная ценность только в человеческой личности. Поскольку личность имеет общественно-утилитарную ценность, постольку историко-философская теория проф. Кареева имеет важное значение для этики, именно социальной; поскольку же личность представляет собой абсолютную ценность, постольку теория проф. Кареева является совершенно непригодной для обоснования нравственного поведения»... Автор здесь подмечает наиболее уязвимую сторону в системе проф. Кареева, для богословия наиболее заслуживающую внимания. Ему нужно было бы развить эту мысль, осветив ей и субъективный метод социологии.

Степени кандидата богословия автор вполне заслуживает».

б) И. д. доцента *священника П.А. Флоренского*:

«Нужно полагать, что Автор настоящего сочинения «прочее время, живота своего» намерен «скончати» в пустынно-подвигах. По крайней мере, послушанье, проявленное им ныне, – если только оно взято сознательно, – вероятно вменится ему в начало подвига. В самом деле, ведь целый год он старательно ходил за воткнутым в землю суком «историко-философской теории» проф. Кареева и поливал его, ожидая прозябания. Г. Лилеев не щадил трудов, удобряя почву около этого сука сочинениями С.Н. Южакова, В.М. Хвостова, П.О. Лаврова, Н. Николаева, П. Барта, Х. Раппопорта, Исаева, Л. Уорда, Н.К. Ми-

–359–

хайловского, А.А. Бельтова, Рубакина, С. Казанского, Л. Слонимского, Н. Любовина, какого-то П.Б. (из «Русск. Бог.»), Н. Иорданского, П. Батина, М.Н. Цебриковой, Оболенского,

Каткова (из «Рус. Бог.»), И.Н. Милюкова, К. Вейдемюллера, Н. Рожкова, Б. Сыромятникова, Р.Ю. Виппера и др., поименованных в конце диссертации. Ожидалось чудо – обоснование христианской нравственности... на проф. Карееве; но т. к. ненужных чудес не бывает, то не совершилось и этого чуда, и, вопреки всем стараниям, оказалось, что «вполне пригодная для обоснования утилитарной этики, историко-философская теория проф. Кареева не может дать ценного материала для обоснования христианской нравственности» (с. 153). Едва ли стоило проделывать работу столь обширную для результата столь скудного; но работа проделана старательно и изложена толково. Нельзя не удивляться при этом терпению и кротости Автора, с которыми он, на протяжении 150-ти страниц большого формата, напечатанных на машине, путешествует по сивашу Кареевской философии истории и даже воздерживается от собственных мнений, позволяя себе лишь на последних четырех страницах критику, состоящую почти из одних одобрений. Нужно полагать, что, раздраженный всем предыдущим блужданием, Автор захотел сорвать свое раздражение на виновнике их и потому издевается над заслуженным профессором. По крайней мере, весьма язвительно звучат заключительные выводы г. Лилеева, когда он пересчитывает, какие именно из заслуг проф. Кареева вызвали к нему внимание самого Автора. Это именно, *ipsissimis verbis* (курсив везде мой):

1) «Строгая *научность* историко-философских воззрений проф. Кареева. – Как позитивист и эволюционист проф. Кареев *верит* лишь в положительную науку, и потому всегда держится ясных и точных данных *естественнонаучного* знания». (Неужели наш Автор думает, что научность, да еще строгая, заключается в науковерии? Да и какое отношение имеет вера в «естественнонаучное знание» к философии истории? 2) «Умнее под одним углом собрать и осветить *все (!)* выводы естественных и историко-философских наук». (Да, для этого действительно требуется «умение»!). 3) «Общий тон, так сказать – господствующее настроение автора. Его светлый гуманный взгляд на *естественные* си-

лы культурного человека и на будущее нашей, истории, красной нитью проходящий через все его рассуждения, вызывает *приятное* чувство, которое редко приходится испытывать при современном подавляющем господстве пессимизма. Проникнутый сам благородным оптимизмом, проф. Кареев эту жизнерадостность вливает в души своих читателей. И с этой стороны заслуга проф. Кареева перед русским обществом по истине огромна. Встретить человека *верующего* (– о, какая ирония! – П.Ф.) *в прогресс*, в настоящее время – само по себе уже *утешительно* (!!), тем более, когда эта вера проповедуется человеком науки (опять насмешка! ср. п. 1. П.Ф.), располагающим всеми данными для критического анализа действительности». 4) «Наконец, наиболее ценным для нас в историко-философских воззрениях проф. Кареева является то, что в них нашло себе основательную критику учение, представляющее историю как безличный, стихийный и роковой процесс».

Так-то вымещает проф. Карееву наш автор за труды рабочего года! Принимая во внимание старание, с которым выполнена работа г. Лилеева, считаю его достойным степени кандидата богословия».

24) О сочинении студента *Лобанова Василия* на тему: «Симеон Полоцкий, как проповедник».

а) И. д. доцента *В.П. Виноградова*:

«Задача, которая была поставлена г. Лобанову, состояла в анализе проповедей Симеона Полоцкого со стороны источников. Автор предпочел совершенно уклониться от этой задачи. Не счел он нужным и вообще утруждать себя обстоятельным и детальным изучением произведений, ограничившись поверхностным ознакомлением; по крайней мере, сочинение не дает ни малейших поводов заподозривать автора в излишнем внимании к первоисточникам. Главное свое внимание автор отдает ученой литературе своего предмета. Эту литературу г. Лобанов изучил с удовлетворительной для студенческой работы полнотой и с достаточным трудолюбием. Почти все цитаты здесь он счел долгом проверить по самим

памятникам по изданиям, имеющимся в академической библиотеке.

–361–

В результате получился довольно толковый компилятивный труд, свидетельствующий, что автор использовал год со значительной пользой для себя хотя и не для науки. Из других недостатков сочинения автору следует особенно поставить на вид, что проверка чужих цитат не дает еще ему права выдавать их за свои (с. 15, 16, 19, 20, 23 и др.), а отсутствие тех или иных изданий в академической библиотеке не уполномочивает на списывание цитат без понимания их значения (например, с. 37 прим. 1). В плане сочинения наблюдается несоразмерность: автор уделяет больше, чем следует, места второстепенным сторонам предмета (например, отдел о суевериях с. 64 и след.) и очень мало и совершенно бесцветно изображает более важные (например, догматический и нравственный элементы в проповедях Симеона, с. 77 и след.).

Степени кандидата богословия автор может быть удостоен».

б) Экстраординарного профессора *Д.И. Введенского*:

«После общих биографических сведений о Симеоне Полоцком, студент Лобанов говорит о состоянии проповеди в северной Руси до прибытия в Москву Симеона Полоцкого и о внутренней и внешней сторонах проповедей последнего. В заключении г. Лобанов определяет значение проповеднических трудов Симеона Полоцкого.

При написании своего сочинения автор пользовался значительным количеством источников и пособий. Материал, собранный в последних, давал автору почти все нужные справки, что значительно облегчало его работу. Впрочем, рецензент должен отметить, что, пользуясь пособиями, г. Лобанов старался находить подкрепление своим суждениям и не в одних только этих пособиях. Он обращался, прежде всего, к самим сочинениям Симеона Полоцкого. Далее, он изучал исторический материал, разбросанный, иногда в незначительных дозах, по актам историческим, археологической

экспедиции и по др. первоисточникам. И это должно быть поставлено в заслугу г. Лобанову.

–362–

Достаточно полное по содержанию сочинение г. Лобанова обращает на себя внимание в одном отношении. Дав краткую биографию Симеона Полоцкого, автор с 34-й страницы желает подойти и к самой характеристике проповеднической деятельности Симеона Полоцкого. Но это ему не сразу удалось. Он приблизительно на сорока страницах из 183-х (общее количество) вращается или в сфере самых общих суждений или же старается заинтересовать тем, что выходит за пределы его задачи. Так, например, говоря о ворожбе, гаданиях, как пороках, современных Симеону Полоцкому, автор начинает говорить о способах гадания; о приемах, какие употребляли колдуны при своем колдовстве, что в своих подробностях имеет ближайшее отношение к истории волшебства и гадания на Руси, а не к характеристике проповедей Симеона Полоцкого. Однако, на оставшихся у г. Лобанова для частной характеристики проповедей Симеона Полоцкого приблизительно 110-ти страницах ему удалось отметить особенности проповедей Симеона по их построению и настроению и выяснить их значение в истории русской проповеди.

Степени кандидата богословия сочинение студента Лобанова заслуживает».

25) О сочинении студента *Лобова Гавриила* на тему: «Феофан, епископ Тамбовский, как проповедник».

а) И. д. доцента *В.И. Виноградова*:

«Сочинение г. Лобова представляет собой живое и по местам изящное изложение тех впечатлений, какие автор вынес из своего ознакомления с творениями преосв. Феофана Затворника и с литературой о нем. Представление, которое дает автор о Вышенском затворнике-архипастыре, в общем, правильно и свидетельствует, что автора в удовлетворительной мере потрудился над изучением своего материала. Далеко нельзя сказать того же о выполнении им своего сочинения. Г. Лобов очень мало заботится о научной полноте и обоснованности своих утверждений. План его, правда, можно

признать вполне удовлетворительным, охватывающими достаточно полно предмет исследования: 1) биографические сведения о преосв. Фео-

—363—

фане: 2) взгляд преосв. Феофана на проповедь: проповеди Феофана со стороны построения; 3) нравственно-аскетический момент в проповедях, 4) догматический элемент в проповедях; 5) экзегетический элемент в проповедях; 6) современность проповедей Феофана; 7) проповеди Феофана со стороны формы; 8) место преосв. Феофана в истории русской проповеди. К сожалению, каждая отдельная глава здесь представляет собой скорее ряд случайных замечаний, наблюдений и попавших под руку выдержек, чем серьезную трактацию предмета; это — изложение именно *впечатлений* от изученного, но не научно-обоснованных результатов научных изысканий. Не мало вредит автору при этом недостаток теоретико-гомилетической подготовки: автор обнаруживает довольно смутные представления в сфере основных гомилетических понятий и терминов (например, с. 261); робкие попытки опереться на гомилетические воззрения проф. М.М. Тареева автору не всегда удаются (например, с.с. 184–185).

При всем том труд г. Лобова остается интересным очерком жизнедеятельности незабвенного Вышенского затворника, сделанным с достаточным знанием дела и дающим автору право на степень кандидата богословия».

б) Экстраординарного профессора *Д.И. Введенского*:

«Епископ Феофан оставил о себе память и как архипастырь аскет и как проповедник. Студент Лобов и взял на себя труд дать характеристику личности епископа Феофана, как проповедника.

Автор в целом правильно понял свою задачу, предпослав частной характеристике епископа Феофана, как проповедника, его биографию. Биографические сведения в значительной степени уясняют особенности проповедей еп. Феофана.

В частности, автор верно отмечает нравственно-аскетический, догматический и экзегетический элементы в проповедях Феофана.

Но заключительный вывод г. Лобова (гл. 7-ая) о месте преосвященного Феофана в истории русской проповеди наводит на некоторые размышления. Наш автор старается провести резкое разграничение между проповедями митро-

–364–

полита Филарета, с одной стороны, и епископа Феофана – с другой. И вот суждения автора по этому вопросу. «В период богословского воспитания преосв. Феофана в проповедничестве русском можно различить довольно определенно два направления: московское и киевское. Выразителем первого считается обыкновенно (?) митрополит Филарет, а второго – Иннокентий». «Первое направление характеризуется, как *догматико-теоретическое*, вообще более отвлеченное. Второе направление – более *практическое, жизненное*, где большее место предоставляется чувству, *претендующее (?) на эффекты*». Мы не взяли бы на себя смелости на основании Филарета и Иннокентия признавать с решительностью наличие двух направлений проповедничества – киевского и московского, и характеризовать первое как *жизненное, практическое*, а второе – как *отвлеченное, догматическое*. И далее, можно ли назвать «*практическим*», «*жизненным*» то, что претендует «*на эффект*»?

Таким образом, сам заключительный вывод автора отличается неясностью и спутанностью суждений.

Вообще, автору не удалось отнести проповеди епископа Феофана к какому-либо определенному типу проповедей. Верно у него лишь одно, что проповедническое слово святителя Феофана вращается в области внутренней сокровенной жизни... Для обоснования этой мысли у автора даны достаточные предпосылки.

Но если автор погрешает в выводах, то он все же располагал достаточным фактическим материалом. Он хорошо ознакомился с проповедническими трудами епископа Феофана и привлек значительную литературу, так или иначе относящуюся к предмету его работы.

Для получения степени кандидата богословия сочинение студента Лобова можно признать достаточным».

26) О сочинении студента *иеромонаха Иоанна (Маргиева)* на тему: «Отношение Византийских императоров к вселенским соборам».

а) Бывшего и. д. доцента *Н.Д. Кузнецова*:

«Сочинение иеромонаха Иоанна (Маргиева) «Отношение Византийских императоров к вселенским соборам» пред-

—365—

ставляет из себя целое исследование. Оно состоит из Введения, 8 отделов и краткого резюме и занимает 433 страницы, печатанные на пишущей машине.

Вопрос об отношении императоров ко вселенским соборам вообще недостаточно разработан. Для уяснения его автору пришлось изучить обширную литературу, которая в том или другом отношении касается этого вопроса. В этой литературе автор собирал разные сведения, которые изложены им в системе и хорошо освещают вопрос. Самое исследование сделано широко. В сочинении о. Иоанна отмечены не только светлые, но и темные стороны участия византийских императоров в делах церковных. Однако ни те, ни другие явления в этой области не подавляют мысль автора. Приводя разные исторические факты, автор не забывает выяснять идейную сторону вопроса и старается уяснить понятия и взгляды того времени. Рассмотрение отношения византийских императоров ко вселенским соборам дает немало материала и по важнейшему современному вопросу об отношении Церкви и государства, на что автором также обращено должное внимание.

Вообще же сочинение иеромонаха Иоанна, по моему мнению, представляет собой достойный внимания труд и с некоторыми исправлениями и дополнениями могло бы быть допущено даже на соискание степени магистра. При таких условиях естественно, что для получения степени кандидата оно более, чем достаточно».

б) Экстраординарного профессора *Д.И. Введенского*:

«Интересный и довольно сложный вопрос об отношении Византийских императоров ко Вселенским соборам уже не однажды затрагивался в трудах по канонике и истории. Этим

определялась необходимость для нашего автора ознакомиться с большой литературой взятого им для изучения вопроса. И автор с редким трудолюбием сделал это, обнаружив способность ориентироваться в обширном историческом материале, соприкасающемся с темой, взятой им для разработки. Он дал богатые справки из трудов известных кантонистов. Но эти справки не были только выражением доверия автора к чужим, хотя бы и очень авторитетным, предположениям и выводам.

—366—

Он всюду старается сверить эти суждения и предположения с данными его первоисточников, каковы, например, «Даяния вселенских соборов», труды Евсевия, Евагрия, Сократа, Созомена. Знакомство с этими первоисточниками дало автору возможность отрешиться от слишком субъективного взгляда некоторых кантонистов и историков, видящих во влиянии императоров на ход церковной жизни источник если не всех, то многих зол.

Указывая формы взаимоотношения Церкви и византийских императоров, автор старательно выясняет, чем была обязана церковь Византийским Императорам при созыве Вселенских соборов.

Признавая, в виду сказанного, труд о. Иоанна серьезной работой, мы не можем не пожалеть о том, что некоторые справки из первоисточников автор дает по переводам без надлежащей проверки их. Некоторые приводимые автором выдержки из пособий могли бы быть несколько сокращены, от чего содержание сочинения не изменило бы характера, а собственные суждения автора выступили бы определеннее.

В целом же мы должны признать труде о. Иоанна обстоятельной кандидатской работой, которая в печатном виде, по исправлении ее, могла бы быть представлена на соискание следующей ученой степени как полезное восполнение нашей церковно-исторической литературы. Мы находим, поэтому, возможность оценить труд автора полным баллом».

27) О сочинении студента *Нечаева Тихона* на тему: «Древнерусские жития юродивых».

а) Экстраординарного профессора *С.И. Смирнова*;

«Сочинение Т. Нечаева (после краткого предисловия) распадается на III части: первая, наиболее обширная, представляет собой историко-критический разбор древнерусских житий 14-ти юродивых; вторая, меньшая, является оценкой житий, как литературного памятника и исторического источника; в третьей части помещены три приложения – сказания о юродивых из Поморского Сборника, принадлежавшего Ключевскому.

Главная часть сочинения представляет собой довольно тщательную работу с обращением к рукописям. До-

–367–

статочная начитанность в агиографической письменности не только древнерусской, но и восточной, помогла автору отыскать источники житий, прежде признававшихся самостоятельными, оригинальными, и тем указать более скромное их историческое и литературное значение. Оказывается, что подвиги некоторых юродивых нашей древности описывались дословно, например, по житию Андрея юродивого Цареградского, и возникает вопрос, имеем ли мы здесь дело с простой компиляцией жизнеописателя, или подвижник русский на самом деле повторял подвиги своего Цареградского образца... Бывают заимствования из жития одного русского юродивого в житие другого, и опять является аналогичный вопрос. В этом отделе встречаются пропуски и ошибки, правда, малочисленные. Изложив мнение протоиерея Кузнецова о народной редакции жития Василия Блаженного, г. Нечаев пишет: «не будем говорить, насколько правилен взгляд (о. Кузнецова) на эти легенды». (183). Но ведь прямая обязанность нашего автора именно в том и состояла, чтобы высказать свое основательное суждение по этому и подобным вопросам. Трактую о житии Михаила Клопского в редакции Василия Тучкова, автор заявляет о ссылке Тучкова на Степенную книгу (44), т. е. повторяет ошибку, теперь уже исправленную г-м Басенко.

Но эти недочеты не лишают сочинение его ценности и основательности».

б) И. д. доцента священника *И.М. Смирнова*:

«Древнерусская агиобиографическая литература, как известно, вовсе не соответствует в сущности тому представлению о ней так называемой широкой публики, по которому жития святых являются если и не сборниками полных, более или менее подробных, биографических сведений о их жизнедеятельности, то во всяком случае – произведениями, заключающими в себе *фактический* материал, взятый из личной, индивидуальной, этому только святому свойственной жизни. Жития святых – это такая исключительная (по своим особенностям) область, куда как само собой предполагается непосредственным верующим сознанием – менее всего может иметь доступ свобода писательского измышления или наличность сознательного обмана. На самом

–368–

же деле, этого рода письменность не столько выросла на основе исторических данных, сколько сложилась под условиями внешними к биографическому материалу. Прежде всего, лишнюю, а часто и ложную окраску внесло в житийную сферу литературное влияние соответствующих параллелей восточной, в частности Византийской агиобиографии. Особенно это нужно сказать про период так называемого «искусственного стиля» (с конца XV до втор. пол. XVII вв.), когда, под влиянием выработанного уже довольно определенного взгляда на внешнюю форму житий, простое, безыскусственное, «не ухищренное различными словесы» изложение биографических сведений того или другого лица совершенно уже не удовлетворяет (привыкший к известной искусственности) вкус читателя. Теперь, чтобы сухие факты правдивого, но «грубого писания» не заставляли стыдиться их автора и не вызывали к себе презрительного отношения потребителя (см. напр. историю «Жития начальников Соловецких») непременно требовалось украсить «словесы» привнесением определенных черт условного «добрословия». В других случаях происходила уже определенная подмена несомненно исторических биографических данных литературном трафаретом, что вынуждалось необходимостью, так как чаще всего жития составлялись в настолько позднее время по смерти

изображаемого лица, когда сказания о его иноческих трудах изгладились (при отсутствии положительных записей) из памяти народной, а подвиги потеряли свою специфическую окраску. Да, наконец, даже и в тех случаях, когда еще живы были нужные воспоминания, сам их источник, – например, народное предание – часто являлся до известной степени подозрительным по своей достоверности передуваемых им историко индивидуальных черт данной личности. Следовательно, агиобиографическая литература требует, во всяком случае, весьма осторожного к себе отношения. Тщательный критический анализ, выделяющий отслоения писательских традиций, следы литературных заимствований, и устанавливающий научную ценность источников, должен предварять всякое агиобиографическое произведение, которое историк имеет в виду использовать в качестве подходящего материала. Подобного рода задачу по отношению к древнерусским

–369–

житиям юродивых, т. е. той именно области, которая в известной работе В.О. Ключевского осталась еще не достаточно обследованной, предстояло выполнить г. Нечаеву Тихону в его курсовой работе. И эту задачу автор выполнил достаточно успешно. В подвергнутых исследованию 14 житиях, которые (за исключением жития Исаакия Печерского) относятся к эпохе «условного» стиля агиобиографической письменности, автором указаны: 1. побудительные причины к написанию житий; 2. источники их происхождения: – а., изустное в простонародной передаче предание (например, 2-я ред. жития Михаила Клопского, 45 с.); – б., легенды (житие Исидора Ростовского, 110 с., житие Василия Блаженного по новому списку, 171 с.); – в., записи монастырские (житие Прокопия Вятского, 151 с.; житие Лаврентия Калужского, 166 с.); – г., записи приходского духовенства – отца духовного (житие Прокопия Вятского, 199 с.); – священника (жития Иоанна Устюжского, 75 с.; Иоанна Ростовского, 150 с.); д., записи современников – очевидцев (жития Исидора Ростовского, 124 с.; Иоанна Московского, 140 с.); 3. следы искусственного «добрословия» (например, житие

Иоанна Устюжского, 107 с.) и непосредственного литературного влияния (жития Исаакия Печерского, с. 8–13; 2-я ред. Михаила Клопского, с. 20–21; Иоанна Ростовского, с. 153–165; Исидора Ростовского, с. 111–123. Особенно интересны наблюдения в последней области, где автор посредством сопоставления текстов устанавливает положительную связь житий, например, Прокопия Устюжского (55 с.) и особенно Иоанна Устюжского (с. 97–106) с житием Цареградского Андрея. Общие черты, которыми в последующих житиях стали изображать древнерусских юродивых, взяты несомненно из Византийской агиобиографии. Во второй части работы (с. 186–209) объединены частные выводы произведенного анализа и дана заключительная характеристика житий юродивых, как исторического источника.

Правда, в некоторых частях своего исследования автору пришлось иметь дело с разобранным уже материалом (в трудах Ключевского и о. Кузнецова), но все же большую долю работы он проделал с сырым материалом, что, конечно, составляет одно из положительных достоинств сочинения. Даже не все жития юродивых из-

–370–

даны: половиной их пришлось пользоваться по рукописям библиотек – нашей Академической, Лаврской, Синодальной и особенно «Поморским Сборником» В.О. Ключевского. Хорошую сторону сочинения составляет также сжатость его изложения, хотя это последнее часто страдает шероховатостью языка (например, неудачные построения фраз – с. 107, 139, 150 и др.). Саму же переписку следовало поручить более грамотному лицу. Степени кандидата богословия г. Нечаев Тихон достоин».

28) О сочинении студента *Оглоблина Аркадия* на тему: «История Ассирии и книга пророка Наума».

а) Доцента иеромонаха *Варфоломея (Ремова)*:

«Г-н Оглоблин трудился над своей темой более года: его сочинение представляет собой работу серьезную и свидетельствует о хорошем знакомстве автора с предметом его исследования. В сочинении сначала дается очерк Ассирии, а

затем исследуется библейский памятник, в целом своем представляющей Massa на Ниневию, – книга пророка Наума.

Работа г. Оглоблина с внешней стороны совсем не поражает своим объемом. Зато при чтении ее невольно поражаешься внутренней емкостью. Автор очень любит древнюю историю, живо интересуется своей темой, и в его сочинении рецензент имеет дело не с недостаточностью материала, а с избытком его. Г. Оглоблин имеет возможность много сказать читателю, но высказывает лишь, немного, самое существенное по его мнению. Поэтому автор краток, довольно часто прямо конспективен в своем изложении. Но вот, то-то и хорошо, что такая краткость объясняется суммарностью изложения, и предмет исследования предстает перед умственным взором читателя в ясных, отчетливых очертаниях. Правда, сочинение носит характер эскиза, но в нем нет, именно, бледности и туманности, печальных следствий малого, недостаточного знакомства с предметом. Эскизы г. Оглоблина яркие и красочны: они прямо насыщены материалом. Суждения г. Оглоблина довольно часто мало аргументированы, его характеристики иногда состоят из двух-трех смелых штрихов, он позволяет себе только высказывать положения и их

–371–

не доказывать. Это потому, что для него, очень тщательно и основательно познакомившегося с материалом, в значительной степени изучившего богатую литературу своего предмета, очень многое кажется достаточно и так известным, ясным, понятным. И вот наш автор точно забывает о читателе, преподнося ему только краткий сжатый очерк по существу весьма основательный, но внешне иногда недостаточно убедительный, благодаря целому ряду суждений, для которых нужна была бы почва фактов, но фактов не указывается... Автор, конечно, должен свою незаурядную работу вынести на свет Божий, должен показать процесс ее перед читателем, чтобы не все было находящийся в его руках большой и хорошо изученный им материал. Здесь вместе с этим мы подчеркнем, что г. Оглоблин очень суров к своей работе: видно, что взято им в сочинение (каким оно представлено) только то, что он считает вполне

обработанным, совсем отделанными. Эту строгость автора к своему слову и мысли мы считаем его большим достоинством и в ней усматриваем ручательство за успех его дальнейшей работы над предметом своего исследования. С удовольствием отмечая, что г. Оглоблин выполнил данные ему указания, и с еще большим удовлетворением признавая значительность положенного им самостоятельного труда, мы усиленно рекомендуем нашему автору с проявленной им настойчивостью разрабатывать дальше вширь и вглубь свое исследование. Для этого у него есть дарования и интерес к предмету, и умение.

Продолжать работу у г. Оглоблина есть два сильных побуждения: одно дает ему наука в ее современном состоянии, другое – его собственное сочинение. Книга Наума по характеру своему может быть предметом научного исследования только в связи с изучением истории Ассирии: это очевидное для библеиста положение признавал ученый предшественник г. Оглоблина по исследованию книги Наума – М. Симашкевич (ныне Архиеп. Митрофан), приблизительно так же формулировавший тему и своего исследования (СПб, 1875). С тех пор прошло вот уже почти сорок лет; за это время изменились во многом приемы исследования священных книг, еще резче высту-

–372–

пили апологетические задачи изучения Библии, завоевав себе прочные симпатии исторический метод исследования. Но особенно нужно считать, что пора бы появиться ученому труду о книге пророка Наума, потому, что ассириология ушла далеко от того состояния, в каком она была в момент появления книги Симашкевича. Древняя Ниневия восстала из-под праха земного, благодаря самоотверженной работе производивших раскопки и ученых, разрабатывавших найденный материал. Историческая перспектива, в которой следует научно рассматривать книгу Наума, так красочна и так многозначительна, что нужно и ее изучить по возможности всесторонне и тщательно и самую книгу Наума на ее фоне. Эту работу и должен выполнить г. Оглоблин. Мы вправе ожидать от него широко и основательно написанного исследования, потому

что своей прекрасной кандидатской работой он показал, что может это сделать. Будущая солидная ученая работа нам здесь дана, да будет позволено такое сравнение, в завязи. Мы хотим сказать, что, разумно наметив для своего кандидатского сочинения скромные рамки, г. Оглоблин под напором своего огромного материала местами «прорывается», дает на некоторых страницах своего небольшого, но хорошо отделанного сочинения частные экскурсы очень детально разработанные; это, мы сказали бы, этюды к будущей картине (с. 6–8, 25, 136–138 и др.).

Итак, труд г. Оглоблина нужен, и написать его он может и должен, – он должен продолжать свою работу и дать серьезную магистерскую диссертацию.

Г-ну Оглоблину следует, соответственно уклону его способностей, специализироваться на истории Востока, частнее на истории Ассирийской державы. Если для своей кандидатской работы он следовал в значительной степени западным ассириологам в изображении жизни древней Ниневии (и хорошо делал), то теперь он уже достаточно ориентировался в материале. Теперь он мог бы дать историю Ассирии по первоисточникам, прежде всего, а литературой предмета пользоваться, как материалом второстепенным.

Книгу Наума г. Оглоблину рекомендуется еще тщательнее изучить в текстологическом отношении и в ее идейном соотношении с прочими ветхозаветными священными писателями. Г. Оглоблин читает *Keilinschriftliche Bibliotliek* и

–373–

разбирается в ней; книгу Наума она имеет возможность читать в еврейском подлиннике, в переводе 70-ти и в латинском, по крайней мере: значит, он и может, и должен текст священной книги исследовать детально... (ср. с. 145). Автору не худо бы потщательнее проштудировать небольшую книжку Р. Haupt'a. *The Book of Nahum* (Baltimore, 1907). Что же касается до установления идейной связи книги Наума с прочими пророками, то г. Оглоблин это уже сделал (с. 138–140), но, чем больше он познакомится со всей Библией, тем лучше будет ему и при истолковании отдельных стихов и при обобщении этого в

отдельном очерке. Только такой очерк лучше будет дать в конце трактата о книге Наума – в результате истолкования ее.

Ясна, далее, потребность в серьезном заключительном очерке, который бы отчетливо резюмировал все исследование, все его данные и выводы. Дело вот в чем: по самому характеру темы задача г. Оглоблина – соотнести изображения жизни Ниневии во внебиблейских памятниках и в книге пророка Наума. Г-н Оглоблин это делает со своеобразным искусством. Он незаметно сцепляет свои очерки в одно целое, и, чувствуется, хороший цемент, прочно проникший во внутрь его построений. Очень скоро внимательный читатель, если будет вдумчиво читать «вторую часть» работы г. Оглоблина, усмотрит, что взору автора в ней постоянно предносится жизнь Ассирии, пожалуй, даже более в детальном освещении, чем это дано у него в «первой части». Но выходит опять, что автор не руководит читателя, а заставляет его самого не без труда додумываться до многого. Необходимо выпуклее представить общность с книгой Наума свидетельств клинописной ассирийской литературы. Заключительный очерк, впрочем, нужен не только для читателя, он нужен и для самого автора. Он, быть может, вернул бы иногда этого последнего к дорасследованию некоторых интересных вопросов... Сочинению это придаст законченность.

Мы высказываемся о литературной стороне сочинения г. Оглоблина с одобрением. Несмотря на трудность предмета, сочинение читается легко, хотя мы никак не можем назвать его легковесным: автор сумел пройти между Сциллой и Харибдой. Все же стиль сочинения более изобра-

–374–

зительный, чем точный и не всегда безупречный (с. 1, 35, 44, 60, 61, 79, 122 – убогий дворец, точнее лачуга, и др.).

Доказательная сторона сочинения оставляет возможность придраться к ней (этого мы уже отчасти коснулись). Прежде всего, автору рекомендуется цитировать свои источники и пособия не только с точностью (его неотъемлемое достоинство), но и подробно. Тем более автор не должен говорить: «как теперь твердо установлено наукой», и вместе с

этим не приводить свидетельств этой установленное» (как на с. 127–128). Местами чувствуется необходимость если не в разъяснении, то хотя бы в авторитетной цитате (с. 19, 38, 128:130).

Но справедливость требует признать, что наши desideria суть плод повышенных требований к труду г. Оглоблина. Цитация у него, в общем, очень точная и, пожалуй, скрупулезная, – на редкость, – и свидетельствует об ученой чистоплотности г. Оглоблина: повышенное требование, чтобы она была и подробной, рождается именно этим свойством его работы. Г. Оглоблин не увеличивает перечня своих пособий указанием той литературы, которая не имеет отношения к его работе. Но то, что им действительно изучено, превышает обычные для кандидатских работ размеры. Только увлечение предметом может заставить так работать над тем трудным материалом, который надлежало изучить г. Оглоблину. Г. Оглоблин добросовестно искал исследований своего предмета в немецкой и английской литературе. Свою литературу г. Оглоблин изучил весьма добросовестно, а ведь ему предстояло преодолеть и такие капитальные труды, как Rawlinson'a, Vigoureux, Winkler'a, Urquhart'a (не говорим о прочих исследованиях меньших по объему, но весьма серьезных и трудных для изучения). За то г. Оглоблин вполне ориентировался в своей ученой области. В его кратком, но выразительном способе трактации сквозит ясное, отчетливое знакомство с предметом. Его очерк истории Ниневии серьезно и даже красноречиво защищает непоколебимость авторитета Библии, а его речь о книге Наума дает рельефную характеристику пророка. В своем комментарии книги Наума г. Оглоблин не дал детального анализа текста священной книги, но его краткое толкование является вполне достаточным для его цели:

–375–

обращаем внимание на то, что автор весьма умело использовал толкования патристического периода, особенно Феодора Мопсуестийского.

Г-н Оглоблин не дал в заключение своего сочинения его *résumé*: он считал вопрос разъясненным на протяжении самого сочинения. Думается, рецензент его сочинения находится в еще более определенном положении. Его вывод ясен, но тем не менее необходимо поставить точку над *i*. Г-н Оглоблин именно *заслуживает* степени кандидата богословия: он ее *достоин*. Сочинение нашего автора – отличное, и мы позволяем себе его рекомендовать особому вниманию Совете Академии».

б) Экстраординарного профессора *священника Илии Гумилевского*:

«В предисловии к своему сочинению автор защищает так формулированную тему тем, что книга пророка Наума «с 40–50 годов прошлого столетия, когда на месте древней Ниневии стали производиться раскопки, получила особый литературно-исторический интерес. «Этот литературно-исторический интерес, – говорит автор, – а также и богословский, побуждает и нас, в связи с исследованием истории ассирийского царства, заняться изучением этой ценной для ассириологии книги пророка Наума» (I–II). И надо отдать справедливость автору: его интерес чувствуется и выдерживается на протяжении всего сочинения, что сообщает ему единство настроения и держит его на высоте современного научного интереса.

Автор выполнил свою работу на основании ассириологической литературы Запада, преимущественно немецкой, и соответствующих святоотеческих толкований. Отношение автора к чужим мыслям осторожное, вдумчивое и вполне добросовестное. При ином отношении он мог загромоздить свою работу многочисленными цитатами, что удвоило бы и даже утроило объем его небольшого по виду, но многосодержательного сочинения (с. 1–176).

Сочинение естественно распадается на две части. В первой, начиная останками древней Ниневии, автор переходит к истории ее знаменитых раскопок и их результатов, во свете которых и на основании старых данных и *построятся* далее им самая история Ассирии. Так построен-

–376–

ная история получать особенный смысл при сопоставлении с библейскими свидетельствами: свидетельства библейская получают научное разъяснение и подтверждение, а свидетельства научные – священную санкцию. Авторитет Библии свято охраняется и лишь подтверждается новыми данными. Тем самым пролагается путь к научному комментарию Библии. Язык автора в этой части, в общем, язык хорошего историка: мысль – ясная, фраза – краткая, термины – определившегося смысла.

Первой частью сочинения автор обеспечил себя историческим фоном для второй части, где он при свете новых и святоотеческих данных изъясняет всю книгу пророка Наума. Там, где автор находит нужным, сопоставляются тексты: сирийский, перевода семидесяти, вульгат и синодальный. Автор – не поклонник школы аллегористов: образы и символы переводятся, им на язык исторических фактов, однако в строгом соответствии с святоотеческими свидетельствами.

Как в первой, так и во второй части не достает в том случае, когда автор сопоставляет новые данные с библейскими, чтобы приведен был сам текст этих данных и необходимый к нему комментарий. Вторая же часть ожидает историко-филологического анализа самого текста книги пророка Наума.

Мы желаем автору устранить указанные недостатки в следующей ученой работе. В данном же своем виде сочинение автора не только вполне заслуживает степени кандидата богословия, но и в печатном виде могло бы быть полезной и интересной книгой».

29) О сочинении студента *Орлова Василия* на тему: «Обзор курсов и учебников по истории русской литературы с научной и педагогической точек зрения».

а) Экстраординарного профессора *Н.Л. Туницкого*:

«Сочинение г. Орлова далеко не вполне соответствует своей теме. Предложенная тема обязывала автора к критической характеристике лишь более или менее цельных курсов и учебников по истории русской литературы, охватывающих весь ли исторический процесс развития этой литературы, или только отдельные значительные периоды ее

истории. Монографические исследования по истории русской литературы, а тем более работы, посвященные предварительной документальной разработке источников, отнюдь не должны были входить в сферу сравнительной оценки, тем более, что педагогическая точка зрения к такого рода исследованиям даже и неприменима вовсе. Вместо этого г. Орлов, предъявив к своему труду слишком широкие требования, задумал дать вообще историю научной разработки истории русской литературы от древнейших времен до нового времени. Он начинает свою речь издалека, слишком издалека – с Волынского летописца, у которого под 1288 годом есть «перечневая опись библиотеки Владимира Васильевича», говорит о древних монастырских «описях», о словарях и библиографических трудах XVII–XVIII в. в., затем характеризует различные методологические направления в изучении историко-литературных фактов в европейской науке и на этой почве рассматривает различные труды по изучению истории русской литературы целого ряда старых и новых авторов: Коля, Шлецера, Бакмейстера, Дамаскина-Руднева, Домашнева, Новикова (вместе с тем труды Лессинга, Гердера, Шлегеля, Вахлера), Карамзина, Бекетова, Добровского, Востокова, Калайдовича, Сопикова, Евгения, Кеппена, Анастасевича, Борна, Греча. Надеждина, Срезневского (почему-то только труды по изучению малорусской литературы), Горского и Невоструева, подробно останавливается на трудах Тимаева («Начертание курса изящной словесности» – скорее теория словесности, чем ее история), А. Глаголева (скорее курс теории словесности), Георгиевского (автор начинает свою речь о его книге словами: «это руководство по теории, а не по истории»), подробно излагает «историю русской литературы по Белинскому», характеризует труды по истории литературы Плаксина, Асоченского, Никитенка, Милюкова, Максимовича, Шевырева, Буслаева, Галахова, О. Миллера, Порфирьева, Всева. Миллера, Владимирова, Скабичевского, кн. Сергея Волконского (его малоизвестные очерки по русской истории и по русской литературе), В.В. Сиповского и Айхенвальда.

Уже из предложенного перечня авторов видно, что почти половина сочинения г. Орлова, строго говоря, написана не на тему, что он курсам и учебникам удалил вни-

—378—

мания меньше, чем разработке истории русской литературы вообще. Автор, так старательно изучивший Борна, Аскоченского, Плаксина, совершенно не упоминает ни о Незеленове, ни о Келтуяле, ни о Петухове, ни о Сперанском. Проф. Владимирову отводится целый отдел, но говорится не о труде его, посвященном истории древнерусской литературы, а о «Введении в историю словесности». Учебников, в собственном смысле слова, автор почти не касается совсем.

Из этого основного недостатка сочинения органически вытекают все остальные его несовершенства значительного характера. Задавшись целью изобразить во всех деталях последовательный ход развития науки истории русской литературы, автор, разумеется, не мог достигнуть осуществления этой идеи в течение одного года. Отсюда, несмотря на обширные размеры сочинения (368 с., в л.), ему не удалось довести свою работу до конца. Изучить всю обширную намеченную область он не мог. Выбор исследований у него часто оказывается случайным. Ему вследствие спешности труда, вынужденной обилием материала, приходится часто вступать на проторенную дорогу и повторять достаточно известные сведения. В сочинении нет деления на главы; не всегда выдерживается даже план. Оглавление составлено спешно и не вполне соответствует содержанию. О педагогических достоинствах курсов по истории русской литературы сделано очень мало замечаний.

Но, имея в виду, а) что автор очень много потрудился над изучением тщательно собранной им литературы предмета, б) что ему удалось достать и рассмотреть целый ряд полузабытых книг по истории русской литературы (Тимаева, Георгиевского, Плаксина), с) что сочинение свидетельствует о большой начитанности автора не только в области истории литературы, но и философии, d) что методологические приемы его, в рамках осуществленной им разработки темы, стоят на должной научной

высоте, е) что автор обнаруживает незаурядные критические способности и в разработку поставленного себе вопроса вносить сплошь и рядом самостоятельные, иногда очень меткие и оригинальные, наблюдения, ф) что, наконец, изложение сочинения (несмотря на допущенные в большом количестве, при печа-

—379—

тании на машине, описки) обладает литературными достоинствами, — мы находим автора заслуживающим степени кандидата богословия».

б) И. д. доцента А.В. Ремезова:

«Разбор учебников какой бы то ни было науки не только с педагогической, но и научной точек зрения едва ли возможен вне большей или меньшей связи с обозрением самой истории данной науки; чем шире рассматривается эта связь, тем большую, кажется, основательность приобретает и критика учебников. Г-ну Орлову тем более необходимо было заняться самой историей избранной им специальности, что по требованию своей темы он должен был иметь дело не только с учебниками, но и курсами, представляющими собой нередко (университетские, например) самостоятельный шаг вперед в развитии своей науки. Эту задачу в постановке своей работы г. Орлов настолько определенно осознал и так широко предпринял ее разрешение, что в результате у него получился длинный ряд очерков, отмечающих наиболее заметные моменты в историческом процессе развития науки истории русской литературы, так что по поводу некоторых мест его сочинения может показаться недостаточно подробным (с точки зрения темы) разбор курсов сравнительно с глубиной подставленной к нему исторической перспективы. В данном случае я разумею, например, упоминание о «Словаре древней и новой поэзии» Остолопова, которому г. Орлов уделяет всего полстраницы (38), тогда как это — один из первых университетских курсов словесности. Понятно, что после подробного выяснения сущности того направления, типичным выразителем которого был этот курс (ложно-классическое), долго говорить о нем одном значило бы повторять только что

сказанное обо всем направлении; следовательно, г. Орлов в праве был ограничиться в данном случае лишь несколькими выдержками из него, характеризующими его принадлежность к только что рассмотренному направлению.

Понятно, что столь широкая количественно постановка дела в годичном сочинении не могла не отразиться на качестве работы. Дело в том, что при неисчерпаемой

–380–

массе материала г. Орлову приходилось по крайней мере иногда не самостоятельно обрабатывать его, а, как говорится, идти на поводу своих многочисленных пособий. Рецензент имел возможность проследить в одном небольшом месте отношение соч. г. Орлова к источнику и пособиям. Первым в данном случае является «Опыт исторического словаря о российских писателях» Новикова, которому г. Орлов посвящает 10 (17–18) страниц, а вторыми: «Материалы» Ефремова (с. V–VIII), «Исследования и статьи по русской литературе и просвещению» Сухомлинова (3–30), «Н.И. Новиков, издатель журналов 1769–85» Незеленова и «Сочинения Н.С. Тихонравова» т. 3, ч. 2. С. 57–58. В результате сопоставления последних с соч. г. Орлова оказалось, что все сообщаемые им сведения уже даны в его пособиях, так что, по крайней мере – в рассматриваемом месте, работа Орлова состояла в выборе этих сведений и более или менее искусном их расположении, каковое, как оказалось из того же сопоставления, наш автор исполнил с большим умением и, главное, добросовестностью: он не соблазнился возможностью просто списать нужное ему место пособия.

Другим недочетом данной работы, обуславливающимся той же широтой ее постановки, является неполнота в числе разобранных курсов. Рецензент не нашел у г. Орлова разбора истории русской литературы Незеленова, по которому, вероятно, сам автор изучал в семинарии новый период этой истории. Если уж г. Орлову не достало времени для разбора даже такого учебника, то ему обязательно надо было оставить в стороне совершенно не относящийся к его теме доисторический, так сказать, период науки, которому он уделяет утомительно много внимания в начале сочинения.

Впрочем, если сочинение г. Орлова рассматривать не как ученый труд, – каковая точка зрения, разумеется, не часто может быть приложима к курсовой работе, – а как учебный, то о нем придется отозваться с особой похвалой: работа над ним подготовила в лице г. Орлова на редкость осведомленного в своей литературе преподавателя истории русской литературы.

За свой колоссальный (в 350 печатных страниц) и
–381–

прекрасно обработанный с литературной стороны труд г. Орлов вполне заслуживает степени кандидата богословия».

30) О сочинении студента *Паргачевского Алексея* на тему: «Вопросы социального характера в посланиях Св. Апостола Павла».

а) Экстраординарного профессора священника *В.Н. Страхова*:

«Сочинение г. Паргачевского состоит из введения и четырех глав. Во введении автор устанавливает общий метод, каким пользуется Ап. Павел при обсуждении и решении им социальных вопросов. Метод Апостола существенно отличается от метода обычных социологов. Ап. Павел не дает законченной и полной системы социального учения и не указывает готовых способов к разрешению волнующих человечество социальных проблем. Причина этого в том, что специальные устремления Апостола лежат совершенно в другой плоскости. Его интересует не устройство государственной и общественной жизни людей, а направление их духа, не внешне порядки человеческого общежития, а внутренняя духовная жизнь человека. Поэтому Апостол провозглашает только общие основные начала или принципы, из которых он и исходит при решении частных вопросов социального характера.

В первой главе автор излагает учение Св. Ап. Павла о труде и собственности. Апостол признает труд, как средство к созданию личного благосостояния и материального довольства. «Достоин (есть) работник мзды своей» (Лк.10:7; Мф.10:10; 1Тим.5:18). Справедливое вознаграждение за труд – требование простой справедливости. «Каждый получит свою награду по своему труду» (1Кор.3:8). Поэтому не может быть механического

уравнения всех в распределении материальных богатств. Труд имеет далее нравственное значение, поскольку он, во-первых, дает возможность трудящемуся «не быть в тягость другим» (2Кор.12:13), позволяет ему сохранять независимость и свободу в личном самоопределении; во-вторых, упорядочивает

–382–

жизнь человека, вносить в нее мир и гармонию, и предохраняет ее от многих вредных эксцессов праздности, и, в-третьих, – поскольку он дает нам возможность служить нашим ближним «поддержкой бедных» (Деян.20:35) и «помощью нуждающимся» (Еф.4:28). Труд имеет, наконец, значение религиозное, поскольку трудясь, независимо от самой формы труда, мы выполняем волю Божию, осуществляем свое «звание». С этой же точки зрения получает свое истинное значение и собственность и, в частности, богатство. Богатство есть дар милости Божией, и оно должно быть поэтому целесообразно употребляемо на увеличение общага благополучия и уменьшение тяжестей жизни. Но собственно с истинно-христианской точки зрения вопрос о богатстве и бедности безразличен, потому что в христианстве нет ни бедных, ни богатых, – тут все нищие и все богачи «в Господе». Тут существенно важна внутренняя независимость от вещей и мирских забот (Фил.4:11; 1Кор.7:29,31; 2Кор.6:10), которая, в свою очередь, порождает довольство своим состоянием (1Тим.6–8). – Так, начав с общепонятного и простого значения труда в земной жизни, Апостол постепенно возводит его в религиозный акт преданности воле Божией (Евр.13:5).

Во второй главе, после очень краткой справки о положении рабов в античном мире, автор излагает учение Ап. Павла о рабстве. На основании обстоятельного анализа 1Кор.17–24 автор приходит к совершенно правильному заключению, что с нравственно-христианской точки зрения вопрос о званиях и состояниях, как и вопрос о богатстве и бедности, неважен и безразличен, потому что в христианстве нет ни бедных, ни богатых, ни рабов, ни свободных, – тут все нищие и все богачи, все рабы, и все свободны о Христе. Трудный для понимания 21-ый стих 7-й главы 1-го Послания к Кор. автор, следуя Св. И.

Златоусту, объясняет в смысле совета рабу оставаться рабом даже в том случае, если ему представляется возможность законного освобождения. Показав затем, что в этом совете Апостола не заключается принципиального взгляда его на рабство, а только лишь условно-историческая точка зрения, вызванная желанием Апостола предупредить всякие попытки

—383—

к эмансипации на религиозной почве, автор оканчивает эту главу изложением апостольского учения о взаимных обязанностях рабов и господ.

В третьей главе г. Паргачевский излагает учение Апостола о браке и семье. Установив отсутствие у Св. Ап. Павла аскетических тенденций, он на основании анализа 1Кор.7 и Ефес.5 приходит к выводу, что брак по своему существу есть полное духовно-телесное общение супругов. Охарактеризовав затем точку зрения Св. Ап. Павла на отношение мужа к жене, как отношение любви и самоотвержения, и жены к мужу, как отношение почтительного подчинения и покорности, и указав основания подчиненного положения жены в браке в воле Божией, а не во взгляде Апостола на женщину, как на существо низшего порядка, автор устанавливает, что с нравственно-христианской точки зрения Апостол не делает различия между мужем и женой, решая брачный вопрос в смысле полной равноправности супругов. Глава эта заканчивается выяснением апостольской точки зрения на женскую эмансипацию и взаимные отношения родителей и детей.

В четвертой главе автор на основании анализа Рим. 13 излагает учение Св. Ап. Павла о государстве, о богоучрежденности власти, о назначении власти в человеческом обществе, об обязанностях, подданных по отношению к власти. В заключении этой главы автор пытается разрешить некоторые коллизии, возникающие из признания богоустановленности власти, в роде таких, например, как христианин должен вести себя во время политических переворотов, должен ли он исполнять несправедливые требования власти и повиноваться ей, когда ее распоряжения явно несогласны с нравственным законом, допустимо ли вообще «противление» власти и в каких

размерах, и т. п. Автор решает эти вопросы очень обще и, потому, неудовлетворительно. Он говорит, что для истинно верующего не может быть коллизий нравственных требований. «Совесть подскажет ему, когда власть перестает быть «службой Божиим», изменяет своему назначению, когда, следовательно, он обязан ей противодействовать» (с. 231–232).

Сделанный общий обзор содержания сочинения г. Паргачевского показывает, что он захватил вопрос широко.

–384–

И в такой широкой постановке тематического вопроса заключается и главное достоинство и главный недостаток сочинения. В этом широком захвате – достоинство сочинения, потому что для выяснения взглядов Св. Ап. Павла на труд и собственность, рабство, брак и семью, государство и власть автору требовалось положить много труда на изучение текста посланий Св. Ап. Павла и сделать много мелких справок в библейских словарях и энциклопедиях, а также ознакомиться с большим количеством пособий общего и монографического характера. Г-н Паргачевский все это сделал с похвальным усердием и успехом. В своей работе он обнаружил близкое знакомство с библейским текстом вообще, посланиями Ап. Павла – в особенности, благодаря чему он легко, свободно и полно приводит в потребных случаях соответствующие цитаты. Он использовал толкования на послания Ап. Павла древних оо. и учч. Церкви: Св. И. Златоуста, бл. Феофилакта, бл. Феодорита, бл. Иеронима, и новейшие – русские (Еп. Феофана, немецкие (Мейера и Цана), французские (Godet) и латинские (Comely). Для филологических и текстологических справок ему служили библейско-богословский словарь Кремера, словарь Шлейсснера, грамматики Блясса и Винера, реальная энциклопедия Герцога-Гаука. Наконец, автор знает много работ – русских и иностранных – монографического характера (см. список их на с. 245–249). Конечно, список пособий автора неполон: ему остались неизвестны, например, словарь Zorell'я, библейский словарь Hastings'а, синонимика Trench'а, целый ряд других иностранных толкований на послания Св. Ап. Павла и др. Но изучения всей литературы предмета – русской и

особенно иностранной – в течение одного года от студента нельзя и требовать, тем более, что и прочитанного автору было почти достаточно для правильного решения и истолкования отдельных вопросов темы. Правда сочинение г. Паргачевского не пестрит цитатами, но в нем видна работа мысли и на каждой странице чувствуется изучение соответствующего материала. Автор владеет счастливой способностью не зарываться в мелочах и иногда обнаруживает задатки к ясному филологическому и логическому анализу. Поэтому сочинение его кратко, но в нем почти все продумано от начала

(Продолжение следует)

**Феодор (Бухарев), архим. Исследования
Апокалипсиса // Богословский вестник 1915. Т. 2, №
5. С. 529–560 (4-я пагин.). (Продолжение.)**

–529–

дон (IX₁₁), Еврейски Армагеддон (XVI₁₆). Но все сказанное доселе есть только приготовление к решению задачи. Надобно взяться и за самое решение. Но как? Ужели перебирать имена, которые могут быть переложены в число 666? Чтобы к решению дела поставить твердое основание, с устранением и произвола, и напрасной, даже странной работы – прикидывать к этому числу разные имена, обратимся к слову Божию. Посмотрим, как в слове Божиим именуется тот враг веры и Церкви, который в 13-й гл. Апокалипсиса представляется под образом зверя.

Во 2-й гл. 2-го посл. к Солунянам читаем: *Молим же вы, братие, о пришествии Господа нашего Иисуса Христа... да никтоже вас прельстит ни по единому же образу, яко аще не приидет отступление прежде, и откроется человек беззакония, сын погибели, противник и превозносяйся паче всякаго глаголемаго Бога или чтилища, и проч. (1–3).* Самого человека беззакония, сына погибели, или последнего великого врага Церкви – антихриста разуместь нельзя под зверем, при всем множестве антихристианских свойств последнего; ибо последний враг Церкви, в Апокалипсисе, является не в образ зверя, имевшего до того времени уже быть изверженным в озеро огненное, а в образе Гога и Магога, обольщаемых Сатаной (20:8 сл. 19:20). Но Апостол Павел предрек, что явление и самого Антихриста должно быть предупреждено отступничеством от Христа, имевшим открыться в самом христианском мире: *приидет отступление прежде, ἡ ἀποστασία.* Апостол не прибавляет к сему еще ни одной новой, более частной и определенной, черты; видно, что он провидит в судьбах Церкви целую эпоху, имеющую этот характер, ἀποστασίαν – отступничество. В ряду судеб Церкви, открываемых в Апокалипсисе, период отступничества и открывается в 13-й гл.

Апокалипсиса, как мы видели из изъяснения этой главы¹⁹¹⁷.
Итак теперь остается нам отвлечен-

—530—

ное имя ἀποσασία, обратить в конкретное имя человека (ибо число зверю число человеческо есть, т. е. число имени зверя разумеется в Апокалипсисе, как число имени человека) и затем переложить это имя на число: и если выйдет именно 666, то и решение будет сделано и оправдано самим Апокалипсисом. Имя человека, в котором осуществилась бы ἀποσασία — отступничество, (или сказать по-школьному — конкретное понятие, соответствующее сему отвлеченному) есть αποσάτης (отступник).

Греческое ἀποσάτης: α.....1
π.....80
ο.....70
σ.....6
α 1
τ.....300
η.....8
ς.....200
666

Итак, загадочная тайна объяснена. Но почему Апостол Тайнозритель не прямо, а числом, выразил имя Богоотступнического разума? Вообще, по таинственному характеру книги и, в особенности, для указания на сокровенный образ отступничества, как сокровенно имя зверя под числом 666. Есть у некоторых неразумных ревнителей несчастная нечеловеколюбивая склонность клеймить именем «отступника» всякого не соглашающегося и даже иногда только кажущегося несогласным не только с чем-либо существенным в вере, но и с несущественным и наружным в православном христианстве. Такое неразумие некоторых да вразумит тем, что само Божественное Откровение не прямо и открыто поставило, а глубоко затаило это погибельное имя «отступника». И в самом деле, если Сам Господь Бог Слово, став *плотью* или полным и совершенным человеком не только по душе, но и по телу, и это

именно в пользу людей грешных, заблуждающихся, погибающих, за которых Он, до исполнения меры Своего долготерпения, стоит собственным вочеловечившимся «Я»: то расчислить верно и точно, насколько кто отступает от духа вочеловечения Христова, бессознательного со-

–531–

стояния Его во чреве Матери, в младенчестве и т. д., истинно никто не может кроме Самого же Христа. Но Ему это известно с такой же строгой точностью, как точно число 666, выражающее или определяющее собой имя: ἀποστάτης, *отступник*. Апокалипсис не дает места неразумной, нечеловеколюбивой ревности инквизиторов, но нисколько не потакает и отступничеству...

В подтверждение и вместе в объяснение показанного значения числа звериного, в рассматриваемой главе Апокалипсиса надобно уследит еще новые, нами не выставленные на вид черты:

1. В изображении обольщения, производимого зверообразным разумом, Апокалипсис берет черты с языческого обоготворения тварей. Так увлечение разумом и вера в него представляется, как поклонение зверю (ст. 4). Образованность, развитая в соответствие сему зверовидному разуму, представляется как некоторый, оживленный противохристианской литературой, идол, которому также воздается поклонение (ст. 15). Само впечатление (ст. 16), производимое лжемысленной словесностью в образе мыслей или в правилах внешней деятельности идолопоклонников разума, названо таким именем, которым в книге Деяний Апостольских названы идольские изображения – χάραγμα, начертание (см. Деян.17:29); так что духовные идолопоклонники делаются через эти начертания и сами подобными идолам, по сказанному в псалме об идолопоклонниках: *подобии им да будут творящий я и еси надеющийся на ня* (Пс.113:16). И притом это духовное язычество и идолопоклонство, которое в новозаветные времена является, по Апокалипсису, столь же обольстительным для мира и также распространенным повсюду, сколь обольстительно и повсюдно было в ветхозаветные

времена языческое обоготворение тварей и истуканов, представляется в Апокалипсисе возникшим и усилившимся собственно в христианском мире. (Ибо одна глава того мысленного зверя, которому поклоняются обольщенные, которого образ чествуется также поклонением, – была, как выше изъяснено, поражена мечом слова Божия и исцелела через освобождение от подчинения слову Божию). Такой дух времени имеет место собственно в ослабевших в вере и потом

–532–

совсем отпавших от нее. Это в отношении к Новому Израилю подобно тому, как через поклонение Ваалу или другим языческим идолам Ветхий Израиль отступал от Иеговы. Итак, строго точное имя сего зверя есть именно это: «отступник, ἀποστάτης, которого число есть 666.

2. Провозвестник зверя или лжемысленная литература изображается в Апокалипсисе чертами, взятыми с подделывающихся под достоинство пророков, как ниже этот второй зверь и назван лжепророком первого. Но лжепророки если не были мнимыми пророками прямо языческих божеств, каковы Вааловы, закланные пророком Илией, то были такие самозванцы, которые, говоря самозвано от имени Иеговы, вели Израильян, как и первые, к отступлению же от Иеговы. Итак, дух этих лжепророков есть именно обольститель – дух отступничества, ἀποστάτης.

Сказанное в оправдание значения числа звериного, вместе с сим, еще объясняет нам следующую важную особенность в общем смысле XIII главы Апокалипсиса: языческое обожение тварей или идолопоклонство, также явление лжепророков, против чего в Ветхом Завете столько есть обличений и прещений, по видению Тайнозрителя имели повториться в христианские времена – именно в обоготворении человеческого разума, в лжемыслии науки и литературы, в идоле образованности.

Теперь оправдаем раскрытый смысл главы самыми событиями, которыми притом окончательно объяснятся рассмотренные нами образы Иоаннова видения. Но наперед напомним себе, что, в действительности более или менее

совместная с Боговраждебной стороной лжи, сторона благоприятнейших Церкви явлений и грозных для лжи судебных Божиих раскрывается далее (в 14-ой гл.) в Апокалипсисе, а здесь (в 13-ой гл.) изображаются собственно проявления и действия Боговраждебной лиги, с указанием только главных точек соприкосновения этой стороны действительности с другой. Так кроме начального (в 1 ст.) тайнознаменательного указания на дух Апостольский, оказавшийся на песке, в 10 ст. прямо сказано: *зде есть тер-*

–533–

пение и вера святых, а в 18: зде мудрость есть. Иже имать ум и проч. Эти же явления указаны и ниже в ряду судов Божиих над усилиями, лжи (14:12): *зде есть терпение святых, иже соблюдают заповеди Божия и веру Иисусову*, и еще (17:9): *зде ум, иже имать мудрость*. Итак, за исключением только сих главных точек соприкосновения одной стороны с другой, для оправдания смысла 13-ой главы, мы должны следить в действительности только образ проявления и действий врагов Божиих.

Приступим к делу!

Когда ненасытное властолюбие и усилия папства, направляясь против Восточного Православия, встретили себе преграду в окончательном подчинении Востока под власть магометан и обратились к очищению самого Запада от оказывающихся и здесь семян справедливого несогласия на преобладание и заблуждения папства; в это самое время противоборство папству на Западе открылось, по-видимому, в духе и с самоотвержением Апостольской ревности по Божественной истине, извращенной папством. Лютер во имя слова Божия отвергал высокомерные притязания папы. Возьмем из его истории лучшую страницу, которой гордятся лютеране. Лютер, призываемый на имперский Сейм в Парме, был убежден, – говорит Лоренц, – что здесь ожидает его участь Гуса, однако ж с неустрашимостью отправился туда. Душа его, – говорит тот же принадлежащий лютеранству историк, – была полна высочайших чувствований, и можно себе представить, какое впечатление оставлял он везде, где только

останавливался и проповедовал, а делал он это почти во всех больших городах, через которые пролегал его путь... Моя совесть, – говорил Лютер, – предстоя Имперскому Соборанию, совершенно занята словом Божиим (см. Ист. Лорен, ч. 3, отд. 1, с. 23–25). И надобно твердо признать ту правду, что насколько этот преобразователь западного христианства (как и другой ему подобный) с ревностью и силой действовал собственно против лжи папства, настолько он, со своими соперниками поднимался, в своем проповедовании, к чистому апостольскому духу. Нет нужды раскрывать это в подробностях.

К сожалению, это высокое служение слову Божию и ревность по Божественной истине, во имя которой Лютер мужественно восстал против самозванного главенства папы, в нем самом держались на морском песке личных воззрений, не утвержденных практическим духовным

–534–

совершенством, напротив, подверженных влиянию мирской жизни и духа времени. «Я верю, – говорит он перед тем же Имперским собранием, – только свидетельствам Священного Писания или ясным причинам». Но господствующим началом для разумения свидетельств Священного Писания и мерилom для взвешивания ясных причин, был собственный его разум, не ограничиваемый никаким авторитетом, знать не хотящий никакого руководства и контроля, и, следовательно, верующий собственно в себя самого, как владыку и судию истины. Посему, начав свое дело отвержением индульгенций по случаю продажи их Тецелем, Лютер отчасти противоборством защитников папства, отчасти встречаемым всюду сочувствием к себе, и вообще, течением случайных обстоятельств и столкновений или отношений увлечен был до того, что ниспровергал вместе с антихристианским главенством папы, и все уставы церковного устройства, утвержденные святыми отцами и Соборами, отвергнул большую часть таинств, тайноводство священства, священное достоинство Богоносных отцов и проч., и проч., и таким образом, во многих отношениях разорил и похулил дело Божие, каково все истинное в Церкви. Мало сего, признавая оправдание человека только верой без оправдания самой веры

делами, Лютер через это допускал естественной человеческой греховности действовать в верующем невозбранно, к унижению не только христианского, но и просто человеческого достоинства. В таком преобразовании Западного христианства, сколь ни справедливо оно относительно папских заблуждений и притязаний, нельзя не заметить, с другой стороны, выступающего из моря мирских волнений нового зверообразного врага истинной веры и Церкви Христовой, именно верующего только в себя человеческого разума, с хульными началами, с уполномочием и увенчанием противооборонных истине и добру стремлений, как прозревал его за 15 или 14 столетий Иоанн Богослов. И в самом деле, в различных частях Германии народ не замедлил сделать подлинно-зверское, неожиданное и отвергнутое самим Лютером, но тем не менее логическое применение учения его о своенравной свободе веры и о своевольной независимости в разумении и употреблении Св. Писания:

—535—

считал себя вправе восставать против всего, что в его отношениях, по его понятиям, противоречило Евангелию: и таким образом мятежнически восстал против политического порядка (речь о так называемой *крестьянской войне*). Народ думал, как он сам выражался, споспешествовать утверждению Божеских прав. — Это, впрочем, не вразумило ни самого преобразователя, ни его последователей.

Нужно ли говорить, как папство, несмотря на свое видимое противоборство новому духу времени, в действительности уступало ему свое нравственное преобладание на Западе, само своими злоупотреблениями приготовив и возбудив потребности и стремления к предлагаемому теперь освобождению от собственных его оков? Лютеранство еще при Лютере введено в Пруссию, Саксонию, в Гессен; в несколько лет была совершенно преобразована в отношении к церкви вся Северная Германия. Не замедлили появиться и другие опыты преобразования христианства в том же духе разума, независимо действующего по собственному усмотрению, каков изобретенный в Швейцарии и имевший большой успех во

Франции кальвинизм, каково совершившееся преобразование церкви в Англии при Генрихе VIII-м. В шестнадцатом же еще веке весь север западной Европы был уже покорен *великой области* нового духа времени, уступленной ему здесь духом папства. Так и внешним образом этот змей должен был отдать новому духу времени *силу свою и престол свой и область великую*. А главное, внутренняя сила лжи папизма, составляющая самый престол сатанинского обольщения людей, состоящая именно в мечте самообожания («будете, яко бози»), раскрывшаяся в папизме через притязание человека на самовластительство и верховенство в деле истины, – эта самая сила и передана папизмом новому духу времени: Лютер присвоил своему разуму (и положил основание для присвоения того же и вообще разуму человека) ту же сатанинскую претензию быть самовластителем в деле истины, какая принадлежит папству. Верующий собственно в себя разум человеческий, по такому духу, есть также своего рода папа – самозванный глава мира; и ужасная обаятельность этого обольщения ощутительна еще доныне. Так даде зверю змий *силу свою и престол свои и область великую*.

–536–

Но в XVI-м веке и в начале XVII-го в. верующий в себя самого разум, но крайней мере, подвизался в деле религии, и хотя был сам господствующим началом в разумении Св. Писания, но действовал во имя Божественной истины. Усилия папства к поддержанию своего здания против преобразований, религиозные войны и распри между римскими католиками и протестантами возбуждали и поддерживали в сих последних ревность религиозную; и в сем отношении верующий в самого себя разум преклонялся под меч слова Божия. Рана, наносимая сим мечом новому духу времени казалась смертельною: ибо вера во Христову истину, содержащуюся в Св. Писании, более или менее поддерживала в душах действие, по крайней мере, благодати крещения, облекающей христианина во Христа. И в самом деле, ревность религиозная, в области преобразованного христианства, возбуждалась до готовности на всякие самопожертвования и на тяжкие продолжительные подвиги, как,

например, это было в тридцатилетнюю войну в первую половину уже XVII-го века. «Но в тридцатилетнюю войну, – говорит Лоренц, – истощилась и перебушевалась религиозная ненависть; с увеличением терпимости все сделались хладнокровнее к различиям в вере. Дух, преимущественно вращавшийся доселе в религиозной и догматической области, обратился теперь к другим областям знания. Вместо догматики является философия. Новейшую философию – продолжает тот же историк, – характеризует то, что она началась сомнением и совершенно отвлеклась от веры и церкви». Сказать то же языком Апокалипсиса: *смертельная язва* верующего в себя разума *исцелела*. С отпадением от веры во Христа и Его истину, как в единственное верное и живое начало мысли и жизни, в поклонниках разума, необходимо совсем уже парализовалась благодать самого крещения, это самое коренное условие умственной и нравственной жизни во Христе. Это не замедлило отразиться и в характере общественной западноевропейской жизни, которая стала управляться человеческим разумом, не восходящим выше себя самого и, следовательно, выше земных расчетов. Двигателем дальнейшего хода европейской жизни сделались идеи политико-экономические, не возводимые даже и односторонне

–537–

до главы всего земного, как и небесного, – до Христа. Так исполнилось в действительности, что за столько веков прозревал свитый Иоанн Богослов в Богооткрытом видении: *и дивися вся земля во след зверя*.

Впрочем, такое чрезвычайное усиление человеческого разума, (падающего через отступление от Христа ниже человечества, до губительного для человечества – духовного зверства), и в действительности, как в видении Иоанновом, не вытеснило на Западе папского преобладания. Напротив религиозные войны между римским католичеством и преобразованным христианством показали, что оставшиеся верными первому ревностно покланялись самозваному главе Церкви. Это поклонение самообожившему себя духу панства, по открытии в его области преобразованного человеческим

разумом христианства, торжественным образом выразилось и на будущее время упрочивалось в Тридентском соборе, канонически определившем все устройство Римского католичества. Посему и после того, как вера в разум человеческий на Западе освободилась от подчинения Божественному откровению, и это стало отражаться в ходе западноевропейской жизни, – Запад представлял две враждебные Православию области. С одной стороны, остающиеся в верности папству, чтобы соблюсти оную при всех обольщениях разума, сами добровольно и с охотным самоотвержением приносили папе дань обожения, прежде вынуждаемую более страхом перед безмерным могуществом и все покорявшим на Западе властолюбием папы (теперь уступленными духом папства уже новому духу времени): *и поклонишася змию, иже даде область зверю*. Представителями и вождем этой стороны Запада оказались именно Иезуиты, орден которых столь много послуживший к поддержке папства, основался в XVI веке. С другой стороны, увлекаемые верой в разум человеческий, дойдя до признания верховной его самозаконности в деле истины и блага, через это возвели его действительно до полняемого или мнимо-Божественного достоинства. Сверх того, с такой верой в человеческий разум естественно соединялось неверие ко всему, не обсужденному еще или не понимаемому разумом: так произошла новейшая нагло сомневающаяся во всем и проникнутая дерзостью какого-то как бы власти-

–538–

тельства над всем, критика, которая и начала распространять свои до нахальства пытливые и самоуверенные исследования на все отрасли знания и на все стороны жизни и всей действительности. И, таким образом, поклонишася зверю глаголюще: *кто подобен зверю? и кто может ратоваться с ним?*

Входить ли нам во все мраки этой ночи времен, которая таким образом открылась в Европейской жизни? Конечно, не только день дни отрыгает глагол, но и ночь ночи возвещает разум, – по слову псалмопевца о проповеди небес, проходящей

во всю землю, какова собственно проповедь Апостольская. *Ночь*, провиденная и предвозвещенная Апостолом-Тайнозрителем, при сличении с оправдавшей сие прозрение *нощью* действительности – уже не может поражать или пугать веры своей осязательной тьмой, а должна возвестить разум Божественной истины, осветившей более, нежели за тысячелетие и самые темные века своим небесным светом.¹⁹¹⁸ Но нет нам надобности входить во все темные подробности гордого и богохульного преобладания отступнического от Христа разума. Кто не знает не только из обширных исторических трудов, но и из учебников по истории, как именно и особенно в XVIII век, во имя, зверовидного поистине, разума хулили Бога, хулили имя Его, и селение Его – Церковь, и живущие на небеси? В брани со святыми этот зверь видел себя до такой степени, по Апокалипсическому предречению, превосмогающим их, что один известный всему миру Богохульник или даже вождь Богохульников (Вольтер) высокомерно провозглашал, будто христианство, распространенное по всему миру двенадцатью человеками, может быть ниспровергнуто и одним человеком: вот с какой силой и удачей дано бысть разуму, ниспадшему с высоты человеческого достоинства в зверство, брань творити со святыми и победити я. – Лжепророком или провоз-

–539–

вестником этого зверя оказалась именно противоцерковная XVII-го отчасти, а главным образом, XVIII-го века, литература Запада (Англии, Голландии, Германии и по преимуществу Франции) – это порождение уже не моря волнующейся в случайностях жизни мирской, а земли того порядка и характера гражданственности или цивилизации, которые образовались уже под влиянием и заправлением верующего в себя разума. Кто опять не знает, что этот новый зверь-лжепророк выставлял на вид как будто *Агнчий рога* – филантропию, или братство людей, свободный и рациональный дух и подобное, а сам действовал своим словом, как *змий*, – с изворотливой беспощадностью и деспотическим высокомерием, свойственными духу только гордого папистического самозванного главенства. Эта льстивая и гордая противохристианская литература овладевала всеми

чудесами жизненных и научных открытий и изобретений и, популяризируя их, обращала их во славу самообожненного разума, обаятельную силу которого она раскрывала в себе; в особенности же, блистая ослепительным остроумием и пламенея увлекающим чувством и энергической силой, она в этом показывала новое – обольстительное чудо как бы низведения Божественного небесного огня в среды земные. Под влиянием этой Христовраждебной литературы, воспроизведшей в себе дух древних лжепророков, и развилась в западноевропейском мире ложная образованность – живая копия с буйствующего и гордящегося своей независимостью от Самого Христа и потому зверовидного разума. Нет нужды распространяться о том, что этот одушевленный идол лжеименного разума – чуждая Христу образованность – кладет свою губительную печать на образ жизни или на образ мыслей людей всякого возраста, состояния и звания, – что она лишает всякого живого значения в свете всякого человека, отказывающегося принадлежать к числу ее поклонников, – что, наконец, она не позволяет никому, кроме своих поклонников, пускать что-либо в живой ход в свете, в оборот общественной жизни и ее потребностей... А страна, мнящаяся задавать всему миру тон по образованности, послужившая особенно открытым попранием для противохристианской литературы и даже вводившая у себя видимое служение или

–540–

культ отступнического разума, эта страна (Франция во время революции) видимо же или почти буквально выполняла на себе слово Откровения; *и сотворит, да, иже аще не поклонятся образу звериному, убиени будут, и сотворит вся малыя и великия, богатыя и убогия, свободныя и работныя, да даст им начертание в их умах или во внешней деятельности; да никтоже возможет ни купити, ни продати, токмо кто имать это начертание.* Тут-то с особенной поразительностью над римским католичеством, вообще посягающим на духовную свободу христиан и иногда буквально поднимавшим беспощадный меч против даже беззащитных христиан, не подчинявшихся папе (как то было, например, в

избиении около 30000 гугенотов в *Варфоломеевскую ночь*), исполнился вот этот апокалипсический Божественный приговор: *уже аще в пленение ведет, в пленение пойдет; аще кто оружием убьет, подобает ему оружием убиену быти*. Христиане римско-католической Франции и особенно духовные были, среди террора революции, томимы в тюрьмах и истребляемы. Но зато здесь же открылось, по Апокалипсису, и поприще истинного христианского *терпения и веры святых* соревнователей древнего мученичества. Тут и *зверство* отступнического от Христа разума и его провозвестника – противоцерковной литературы, *зверство*, воспроизводящее в себе зверей Даниилова видения и особенно Антиоха Епифана, – вышло наружу, можно сказать, до открытой наглядности.

Впрочем, самоуверенный, неверующий Христу, разум не скрывает своего зверообразия, какое обозначено в Апокалипсисе. Он любит рисоваться *барсовым* видом – символом языческого эллинизма, увлекательной оборотливостью в движении лъстивых мыслей, хитрой на уловление и пагубу людей ловкостью. Но и *медвежьи* ноги персидского сластолюбия, нравственной распущенности, потворства чувственности, составляют слишком заметную принадлежность духа поклонников разума. О принадлежащих тому же *духу львиных уст*ав вавилонской гордыни, и особенно – горделивого слова, и говорить излишне. Вот какими мрачными чертами история обозначает разные учения этого, подлинно лжеименного, разума и непреодолимое какое-то обаяние губительства, им распространяемое: «подобные уче-

–541–

ния, грозившие сокрушить все высшее, объявившие добродетель и мораль глупостью, убивавшие дух и фантазию и восхвалявшие удовлетворение чувственности как высшую мудрость, возбуждали неудовольствие всех благомыслящих людей. Однако высшее общество не только во Франции, но и во всей Европе, удивлялось таланту и легкому остроумию этих писателей, с восторгом читало их сочинения и более или менее разделяло их правила. Правители, как Фридрих II-й, Густав III-й Шведский, Карл III-й Испанский, Екатерина II-я Российская, –

государственные люди... и другие значительнейшие лица *всех сословий и наций* состояли в личных или письменных сношениях с большинством этих писателей и удивлялись их произведениям.¹⁹¹⁹ Так дана бысть этому зверю область на всяком колене и на языцех и на племенах. Зверский дух времени, как ураган, всюду носился в мире, проявляя себя, разумеется, не везде одинаково, а сообразно той или другой среде. Так в среде магометанской он полагает основание так называемой «юной Турции», состоящей из мечтающих западноевропейскую цивилизацию, в нехристианском направлении, ввести в магометанский мир для его поддержки. В православной же России, при сближении ее с европейским Западом, Западная отступническая от Христа вера в разум доныне еще у многих из нас связана с самим просвещением или с делом науки; а прежде новейшего сближения нашего с Западом, зверообразное направление самочинного, хулящего благодать и Церковь Божию, разума, начав опустошать Запад, отразилось у нас в России – именно в грубом до зверства своемыслии раскола, в хульном протесте его против Церкви и благодати православия.¹⁹²⁰

Как, однако, ни обширно и сильно губительство для человечества, производимое этим зверем, слово откровения,

–542–

зде, в среде духовного преобладания звериного, *мудрость есть*, сказано не напрасно; оно оправдалось событиями. Уже с самой реформацией, которая, при достойном Евангелия духе ревности против лжи и злоупотреблений папства, дала место и первым движениям зверя своевольной антицерковной мысли, внутренне соединено, так называемое, *возрождение наук* после средневековых сумраков. И в самом адском разгаре противохристианского своемыслия, когда с наглостью «религии христианского Откровения» противопоставили, – как говорит история (Вебер), – основанную на чувственном познании веру разума, та же история указывает и *громадную борьбу против векового рабства и закоренелых заблуждений* Западного религиозно-гражданского мира. Зверь, собственно, только – антихристианское направление мысли или разума, а не самое

существо разума; разъяснение природы внешней и человеческой, истории и современной действительности, все открытия и развитие науки, – действительные успехи цивилизации – все это само по себе, или в отрешении от святотатственного перетолкованная всего этого во славу и обожание человеческого разума, есть неотъемлемое достояние *мудрости*. Во всем этом раскрываются, в существе дела Христовы всеобъемлющие сокровища, подобно как любознательный и не рабский дух мысли принадлежит, в основании своем, веянию Христова любомудрого и властительного свободного духа. И если противохристианское направление фальшиво поставляет и действительные предметы и потому глубоко омрачает ложью всякое, не свободное от этого направления знание, то и свет Христов, светящийся и во тьме, еще глубже может затаить свои искры и мерцания во мраке самих заблуждений.¹⁹²¹ Поэтому истинно только всесветлое и всепроникающее око Божие видит со всей точностью, насколько в ком Апокалипсический зверь XIII-й гл. находит свое осуществление и насколько кто из самих поклонников разума послужил свету мудрости. А из людей *уже иметь ум*, с благоговейной верностью и осторожностью держащийся Христова ума и человеколюбия, удовольствуется только прочесть в

–543–

известном апокалипсическом числе имя отступнического от Христа разума, не вдаваясь в беспощадный суд над теми или другими личностями, а только без уклончивости и потачки отвергая самое отступническое от Христа направление мысли в христианах, особенно православных...

На долго ли еще продолжится сила и преобладание над столь многими христианами этого зверя? Апокалипсическое время, назначенное для этого, обнимает, как выше мы видели, три года с половиной – время, которое, по сличению с подобными апокалипсическими времяопределениями, оправданными уже в своем смысле самыми событиями, – около трех веков с половиной. Если этот срок относить вообще к проявлению и силе зверообразно-рационального духа времени,

то сроку этому – конец в наше время; потому что означенный дух времени вторгся в христианский мир, как выше показано, еще с реформацией христианства, относящейся к началу XVI-го века. Но Апокалипсис назначает время для «власти действовать» зверю уже после того, когда, и пораженная как бы на смерть, одна из голов зверя исцелела (XIII, V; 3, 6 и сл.), когда, значит, зверовидный антицерковный разум окончательно и всецело вышел из всякой зависимости от Христа и Его слова; это исполнилось не прежде XVII-го века. Итак, видно, еще около столетия остается этому зверю с его лжепророком или провозвестником – не Христу, в Его живом духе, служащей литературой, – губительно вредить христианские умы и души, если Господь ради избранных Своих, не сократить дней и лет властительного действуя отступнического зверя над недремлющими любви к истине Христовой. И действительно, не говорим уже о Западном христианском мире, ведущем дело мысли и жизни далеко не по Самому Христу, – в нашем Славяно-русском мире, самое обращение которого ко Христу в Апокалипсисе названо с великим назначением этому избранному роду проявить в себе Христову благодать *упасти вся языки жезлом железным* (см. Ап. 12:5), благодать, имеющую низложить и оных, воспроизведших в христианах идолопоклоннический дух, зверей – отступнического разума и его лжепророка (См. Ап. 19:20 сл. 15), – и здесь господствующее направление как веры, так и знания далеко еще не благо-

–544–

приятствует обессилению этих врагов зверовидных. Самое лучшее в господствующем у нас направлении веры выражается в желании и искании того, чтобы «жизненное начало – страх Божий поставить выше мысленных начал»¹⁹²²: а о том, что саму жизнь на начале страха Божия устроить невозможно без должного подчинения всего круга нашей жизни *владычественному в нашем духе уму* (как выражались св. Отцы древности христианской), об этом нет еще речи и помышления у большинства наших деятелей веры. Самое лучшее в современном у нас направлении знания – в стремлении к тому,

чтобы здание знания у нас утвердить на основаниях солидного латино-эллинского классицизма (не далекого, очевидно, от подобия барсу языческого эллинизма), а еще не по Христовой истине (увы, людьми знания не разумеемой еще в ее живом и свободном духе и всеобъемлемости). Худшее же в направлении у нас веры и знания разрешается в каком-то единодушном хулении самого принципа Христа – Агнца Божия – ревнителями и веры и знания (вспомните «Русское Слово», «Домашнюю Беседу»). Вдруг ли еще перейдет такое жалкое время, когда *ум, уже имать мудрость*, находится у нас явно в пленнической вавилонской среде (см. Ап.17:9)?! Но Господь, полагающий Свою славу наиболее в помиловании людей, а не в строгой точности исполнения Своих грозных приговоров, как знаем из кн. пророка Ионы, – ждет для помилования и ущедрения нашего только того, чтобы мы, подобно Ниневитянам, вразумились в Его истине и правде. И только в случае решительной неисправимости и нераскаянности, неминуемо и непреложно страшное осуждение людей, отвергших Христову истину и благодать, и за то по предуведению отверженных сим Агнцем Божиим уже тогда, когда полагались только основания сего мира.

От рассмотренного зрелища антихристианского преобладания, в мире христианском, – двух зверообразных врагов, – обратим испытательное внимание на последующее видение явлений, уже светоносных для веры и карательных для врагов (гл. 14): покажем общую связь этих явлений с предшествующим зрелищем, и потом будем рассматривать каждое из этих явлений в особенности.

–545–

Связь дальнейших явлений с предыдущим видением двух зверей, открывается из сличения видений между собой. Зрелище, двух зверей, изображаемое в 13-й гл. Апокалипсиса, относится к области *моря*, из которого один из них вышел, и *земли*, из которой вышел другой и на которой раскрывались действия их обоих (Ап.13:13 и 11). Но на этом зрелище не видно, что, во время преобладания зверей на земле, имело

происходить на небе или во внутренней и горней области благодатного Царства Христова.

Также в видении 13-й гл. показано, как растлительно для духа человеческого, как обширно и неограниченно имело быть преобладание известных двух зверей, – или зверообразного антихристианского разума и его провозвестника. Но что имел Промысл Божий противопоставлять гибельному оболъщению и преобладанию таких зверообразных врагов, чем остерегать людей от оболъщения, чем ободрять и утешать веру, «как отвергать и карать решительное упорство в отступлении от христианства, – ничего такого с обстоятельностью не раскрыто в видении 13-й главы. – Последующее (изображаемое в 14-й гл.) видение и восполняет этот недостаток. В сем видении показано, что происходит на Сионе Небесном (1–5), что из горней области неба открывается и разносится по земле для вразумления людей в истине (6–7), чем ободряется вера и карается упорное нечестие (8–13), как преграждается ужасное преспеяние погибельного оболъщения (14–20). Итак, связь между видениями 13-й и 14-й глав есть связь двух сторон одних и тех же времен в судьбах Церкви и мира. В продолжение тех же времен куда преобладание лжеименного разума и литературы вольнодумного просвещения Западного имело проявляться по предначертанию предыдущего видения (13-й гл.), – в продолжении тех же времен, с другой стороны, должны осуществляться и раскрываться светлые явления, названные в последующем видении (в 14-й гл.).

Будем теперь изъяснять каждое из сих явлений в особенности:

Первое явление такое: и *видем*, – говорить Иоанн Богослов, – *и се Агнец стоя на горе Сионстей, и с Ним сто*

–546–

и čtyредесять и čtyре тысящи, имуще имя Отца Его написано на челех своих. И слышах глас с небесе яко глас вод многих, и яко глас грома велика, и глас слышах гудец гудущих в гусли своя, и поющих яко песнь нову пред. Престолом и пред čtyри животными и старцы: и никтоже можаше навикнути песни, токмо сии сто и čtyредесять čtyре тысящи

искуплены от земли. Сии суть, иже с женами не осквернишася: зане девственницы суть: сии последуют Агнцу, аможе аще идет, сии суть куплена от людей первенцы Богу и Агнцу: и во устех их не обретется лесь: без порока бо суть пред престолом Божиим (1–5). При рассмотрении сего явления, как и дальнейших, будем следовать общему, принятому нами в изъяснении, правилу – от частных восходить к общему.

Виденная Тайнозрителем гора Сионская, на которой стоит Агнец с имеющими имя Отца Его написано на челех своих, есть без сомнения та самая духовно-благодатная Сионская гора, о которой говорит Апостол Павел в следующих словах: *приступимте к Сионстей горе и ко граду Бога живаго Иерусалиму небесному... и духом праведник совершенных, и к Ходатаю завета новаго Иисусу и крови кропления (Евр.12:22–24).* Это есть святая Христова Церковь, рассматриваемая с той горней своей стороны, что в ней пребывает Своей благодатью Агнец Божий – Господь Иисус, дающий истинно верующим в Него *власть чадом Божиими быти*, благодатно отображающими в себе Его Самого, а в Нем и совершенства Отца Небесного и духовно возвышающимися над мирским растлением к жительству небесному, перед престолом Самого Бога (ст. 4). Явление же Церкви под видом и с названием *горы Сиона*, в противоположность разливу звериного обольщения по всей земле, изображенного непосредственно выше сего, означает, что, сколь ни сильно и обширно имело быть царство боготворимого зверообразного разума и вольномысленного слова, святая Церковь должна была остаться превознесенной над земным зломудрием и непоколебимой во веки, *яко гора Сион* (по псаломскому слову), и не оскудевающей духовно-здравыми и благодатно-могущественными членами своими. Эти святые избранники находятся с Агнцем, как ведшиеся правым и человеколюбивым

–547–

Его духом или, как далее сказано, *следующие за Агнцем, аможе аще пойдет*. На их челе начертано имя Отца Небесного, потому что ум их, владычественный над всеми силами их души и всего существа, водружаясь во Христе – тихом свете Отца

Небесного, через это устремляется к Самому Отцу и светится Его сиянием по благодати Св. Духа.

Самое число находящихся с Агнцем – *сто и сорок четыре тысячи* весьма знаменательно. В VII-й главе изображено явление одного Ангела, восходящего от востока солнечного с печатью Бога живого, которой и запечатлены были на челех своих рабы Бога нашего числом *сто сорок четыре тысячи* от всякого колена сынов Израилевых (2–4). Очевидно, что это явление имеет соответствие и сходство со зрелищем также *ста сорок четырех тысяч*, имущих имя Отца Агнца на челех своих. Но мы при рассмотрении 7-й главы (ст. 4) видели, что *сто и сорок четыре тысячи* запечатленных означают остаток избранных и спасаемых из Израильского народа, наибольшей частью уже отверженного. Отсюда видно, во-первых, что во время преобладания зверообразного разума и слова, и в новом Израиле – в христианском мире – истинно спасаемых имел быть только *остаток*. И в самом деле, когда столь многие, как показано в предыдущей главе, или в образе мыслей или в правилах и образе внешней деятельности будут руководиться не Христовой благодатью и истиной, а самомнением и расчетами своего разума и правилами ложного, оправдывающего нехристианские идеи, греховные страсти и обычаи, образования; то это и составляет одну из главных причин, почему истинных христиан, истинных чад Отца Небесного останется из всего христианского мира не более того числа, сколько, при распространении христианства, из Израильского народа, отвергнутого благодатью за неверие, оставалось верующих и спасаемых; хотя и сего остатка не кланяющихся новому Ваалу будет *сто сорок четыре тысячи*. И, следовательно, нет места мысли об оскудении веры и Церкви и в столь темный период, господствующего в Христианском мире, отступничества от Христова духа, – как думают, например, наши раскольники. Но когда, тем не ме-

–548–

нее и новый Израиль представляет, по откровению Сердцеведца, избранных Божиих, или совершенно здравых и верных членов Христова тела Церкви, уже нисколько не более того, сколько, при первоначальном распространении христианства, дал ему избранных из себя древний Израиль, увлеченный от Христа, в своем большинстве, именно через мертвое и рабское направление своего иудейства, которым не только открывался удобный доступ к чадам Израиля – языческому духу (например, Саддукеев и Иродиан), но убивалась сила и спасительный дух самих Феократических учреждений, преданий и даже откровений подзаконных: то, во-вторых, эта самая цифра избранных из всего нового Израиля – 144000 – тождественная с числом останка избранных из Иудеев, в большинстве своем отпавших от Христа, вопиет христианам, даже православным, что, видно, многие и из них дали место у себя равно-иудейскому духу самой веры, обессиливающему христианские учреждения и истины, делающему саму ревность по вере жестокой и неразумной, и, таким образом, вызывающему и поддерживающему обольстительную силу духовного язычества, разлив которого изображен и нами уже рассмотрен в предыдущей главе (13-й). И это составляет другую, особенно глубокую, причину того, что избранных из самих христиан обретаются, увы, только остаток, равняющийся остатку спасенных из Иудеев, при отвержении неверного их большинства: это – духовное иудейство, вторгшееся в область христианства, т. е. такое направление христианства, которое обращает его только в букву, или форму бездушную и жесткую. И в самом деле, как не умалиться из прежней неисчислимости (см. 7:9), до ограниченного остатка числу избранных, находящихся с *Агнцем*, когда не только прямо отступающие от Христа идолопоклонники разума и страстей, но и отдаляющиеся от духа и настроения *Агнчей* любви, вземлющей на себя грехи заблуждающего мира, – находятся равно уже не с *Агнцем*? Как в последнее время мало таких христиан, которые на *челах своих*, этом органе или седалище владычественной силы нашего духа – ума, не только чужды были бы всякого отпечатка или оттенка неверующего Христу разума, но и светились бы именем Отца

Агнчего, простирающего милосердную любовь и на гибнущих в грехах и заблуждениях, – светлели бы живой и человеколюбивой христианской разумностью!

Глас с небесе, яко глас вод многих, и яко глас грома велика, и глас гудец гудящих в гусли своя, слышанный Тайнозрителем должно разуметь, конечно, в смысле духовном, как проходящий в небеса глас веры, упования и любви воспевающих и поющих в сердцах (а иногда вместе и в устах) своих Господеви. Такая чрезвычайная сила и торжественность гласа истинных верующих, яко гласа вод многих и яко гласа грома велика, и такая стройность и сладость оногo, как гласа играющих на гусях своих особенно знаменательны по противоположности хулам зверообразного разума и кличу поклонников его: кто подобен сему зверю, и кто может ратоваться с ним? Между тем как эти горделивые возгласы могли быть более или менее слышными во всяком колен и языцех и племенах, и достойно приступившие к Иерусалиму Небесному составляют только остаток из Нового Израиля – мира христианского: в благодатном небе Православной Церкви все же не чувствуется пустоты, лишения, недостатка способов и орудий благодати, – как клеветают на нее раскольники, а, напротив, с торжеством от полноты духовной раздается глас, яко глас вод многих, и яко глас грома велика и глас... гудящих в гусли своя и поющих...

И поющих яко песнь нову. В подлиннике «ᾠδοῦσιν» «и поют песнь как бы новую». Кто? Из связи речи видно, что это суть сто сорок четыре тысячи пребывающих с Агнцем на Сионской горе: ибо и выше и ниже речь идет собственно о них. Общее значение песни, ими воспеваемой, понятно уже из сделанного нами сейчас изъяснения *гласа с небеси*: это – песнь веры, любви и упования, воспеваемая избранными в сердцах своих Господу, – песнь духовного их совершенства, воспеваемая всей их жизнью. (Так в образе нашей речи выражение «спеть свою песню» употребляется в смысле всего дела жизни). – А что эта песнь называется *как бы новой*, это объясняется отчасти из связи речи, отчасти из употребления этого же названия в других

местах Св. Писания, отчасти из самого значения этого названная «новой песни». Так в связи речи ска-

—550—

зано, что этой песни никто не мог научиться кроме самих поющих ста сорока четырех тысяч избранных. Отсюда видно, что она названа «как бы новой» в отношении к своей необычности или малоизвестности; ибо кроме известного числа избранных никто не занимался по надлежащему Божественным, и потому никто не мог научиться духовным песнопениям, воспеваемым избранными в сердцах своих Господеви. В других местах Священного Писания называется *новой* песнь по превосходству торжественная, воспеваемая перед Богом по случаю новых или же чрезвычайных Его благодеяний. Так в 143-м псалме Давид воспекает *песнь нову* Богу, как *дающему спасение Своим царем*, и именно самого Давида *избавляющему от меча* (ст. ст. 9–10). Сообразим это с тем, в рассматриваемом видении, обстоятельством, что песнь *яко новая* воспевается во время чрезвычайного усиления зверообразных врагов, изображенного в предыдущей главе; и отсюда можем понять, что сто сорок четыре тысячи избранных славят Господа с сугубой, самой живой силой за великое чудо Его силы, премудрости и милости, сделавшей лютых и преобладающих врагов совершенно ничего не значащими для избранных. Наконец, когда песнь, воспеваемая истинными чадами духовно-благодатного Сиона, называется не просто новой, но только *яко* или «как бы» *новой*: то видно, что она по своему существу отнюдь не есть новая, но, будучи всегда свойственной истинному христианству, только некоторым образом видоизменилась как бы в своем выражении соответственно новым обстоятельствам и нуждам веры. Именно: такое духовное совершенство, чтобы с силой отражать всякое приращение противоцерковного и противохристианского духа времени и, однако, удержаться с *Агнцем*, в духе Его самопожертвования за самих заблуждающих, чтобы отдаляться и от лжеименного знания и, однако, иметь *чело*, светящееся живой и человеколюбивой разумностью и любознательностью, внимающего всеобъемлющему Духу Всевышнего *Отца*, чтобы

мыслью и жизнью выдерживать, против духовного язычества, каждую иоту и черту православья, но, вопреки духовному иудейству, выдерживать это в самой силе и духе, разумно усвояемых и проводимых во

–551–

все жизненное и мыслимое, – это составляет духовную песнь, действительно, с новым своеобразным выражением...

Песнь «как бы новая» воспевается *перед Престолом и перед четырьмя животными и старцы*. Каждое из сих понятий уже было раскрыто прежде (см. 4 гл.) в своем значении. *Престол* – это есть удободоступный для истинной веры престол благодати или любви Божией, открывшей во Христе все спасительные свои сокровища и блага в силе и дарованиях Св. Духа. *Четыре животныя* представляют открытый в Четвероевангелии Серафимо-херувимский дух созерцания событий, дел и учения лично самого Христа-Богочеловека. *Старцы* – это все священные новозаветные книги, взятые не просто в своем письмени (ибо Новый Завет тем и отличается от Ветхого, что есть Завет не *письмени*, но *Духа* благодати, начерпывающего слово Божие в самых сердцах), а в благодатном духе и силе своей, отпечатлевающихся в верующих душах или *на скрижалях сердца плотяных*, при тайноводственном служении священства, и неизменно переходящих путем живого предания из рода в род. Итак значение воспевания *перед Престолом и перед четырьмя животными и старцами* таково: «избранные Божии на Сионе Православной Церкви поют Богу чудную своеобразную песнь духовного своего совершенства, – с сыновней свободой приступая к престолу Благодати для принятия благовременной помощи из сокровищ Божией во Христе любви, проникая Серафимо-херувимским созерцанием к неисследимой тайне Боговочеловечения, хождения Самого Бога в плоти на земле, Божественных Его дел и обстоятельств, гонения на Него от человеческой злобы, смерти Его за грешных и воскресения и превознесения Его Богочеловечества, – исполняясь и водясь духом истины Христовой, как она открыта в Новом Завете, неизменно переходящем из рода в род не просто в письмени

известных св. книг, но через раскрытие самой их силы в верующих сердцах и душах, при служении тому благодатного священства». Вообще сказать: сто сорок четыре тысячи Сионян в самом действии являют то, что заповедал Апостол Павел: *слово Христово да вселяется в вас богато, во всякой премудрости учаще и вра-*

–552–

зумляюще себе самех, во псалмех и пениих и песмех духовных, во благодати ноюще в сердцах ваших Господеви (Кол.3:16).

И никтоже можаше навикнути песни, токмо сии сто сорок четыре тысящи искуплени от земли. И в самом деле, кому кроме них самих понимать и перенимать небесную песнь духовного их совершенства? Одни увлекаются духом язычества, – кланяясь зверообразному разуму *глаголюще: кто подобен зверю?»* и кто может *ратоватися с ним?* как сказано выше (13:3–4); другие же спотыкаются или впадают в некоторый род духовного иудейства, в пристрастие, главным образом, к букве и внешним формам веры, но не имеют великодушия и твердости веры решительно предаться Христову духу правому, человеколюбивому, всеобъемлющему, и потому также не могут возвышаться до духовного благодатного состояния этого избранного останка Нового Израиля, *ста и четыредесяти и четырёх тысящ* истинных чад горнего Сиона. Одни прямо отступают от Агнца, другие не хотят входить, с этими избранными, в дух Агнчей любви и к заблуждающим. Впрочем название избранного останка *искупленными от земли* и далее (ст. 4) *первенцами* показывает, что не ими одними ограничивался состав Православной Церкви, а только они одни были истинными ее чадами, истинными и совершенными христианами, подобно как в Ветхом Завете первенцы, искупленные – как особенная собственность Божья, – не составляли всего народа Израильского, а были только святыми Богу. Само собой разумеется, что это замечание сделано не в оправдание мнимых или упорно нерадивых христиан.

Сии суть, иже с женами не осквернишася. Таковы, собственно, *девственники*, как и присовокуплено за сим: *зане*

девственницы суть. Впрочем так как *честен брак и ложе* законного супружества *не скверно*, по слову Божию: то понятно, что под неосквернившимися с женами девственниками разумеются не только проводящие ради Христа девственную жизнь в особенно тесном смысле слова, но и такие избранные Божии, которые и после супружества и даже в супружестве уцеломудрились в душе до совершенной чистоты и святости.

—553—

Сии последуют Агнцу, аможе аще пойдет. В этом и состоит дух истинного христианства, чтобы управляться не своими мыслями и своеволием, но Христовой истинной и благодатью, чтобы следовать Христову примеру и влечению Христова духа, всеправого и человеколюбивого до самопожертвования за грешных и заблуждающих людей. В особенности слова об Агнце; *аможе аще пойдет*, показывают, что Христос, слышимо или ощутительно для истинной веры и чистоты духовной, многообразно видоизменяет благодатные свои пути ко спасению людей; и верные и послушные Ему души всегда идут по Его путям, как бы иногда странными ни казались слепому и нечестивому миру эти духовно благодатные пути Христовы для спасения грешных людей, за которых Он умер.

Сии суть куплена от людей первенцы Богу и Агнцу: первородные сыны Ветхого Израиля были святы Богу и искупались жертвами, во образ Святого Святых, *перворожденного всея твари* и Первородного из мертвых, Агнца Божия Христа. Сообразующиеся и сообщающиеся Единородному благодатью Святого Духа через истинную веру, чада Нового Сиона оказываются через это духовными первенцами Нового Израиля, поистине усвояющими себе благодать искупления, совершенного Христом, входящими в дух искупительного самопожертвования Его за мир, и составляющими поэтому истинную и драгоценную собственность Божию, приобретенную человеколюбием Исккупителя.

И во устех их не обретется лесть, или лукавство, как и в Первообразе и Освятител их Христе.

Без порока бо суть перед Престолом Божиим, как совершенные праведники, открытым лицом взирающие верой, или лучше созерцательной любовью, на благодать и славу Божию во Христе, в тойже образ образуясь, восходя от славы в славу, якоже от Господня Духа (2Кор.3:18).

Итак, общее значение первого явления есть следующее. – «Сколь ни обширно будет в мире христианском обольщение от лжеименного разума и знания, воспроизводящее духовно древнее преобладание язычества над миром; однако, как в Израиле во времена Илии пророка, в темное время

–554–

преобладания сих врагов никак не оскудеет на Сионе Православной Церкви останок (достаточно наполняющий ее) таких святых Божиих, которые, в обличение и вразумление поклонников разума, сияют прямо противоположными их свойствам совершенствами. Поклонники разума следуют зверскому направлению: Сионяне Православной Церкви всегда находятся с Агнцем Божиим Богочеловеком, собой пожертвовавшим за людей. В образе зверя лжеименного разума видна обольстительность барса у стоящих на Сионстей горе не обретется лесть. У зверя: а ноги яко медведя: а эти избранные девственницы суть. У зверовидного врага уста яко Львовы, а эти последуют кроткому человеколюбивому Агнцу, куда Он ни пойдет. Последователи самообоготворенного разума заклеяены, на челах или на десницах своих, начертанием этого зверя, а избранные Божии запечатлены на челах своих именем Отца Небесного. Те в гордыни обоготворенного разума кричать: *кто подобен сему зверю. – кто может ратоватися с ним?* А истинные чада Православного Сиона, вразумляясь и животворясь словом Христовой истины и благодати, всегда духом своим предстоят престолу Благодати, *воспевающе и пающе в сердцах своих Господеви*. Но, с другой стороны, число избранных нового всемирного Израиля, действительно, оскудело до того, что равняется лишь остатку избранных верующих Христу из ветхого Израиля, в большинстве воспротивившегося Евангелию. До такой мертвости изветшавшего иудейства имело упасть во многих самое

христианство! Против этого, однако, устоит остаток избранных на благодатном Сионе, держась духа Агнца Божия – Христа и оберегаясь от умственной косности живой мыслью о Небесному всеобъемлющем Отце и, таким образом, воспевая свою как бы новую духовную песнь совершенства и чистоты, направленную против духовного и язычества, и иудейства, но за то и никем не перенимаемую, кроме самих этих избранных». Что, действительно, в период преобладания отступнической веры в разум и вообще отпадения в образе мыслей или дел от Христова духа и истины, истинно спасаемых обретается только остаток, вот знаменательное свидетельство о сем блаженной памяти Платона Митрополита Московского: «вера очень ослабела, со-

–555–

стоит она или в невежестве, или в суеверии, или в неверии. А прямых и просвещенных христиан Един Бог ведает, коликое число! (из его автобиографии в рукописи). Еще один из избранных Божиих сравнивал число спасаемых с остатком таких людей, которые из чрезвычайного многолюдства, например, в торжественных процессиях, принуждены бывают возвратиться в дома свои по случайному, например, забвению чего-либо нужного. Но что тем не менее и в таких духовно темных веках, каковы XVII и особенно XVIII, не оскудевал в Сионе Православной Церкви остаток совершенных праведников и именно провождающих духовно-девственную жизнь, это доказывается процветанием и в сие время монашества на Афоне, и особенно в XVIII веке, подвижничеством таких избранных, каков был, с тысячами своих верных учеников, Паисий Величковский, и прославленной святостью святителей Иннокентия Иркутского, Димитрия Ростовского, Митрофана Воронежского, Тихона Задонского. Своеобразие духовной «песни» веры и правды, оказавшаяся особенно в это время, видна из того, что напр. св. Митрофан помогал своей казной Петру Великому строить корабли, не терпя однако у него же языческих статуй, и св. Димитрий не усомнился применить к державе того же Государя известных Серафимо-херувимских животных – льва, тельца, человека,

орла, разумея, конечно, в православной державе действующие силы вседержавной благодати Христовой¹⁹²³, а св. Тихон вообще сокровище духовное собирал от мира¹⁹²⁴. Торжественные звуки такой песни святых слышатся доныне в отечественном православно-церковном Богослужении; именно в церковному благодарении за победы над Шведами созерцается в этом низложении враждебных сил Запада торжество благодатно светящегося Нового Иерусалима¹⁹²⁵. Как подобной, «как бы новой песни» мало навывают у нас, открывается особенно из того, что и доныне еще, кто ревнует о духовном, боль-

—556—

шей частью пренебрегает и даже только осуждает земное и мирское, а занимающиеся этим последним небрегут и совсем бросают духовное...

Перейдем к рассмотрению другого явления, противоположаемого усилению губительного обольщения в мире христианском.

И видех иного Ангела паряща посреде небесе, имущаго Евангелие вечно благовестити живущим на земли и всякому племени и языку и колену и людем, глаголюща гласом великим: убойтесь Бога и дадите Ему славу, яко прииде час суда Его: и поклонитесь Сотворшему небо и землю и море и источники водныя (ст. ст. 6–7).

И видех иного Ангела. Но выше Иоанн видел не Ангела, в смысле обыкновенном, а Самого Агнца Божия Христа с Своими избранными. Когда же тем не менее, не указав выше ни на какого Ангела, а только на Агнца, Тайнозритель сейчас же затем говорит об *ином Ангеле*, то видно, что и выше Иоанн Богослов созерцал Агнца, как *Ангела лица Божия, Ангела совета* в недрах Предвечного Божества, давая нам через это разуместь, что Хранитель и Вождь Сиона Православной Церкви есть лично Сам Господь, всем Сам распоряжающийся здесь Своей благодатью. Теперь же он видит еще *инаго* Вышнего распорядителя или деятеля в христианстве: *и видех иного Ангела*. Кто этот Ангел? Из того, что этот Ангел считается далее уже не с Агнцем, а с являющимися за ним Ангелами

другим и третьим (ст. ст. 8 и 9), видно, что этот *иный Ангел* принадлежит к созданным и служебным духам. А из-за того, что он назван здесь (6 ст.) *иным* в сравнении с Агнцем-Христом, видно, что он представляет собой *инаго* Высочайшего провозвестника и посланника, действуя Его силой и дарами. Таков собственно есть Дух Святой, по слову Самого Христа: *и инаго Утешителя даст вам*. И нет ничего странного в том, что созданный Ангел созерцаем был, как представитель или точнее проявитель Бога Святого Духа: потому что еще в Ветхом Завете и именно в Богоявлении Мамврийском из трех Лиц Богоявления, двое посылаемые от первого, каковы в Пресвятой Троице суть едиnorodный Сын и Святой Дух, названы также Ангелами (Быт.19:1–13 сл. 18:1–2).

–557–

Столь высокознаменательного Ангела Иоанн видел *парящим посреде небесе* (*ἐν μεσοουρανῇματι*) и *имущим Евангелие вечно благовестити живущим на земли и всякому племени и языку и колену и людям*. Отсюда в дополнение к предыдущему открывается, что этот Ангел есть служитель и распорядитель благовестия христианского, действующий силой и дарами Святого Духа, возбуждающий и укрепляющий земных служителей Слова через влияние или как бы навешение на них Духа истины. Он *парит посреде небес*, конечно духовных: ибо Утешитель Дух истины, действующий через сего Ангела, есть *Царь Небесный*, как поется в церковной песни, или верховный Властитель над самыми сердцами всех возвышающихся к небесному жительству, каковы суть не только избранные в Православной Церкви, но и остаток ее семени в неправославных христианских обществах. И действительно, Ангел вечного Евангелия имеет своим назначением *благовестити оное живущим на земли и всякому племени, и языку, и колену и людям*. Это значит, что этот бесплотный Духоносный служитель Евангелия простирает свет Евангелия от неба Церкви и веры до земли гражданства или всего политического мира. Таким образом, в то время, как зверообразному разуму дана *бышь область на всяком колене (людей) и на языцех и племенах, и поклонятся ему еси*

живущий на земли (13:7–8), – со своей стороны, бесплотный служитель Евангелия силой Святого Духа (при посредстве, разумеется, благопотребных на то орудий из людей) должен был столько усилить и распространить способы благовестия христианского, чтобы могли оное слышать, если захотели бы, также все живущий на земли, и всякое племя и язык и колено.

Ангел благовестия, виденный Иоанном, *глаголал гласом великим; убойтесь Бога, и дадите Ему славу, яко прииде (ἥλθεν) час суда Его; и поклонитесь Сотворшему небо и землю и море и источники водныя.* Все частные здесь понятия или ясны сами по себе или изъяснены нами в предыдущих исследованиях. Общий смысл выходит следующий: во время усиления суемудрия или вообще отступничества многих христиан от духа Христова, проповедь Евангельская, по служебному распоряжению особенного Ангела, имела быть

–558–

Духом Святым направлена к возбуждению страха Божия и вообще благоговейной веры в истинного Бога, каков Един Христианский, – внушать трепет Его суда, неминуемо постигающего нечестие, – убеждать, что все и в мире видимом, и в изображаемом оным (по Апокалипсическому воззрению на предметы видимой природы) мире нравственном зависит от Единого творческого начала – Христа Бога, что Он есть Всевластный Устроитель и Неба – Церкви со всеми способами истинного просвещения, и земли – гражданских порядков, и моря – событий и видоизменений волнующегося мира и жизни, и водных источников всего ободряющего и освежающего жизнь человеческую. (Ибо таково значение каждого из сих частных понятий – неба, земли и проч., как выше уже были случаи для нас видеть это). – Все это и требовалось раскрывать в Евангельской проповеди против обольщения зверообразного разума и мнимой образованности, полагающей звериный отпечаток на каждом, кто бы хотя сколько-нибудь коснулся оной.

Общий смысл всего изъясненного явления утверждается для нас через само уже исполнение этого пророческого видения.

С усилением веры в человеческий разум и распространением антихристианской образованности, действительно усилились и распространились в Православной Церкви способы Евангельской проповеди через само образование служителей и пастырей Церкви. Ибо хотя бы случалось, что православный проповедник Христовой истины был сам нечист и потому проповедовал *не чисте*, не от чистого сердца; тем не менее взятое из слова Божия учение в устах его: *убойтесь Бога, дадите Ему славу*, вспомните всегда готовый час суда *Его*, *поклонитесь* Христу Богу, Основанию и Началу всего сущего, истинного, доброго и прекрасного и т. п. – есть для веры, взирающей не на сосуд, а на существо Христовой истины и благодати, слово Ангела Духоносного или слово Самого Духа Божия, глаголющего устами Ангельскими, гласом великим против современной лести отступнического разума или только мертвого, ложного христианства. Не говорим уже о достойных и Богопросвещенных, по чистоте духовной, служителях Слова и пастырях Церкви, в которых, можно сказать, как бы видим

–559–

становится парящий горе Ангел-благовестник, и в учении которых так ощутительно помазание Св. Духа: таковы, например, отечественные святые учителя наши – святители Димитрий и Тихон. Но и вне внешних пределов Православной Церкви, на самом Западе к тому самому времени, когда уже готово было суемудрие разрешиться самыми адскими хулами и самым безбожным нечестием, и притом особенно в той самой стране, которая начинала уже господствовать над миром в отношении к духу неверия и наружного блеска образованности, небесный Ангел, повсюду озирающий и направляющий к свету Христову все сколько-нибудь возвышающееся над земным или мирским растлением, воздвиг силой Духа истины таких, неоспоримо велегласных, проповедников Евангелия, каковы Боссюет, Бурдалу, Массильон, Фенелон и другие. Направление их проповеди, соответственное нуждам времени, действительно таково, какое предугазано в глаголах Ангела *парящего посреде небе се*. Проповедь их, как бы по нарочитому снисхождению

этого Ангела к приемлемости Запада – украшенная блеском просвещения и провозглашаемая часто перед царями и их двором и притом на языке, начинавшем господствовать в образованном мире, – разносилась удобно по всему Западу и миру. Конечно, совсем иной вопрос о плодах этой проповеди вью стремящихся к суемудрию народах. По мере сближения Европы с новооткрытым Светом и с умножением колоний, в старом и новом Свет евангелие проникало и в самые дальние страны, к неизвестным дотоле народам и племенам. Конечно, оно проповедовалось по большей части или папистами, или реформатами в более или менее извращаемом неправославием смысле, но существо Евангелия, благовестуемого таким образом, тем не менее оставалось *вечным*, непреложным, находясь в руках особого, парящего посреде небесе Ангела. Самое образование Запада Ангел вечного Евангелия подчинял целям и делу своего служения; ибо при способах образования, переводили Священное Писание на языки разных народов, для распространения слова Божия во всяком племени и языке и колен. Сверх того в прошедшем веке и еще ранее его стал появляться на Западе особенный род благочестивых творений, направленных

–560–

против усиливавшегося нечестия, проникнутых духом покаяния и страха Божия, и особенно грозящих живым предчувствием очистительного суда Божия, хотя по месту своего происхождения и не чуждых более или менее того или другого заблуждения против православия; таковы, например, сочинения когда-то появлявшиеся и у нас в переводе. «Таинство Креста», сочинения госпожи Гион и других. Таким образом против обольщения отступничества, распространявшегося всюду, по распоряжению Ангела благовестия, внушаемо было также всюду, чтобы не кланялись самообожженному лживому разуму, чтобы Самого Бога Христа боялись и чтили, иначе грозный суд за отступничество готов.

Третье явление ко благу веры и Церкви: *и ин Ангел в след иде, глаголя: паде, паде Вавилон град великий: зане от вина ярости любодеяния своего напои вся языки* (ст. 8).

Прежде всего мы должны здесь заметить, что этот Ангел появился уже в *след* предшествующего, или после того, как открылись действия и распоряжения Ангела, *имуща Евангелие вечное*: равно и далее является Ангел также в *след* идущий за своими предшественником. Это показывает последовательность или преемственность означаемых сими таинственными явлениями событий. Совсем не таково пребывание Агнца на Сионе с Своими избранными и благовестие *вечнаго Евангелия* по распоряжению парящего посреде небесе Ангела! То и другое противопоставляется выше изображенному господству зверообразных врагов без указания на свое взаимное преемство, и, следовательно, то и другое должны продолжаться через все время продолжения господства лжеименного разума и знания, между тем как дальнейшие явления разных судеб будут сменяться одно другим.

Ангел в след иде, глаголя: паде паде Вавилон град великий. Эти самые слова: *паде паде Вавилон великий*, с присоединением на это одной и той же причины: *зане от вина ярости любоддеяния своего напои вся языки*, ниже через три главы возглашается снова также Ангелом (13:1–2). Это горнее повторение одного и того же приговора о падении Вавилона весьма знаменательно. По отношению к месту, стоящему ниже через три главы, такое повторение показывает, что падение Вавилона, провозглашаемое там снова

(Продолжение следует)

Июнь

Соловьев С.М. Святая Русь: стихотворение //
Богословский вестник 1915. Т. 2. № 6. С. 217–219 (1-я
пагин.)

–217–

Святая Русь

Святая Русь, тебя во время оно,
Призвал Христос – возлюбленную дочь.
И озарили молнии Афона
Язычества коснеющую ночь.

И греческие таинства святы
Принес к родным Днепровским берегам.
Антоний дивный. Главы золотые
Покрыли Русь, на страх ее врагам.

И процвела Печерская обитель,
И как прекрасен был ее расцвет!
Из тьмы пещер понес пустынножитель
Во все концы евангелия свет.

Когда ж была разрушена монголом
Владиминова Киева краса,
Святая Русь, ты выбрала престолом
Неведомые севера леса.

Средь чащ глухих, знакомых лишь медведю,
Убогий храм главу свою вознес.
И огласился колокольной медью
Покой глубокий сосен и берез.

И Сергей, муж, кому не будет равных,
С природою вступив в суровый спор,
Подъем труды: в удолиях дубравных
Не уставал греметь его топор.

–218–

И скит его процвел, как утро мая.
Святой чернец, родной жалея край,
Благословил на гордого Мамаю
Полки Москвы, и был сражен Мамай.

И кроткому отшельнику в награду,
Когда полночная лежала тьма,
В лучах, за монастырскую ограду,
Явилась Матерь Божия сама.

И, стае птиц бесчисленных подобный,
Детей духовных Сергиевых рой
Потек везде. И Савва преподобный,
Над дикой Сторожевскою горой

Воздвигнул храм среди лугов медвяных.
Внизу лазурная Москва-река
Струила волны в берегах песчаных;
Как фимиам, курились облака.

Здесь годы плакал схимник умиленный...
Воздвигнул храм Пречистой Рождества,
Он сна не знал в пещере сокровенной,
Где мох чернел, и дикая трава

С цветами разрасталась на свободе.
И ныне та хранит московский край.
Молвой чудес, прославленной в народе
Моих холмов Звенигородских рай.

Прошли века, и как осталось мало
Красы церковной на Руси родной!
Но Матерь Божия не забывала
Своей страны, как дочери больной.

И Серафим, Пречистою избранный,

Готовя Русь к последним временам,
Обвел чертой приют от бури бранной
Христовой церкви избранным сынам.

—219—

В таинственном безмолвии Сарова
Окрепла Русь на брань последних лет,
И ныне ждет Саровская дуброва
Игуменью, одеянную в свет.

И в наши дни, когда везде уныло,
Когда весь край наш кровью обагрён,
И черная антихристова сила
Родную Русь теснит со всех сторон;

Когда, нигде спасения не чаяв,
Мы были только верою тверды,
Восстала Русь, и отразил Почаев
Австрийские кичливые орды.

И от Ее нагорного престола,
Перед Ее сияющей стопой,
Германцев рать, как древле рать монгола,
Бежала вспять смятенною толпой.
Сергей Соловьев

Протасов Н.Д. Греческое монашество в южной Италии // Богословский вестник 1915. Т. 2. № 6. С. 220–265 (1-я пагин.). (Окончание) ¹⁹²⁶

–220–

Нормандская эпоха (XI сл. вв.)

Естественным следствием церковной реформы, начатой папой Николаем II в отношении южно-итальянского клира, было постепенное подчинение римской курии также монастырей, разбросанных по всей южной Италии. Как мы видели выше, Монте-Кассинский монастырь получил, в лице своего аббата, исключительные права надзора за латинскими монастырями, находившимися в окрестностях. Правда, эта привилегия была в своем роде компенсацией за лишение Монте-Кассинского монастыря автономных прав, так как с этого времени его аббаты назначались Римом из среды, чаще, кардиналов, которые, конечно, служили лучшим средством для Рима проводить свое влияние в жизнь и практику монашеских общин Италии.

Ту же судьбу должны были испытать и греческие монастыри, потерявшие свою административную связь с константинопольским патриархом.

С XI века римские епископы приобретают большой авторитет. Исходя из своих церковных полномочий и опираясь на уважение к кафедре св. Петра, они не останавливались даже перед выпадами по адресу норманнов, способствовавших прямыми мерами к укреплению внешнего положения пап. Особенно характерным, в данном случае, служит постановление римского собора 7 марта 1080 года, при папе Григории VII, угрожающее норманнам церковным отлучением, если они посягнут на земельные

–221–

собственности римской Церкви.¹⁹²⁷ Достаточно несколько вдуматься в это постановление, чтобы видеть, какое серьезное оружие давало оно в руки римской курии. Оно отчасти исправляло, так сказать, ошибку ранних понтифексов,

признавшими права норманнов на южно-итальянские области поднесением Роберту Гискарду титула дуки Апулии, Калабрии и Сицилии. Это было нужно для гарантирования политической самостоятельности возникавшей Церковной области. Однако, эта самостоятельность нуждалась в некоторых реальных данных, чтобы обстоятельства не обратили ее в простое бумажное условие. Лучшими из такими данных были, конечно, *земельно-имущественный ценз*, который давал бы возможность вполне осуществлять свою власть. Без этого последнего ни одна церковь, ни один монастырь не были гарантированы от прямого вмешательства и даже секвестра со стороны могущественных пришельцев, которые могли, из политических расчетов, признать права Восточной Церкви на епископии и монастыри южной Италии. Фактически это было вполне правдоподобно. Помимо симпатий местного населения, в массе греческого, которое естественно было всегда близко к Византии, в Калабрии и Сицилии вплоть до XIV века существовало греческое богослужение, греческие клирики и греческие монахи устава св. Василия Великого. Благодаря изданным Геом некоторым документам из Ватиканского архива, можно приблизительно точно установить даже численное превосходство греческих клириков, сравнительно с латинскими. Так, напр., по этим документам, которые, как заявляешь Гей, не могут дать *полного* перечня греческих клириков и монахов Калабрии и Апулии XIV века, в *Реджо* было 29 клириков латинскими и 37 греческими. В существовавших там же 10 греческих монастырях мужских и 3 женских, которые следовали уставу св. Василия Великого, игумены носили греческие имена: Антоний, Варсанофий, Варфоломей, Иоахим, Филофей и пр., Епифрония, Марта. В диоцезе *Гераче* в это же время было 11 греческих монасты-

–222–

рей, в Катанцаро – 29 клириков греческих и 11 латинских, монастыри греческие упоминаются в количестве 2 с *архимандритами*. В диоцезе *Никастро* упоминаются 4 монастыря мужских и 1 женский; в диоцезе *Сквилляче* – 16 клириков греческих, 5 мужских монастырей. Подобные

монастыри были разбросаны также в областях: *Котрона*, *Санта-Северина*, *Риццито*, *Белькастро*, *Козенца*, *Мартирано*, *Кассано*, *Сан-Марко*, *Бизиньяно*, *Тропеа* и *Оппидо*. Из апулийских областей Гей указывает 7 «протопап» с подчиненными им клириками в диоцезе *Отранто* и 10 «протопап» диоцеза *Нардо*; группы греческих клириков и монастыри устава св. Василия Великого встречаются также в областях епископских городов *Лечче*, *Удженто*, *Кастро* и *Тарента*. Как замечено выше, изданные Геом документы не могут претендовать на полное перечисление греческих клириков и монастырей Калабрии и Апулии: они представляют собою простые записи лиц, уплативших римской курии определенные налоги за период с 1326 по 1328 гг. и за 1373 г.¹⁹²⁸ Понятно само собою, что этот налог уплачивали более значительные церковные и монастырские организации; поэтому, есть полная возможность предполагать существование в то же время многих групп греческих клириков и монахов, которые не вошли в эти платежные списки за отсутствием соответствующего ценза.

Однако, и такая краткая запись позволяет видеть, что на всем протяжении южной Италии греческий церковный и монашеский элемент были очень распространены в конце XIV века. Уже отсюда должно заключить, что в начале нормандской эпохи (с XI в.) они были значительно экстенсивнее, и с ним должны были так или иначе считаться римские руководители церковной политики Италии, так как было хорошо известно, что этот элемент пользовался большим влиянием на местное население. Спасение Рима за потерю своей самостоятельности в данном случае было вполне логично, так как известно, что нормандские гер-

—223—

цоги протезировали греческим монахам в целях склонения симпатий населения южной Италии на свою сторону.¹⁹²⁹ С собора 1080 г. римская курия могла быть спокойнее, потому что достаточно было Риму объявить собственностью папского престола тот или другой монастырь, или церковь, чтобы обеспечить свое право вмешательства в сферу отношений этих последних. С этого времени папа мог свободно объявить своей

собственностью любой греческий монастырь в южной Италии, принадлежавшей константинопольскому патриархату, и подчинить его латинской юрисдикции, изменив самый строй его жизни.

Папа Пасхалис II пошел немного далее и, хотя косвенно, подкрепил меру Григория VII, обязав в феврале 1111 года норманнов и лонгобардов служить римской курии.¹⁹³⁰

Таким образом, в начале XII века было обеспечено свободное вмешательство римских епископов в церковные отношения южной Италии: преемники византийского императора по управлению южно-итальянскими провинциями были на стороне Рима и предоставили ему церковные дела этих последних. Итак, постепенная латинизация южно- итальянских греческих монастырей была, так сказать, оформлена некоторым соглашением между папами и нормандскими правителями.

В первую очередь реформа должна была коснуться греческих монастырей в Церковной области.

Так, интересна судьба монастыря св. *Власия* в Риме на месте теперешней *Villa Giulia*. Время основания его точно неизвестно, можно предполагать, что он возник в иконоборческую эпоху, как большинство греческих монастырей Рима. При папе Александре II в 1072 году он был реставрирован, как это доказывает одна надпись, сохранившаяся в церкви¹⁹³¹; 6 февраля 1094 года папа Урбан II согласился на пожертвование монастырю, очевидно, земли

–224–

герцогиней Матильдой.¹⁹³² В 1126 году, 28 марта, папа Гонорий II признает его подчиненным себе, утверждает за ним все привилегии и земельные владения, назначает ему определенную годовую субсидию.¹⁹³³ Папа Иннокентий II в 1137 году, 29 ноября, присоединяет к нему небольшое латинское монашеское братство¹⁹³⁴, а в 1140 году дважды утверждает его имущественные права.¹⁹³⁵ В 1197 году папа Целестин III вводит в этом монастыре св. Власия латинское богослужение.¹⁹³⁶ Таким образом, к началу XIII века этот греческий монастырь должен был почти совершенно потерять

свою первоначальную физиономию, превратившись в латинское монашеское общежитие.

Той же участи подвергся греческий монастырь, основанный св. Нилом Россанским в *Тускулануме*, на месте бывшего здесь монастыря св. Агафии греческих подвижников. В первое время с Нилом подвизалось только 60 иноков, но слава об этом монашеском общежитии привлекла сюда многих, и уже после кончины его основателя образуется большой греческий монастырь, известный в настоящее время под именем *Криптоферратского* греко-униатского (в 4-х милях от Фраскати).¹⁹³⁷

При папе Бенедикте IX (1033–1044 гг.) игумен этого монастыря Варфоломей, четвертый после св. Нила, находился в сношениях с римскими епископами, однако в соответствующих документах нет никаких указаний на прямое подчинение Крипто-Ферратского монастыря римской

–225–

курии. Сношения эти ограничивались чисто *моральными* областями. Так, напр., папа Бенедикт IX однажды обращался к св. Варфоломею, который был тогда известен святостью своей жизни, за облегчением своей совести после одного тяжкого проступка.¹⁹³⁸ В XII веке, при папе Каликсте II (1119–1124), монастырь св. Нила был подчинен надзору и юрисдикции римского епископа; характерно, в данном случае, что в соответствующем документе, изданном П. Батиффолем, особенно подчеркнуто, что ни один епископ не имеет права, без специального разрешения Рима, вмешиваться в дела Крипто-Ферратского монастыря.¹⁹³⁹ И, действительно, папа Евгений III в своей булле от 1150 г. 5 февр., данной по поводу некоторых притязаний епископа *Фраскати* Емара, подтверждает прямую зависимость монастыря от римского епископа и незаконность требований Емара.¹⁹⁴⁰

Церковно-монастырская реформа пап XI и сл. веков не так сильно давала себя чувствовать в средней Италии и, в частности, в самой Церковной области, как в южно-итальянских областях, бывших византийских владениях. На севере и в области непосредственных полномочий римской курии, вообще

говоря, было мало греческих монастырей. Здесь не было для них подходящей обстановки, и, если они основывались здесь, то этим были обязаны известным политическим расчетам пап и наличных пришлых правителей. Греческие монастыри были здесь случайным явлением, которое не могло иметь самого главного корня – симпатий окружающего населения, искони латинского и составлявшего паству Рима. Этим, несомненно, и объясняется, что подобные греческие организации на севере и в центре Италии оказались зафиксированными в папских хрониках и подобных документах нормандской эпохи. Как явление исключительное, особенно после раз-

–226–

рыва Западной Церкви с Восточной, они останавливали на себе внимание хронистов, и, поэтому, сравнительно нетрудно восстановить общую картину их постепенного умирания в нормандскую эпоху. Иначе обстоит дело с греческими монастырями южно-итальянскими. Этих последних было очень много, особенно в иконоборческую эпоху, когда, по замечанию одного историка, южная Италия представляла собою как бы один сплошной монастырь. Наряду с богатыми *лаврами*, владевшими большими земельными собственностями, имевшими по несколько храмов и монастырских корпусов, в массе – большинство греческих монастырей там представлялось в виде небольших скитов, разбросанных по горам, лесам, долинам высохших рек и т.д. Будучи лишены необходимых средств, они очень часто довольствовались естественными пещерами для устройства в них храмов, келлий. До сих пор еще время не разрушило окончательно остатков этих монашеских общежитий, и на всем протяжении современных Апулии, Базиликаты, Калабрии и Сицилии часто встречаются пещеры, отмеченные следами литургического и житейского монашеского обихода, известные по местам у населения под именем «лавр». Эти греческие монастыри здесь были рядовым явлением, которое могло останавливать на себе внимание хронистов только в случаях экстраординарных, когда в чем-нибудь сказывалось их влияние. Кроме того, нужно иметь в виду, что большинство их представлялось без *истории* в

собственном смысле, так как возникало в какой-нибудь необитаемой, дикой местности по почину двух-трех подвижников, чаще спасавшихся от гонений иконоборцев, от преследований мусульман и пр. Эти беженцы наскоро устраивали общежитие, храм в первой пещере и т.д. Монастырь разрастался, начинал привлекать к себе сторонников отшельнической жизни. Однако, новое нашествие врагов заставляло покидать этот приют и переходить на новое место. Связь с оставленным скитом порывалась совершенно. Конечно, бывали случаи, что покинутое убежище открывали новые пришельцы, реставрировавшие остатки келлий, храм и пр. Жизнь вновь закипала на этом месте. Само собою понятно, что при таких условиях история того или другого монастыря подобного

–227–

типа могла быть только *условной*, которая и ускользала от современных хронистов.

Все это в достаточной мере объясняет, насколько нелегко восстановит историю падения греческих монастырей южной Италии в нормандскую эпоху даже в общих чертах. Приходится довольствоваться лишь эскизными чертами, случайными замечаниями в житийном материале и т.п.

Выше было указано, что в нормандскую эпоху римской курии приходилось считаться довольно серьезно с симпатиями нормандских герцогов к греческому населению южно-итальянских областей. Наиболее реально выливались эти симпатии в благоволении к греческому монашеству. Это последнее было, очевидно, очень влиятельным в среде вообще местного греческого населения, и нормандские герцоги справедливо полагали возможным опереться на них в своей политике. Известно, что еще Роберт Гискард в 1063 году устроил около города *Мессины* (Сицилия) греческий монастырь *св. Григория*. Его преемник Рожер I в одном документе, от 1092 г., данном монастырю *св. Марии* в местечке *Мили* (на береговом пути из *Мессины* в *Таормину*), заявлял, что он считает вполне справедливым восстанавливать монастыри и наполнять их иноками. И действительно, в истории южно-итальянского

монашества время его правления отмечено светлыми чертами. В 1080–1083 гг. он построил в г. *Троине* (к западу от горного хребта *Этны*) монастыри *св. пр. Или* и *арх. Михаила*; в 1093 г. – монастырь *свв. апп. Петра и Павла* в местечке *Итала* (к югу от Мессины). Известно, между прочим, имя первого игумена этого монастыря – *Герасима*, который привел свой монастырь в цветущий вид. В 1098 г. Рожер устроил греческий монастырь в честь *св. велик. Георгия* в местечке *Триокала* (у подножия *св. Анны*, к северо-западу от *Рибера* в Сицилии); в 1099 г. – монастырь *св. Николая* в селении *Фико* (Сицилия?). В 1100 г. в селении *Манданики* (около Мессины) был выстроен монастырь в честь *Благовещения Пр. Богородицы*. Из более значительных построек Рожера I нужно отметить: монастырь *св. Николая*, известный тогда под именем *Греческого*, близ *Бари*, монастырь *св. Николая* в *Мариотте* (Калабрия),

–228–

монастырь во имя *Богоматери* в области *Сквиллаче* (в Калабрии, к югу от *Катанцаро*) *св. Филиппа* в *Локрах* (недалеко от *Гераче*).¹⁹⁴¹

Помимо основания новых греческих монастырей в Сицилии, Калабрии и Апулии, Рожер I старался поддерживать и существовавшие монастыри. Он жертвовал им земельные владения, приписывал крестьян и т.п.¹⁹⁴²

Одинаково щедр был Рожер и к отдельным инокам, которые обращались к нему с просьбами об основании монашеского общежития. Так, в «актах» *Хремеса*, греческого подвижника 90-х гг. XI столетия в окрестностях г. *Франкавилла* (Сицилия), рассказывается, как однажды Рожер, возвращаясь с одного из своих походов, встретили там греческого анахорета. Удостоенный милостивого обращения, *Хремес* просил герцога дать ему место для основания монастыря. Рожер поднялся на скалу, на которой подвизался *Хремес*, и подарил ему на это все пространство, какое мог окинуть глаз кругом с вершины скалы, вместе со всеми населением и природными богатствами.¹⁹⁴³

Подобными характером было отмечено отношение к южно-итальянскому греческому монашеству и сына Рожера I нормандского герцога Рожера II, (1128–1154). Самым

значительным актом в этом отношении Рожера II было устройство в *Мессине* (Сицилия) греческого монастыря *Спасителя*, который был известен тогда под именем *Греческого*. В 1059 году Рожер I выстроил здесь небольшую церковь, посвященную Спасителю. Его сын перестроил эту последнюю, приписал к ней земельные угодья, вы-

—229—

строил келлии для монахов греков. Образовался, приблизительно с 1130 г., большой монастырь с уставом св. Василия Великого, существовавший вплоть до XVI века. Интересно собственно административно-правовое положение монастыря *Спасителя*. Его игумену, который имел сан архимандрита, были подчинены большинство греческих монастырей Сицилии и Калабрии, именно — 31 монастырь в Сицилии и 15 монастырей калабрийских. Между этими последними значились некоторые древнейшие и большие монастыри напр., св. *Филиппа Агирского* (Мессина), восстановленный Робертом Гискардом, свв. *апп. Петра и Павла* (Итала), устроенный Рожером I к югу от Мессины, св. *Григория* около Мессины, который был основан Робертом Гискардом в 1063 году на месте победы над сарацинами, св. *Панкратия* близ *Реджо* (Калабрия), св. *Илии Нового* (Калабрийского), св. *Георгия* в *Триокале* основанного Рожером I у подножия св. *Анны*, к северо-западу от *Рибера* в Сицилии и др.¹⁹⁴⁴ Таким образом, в первой половине XII века почти все *сицилийские* и некоторые *калабрийские греческие монастыри* были подчинены монастырю *Спасителя* в Мессине.

Весьма возможно, что такая централизация греческих монастырей обязана была внушениям римской курии нормандским герцогам, которые всегда находились под сильным влиянием последней. На самом деле, очень трудно отрицать последнее, если иметь в виду ту церковную реформу, которую проводили так сильно, хотя и очень постепенно, папы нормандской эпохи. Эта реформа, как говорилось выше, исходила из особенных полномочий римской курии, которые она получила от норманнов, вручивших ей права надзора и

непосредственного распоряжения церковными делами приобретенных областей. Однако, если это право легко

–230–

было осуществлять на практике в Церковной области и вообще на севере Италии, где преобладал латинский элемент населения, то в отношении собственно южной Италии дело осложнялось по естественным причинам. Здесь было невозможно подчинить греческие монастыри какому-нибудь латинскому аббатству: исконные симпатии населения к *греческому* мешали бы политике пап, и те не достигли бы своей цели. Нужно было средство для *постепенной* латинизации. Таким средством и была указанная централизация греческих монастырей около одного греческого же монашеского общежития в Мессине, которая избавляла римскую курию от необходимости *разбрасываться* в проведении своей реформы и позволяла сосредоточить все внимание и энергию на одном главном опорном пункте, чрез который можно было реагировать и на подчиненные ему монашеские центры. Косвенным, но сильным, подтверждением этого может служить то обстоятельство, что при норманнах в областях с *преобладающим* латинским населением греческие монастыри подчинялись латинским аббатствам. Так, напр., в эту эпоху *Монте-Кассинскому* монастырю был приписан монастырь св. ап. Петра в *Таренте*, к монастырю св. Троицы в *Венозе* (около *Монте-Вултуре*) – монастырь св. Николая в *Морбане* (диоцез *Венозы*), к монастырю св. Марии в *Кур-Зосимо* – монастыри: св. Георгия в *Пископио* (в окрестностях *Монтелеоне* в Калабрии), св. Марии в *Пертозе* (к юго-востоку от *Монте-Албурно*), св. ап. Петра в *Брагале* и св. Адриана в *Россано*; аббатство св. Троицы в *Милето*, основанное в 1081 г. Рожером I, получило в свое ведение монастыри и церкви в *Гераче*, *Палеокастро*, *Стило* и *Сквиллаче*.¹⁹⁴⁵

Подобное положение было также греческих монастырей, разбросанных по Апулии. Большинство их было подчинено знаменитому монастырю греческому св. *Николая Казулянского* около *Отранто*, основанному в 1099 году игуменом Иосифом при содействии герцога Тарентского и Антиохийского *Бозмонда*.

Неутомимый Ш. Диль нашел в одном документе из Туринской библиотеки указание на то, что монастырю *св. Николая* около *Отранто* были подчинены грече-

–231–

ские монастыри в окрестностях *Васто*, *Поликастро*, *Трулаццо*, *Мелендуньо*, *Алессано*, *Кастро* и *Минервино*. Следовательно, почти вся Апулия в отношении греческих монастырей была также централизована около одного монастыря. В свою очередь этот последний был непосредственно подчинен Риму. В указанном выше документе есть прямое доказательство, что при игумене *Нектарии* (1220–1235гг.) монастырь находился в ведении архиепископа *Отранто Танкредо*, и платил римской курии ежегодно определенный налог. В середине XIII века эта зависимость вылилась в форму прямого вмешательства Рима в дела монастыря. Так, 19 ноября 1267 года римский кардинал *Рандульф* освящал одну церковь в монастыре и перевел, по неизвестной причине, из *Казулянского* монастыря в монастырь *св. Витта*, около *Тарента*, игумена *Василия*.¹⁹⁴⁶ Этот факт достаточно характерен не только для внешне-административного положения греческого монастыря конца эпохи норманнов и начала так называемого *анжуйского* периода истории южной Италии, но и для суждения о внутренне-религиозной стороне жизни его. На самом деле, несмотря на столь позднюю эпоху, когда разница между восточной и западной Церквами все более обострялась на практике, и, напр., бенедиктинские монахи монастыря *св. арх. Михаила* в *Милето* третировали, как еретика, игумена монастыря *св. Марии* в *Патире*¹⁹⁴⁷, легат римской курии *Рандульф* освящает храм греческого монастыря. Очевидно, уже в XIII веке южно-итальянские монастыри, греческие, в отношении догмы шли на некоторый компромисс с представителями латинского культа, вынужденные к тому создавшимся положением вещей, когда непосредственная, так сказать, корректирующая связь с Византией была уже невозможна. Хотя, нужно заметить, сношения греческих монастырей Италии с Византией еще продолжались. Так напр.,

известно документально, что *Варфоломей*, игумен *патирского* монастыря *св. Марии*, ездил в Константинополь

–232–

при Алексее I Комнине (1081–1118)¹⁹⁴⁸, в 1179 г. архимандрит *Нектарий*, игумен монастыря *св. Николая Казулянского* представлял от имени Восточной церкви на Латеранском соборе папы Александра III и обличали там латинян.¹⁹⁴⁹ Однако, эти факты еще недостаточны вполне для характеристики отношений южно-итальянских греческих монастырей к константинопольскому патриархату нормандской эпохи. Во всяком случае, это не были отношения административно-правовые, а скорее чисто нравственные, признание добровольное высокого авторитета первосвященника Восточной Церкви и руководство традициями последней в вопросах практики.

Итак, в XII и начале XIII вв. церковная реформа в отношении южно-итальянских монастырей, можно сказать, была почти закончена: большинство греческих монастырей на всем протяжении Апулии, Калабрии и Сицилии были поставлены под надзор крупных монастырей, которые, в свою очередь, были подчинены Риму. Правда, некоторые греческие монастыри были освобождены нормандскими герцогами от всякой власти церковной и светской, сделались вполне автокефальными. Так, напр., известно, что Рожер II в 1137 г. освободил от надзора монастырь *Спасителя* в Мессине: монастырь *св. Георгия* в *Триокале* (Сицилия), монастырь *св. Ангела* в *Броло* (на береговом пути из Мессины в Палермо) в 1144 г., подобная привилегия была также дана монастырю *св. Филиппа Агирского*.¹⁹⁵⁰ Однако подобные редкие случаи автокефальности греческих монастырей южной Италии были только исключениями из общего положения.

Отсюда, можно считать достаточно установленным фактом, что в XII веке южно-итальянские греческие монастыри находились под сильным латинским влиянием. Представители римской курии часто вмешивались в их жизнь, стараясь добиться их полной латинизации. И, действительно, их старания

в некоторых случаях достигали результатов: особенно это нужно сказать о правлении

–233–

Вильгельма Злого (1154–1166), когда начались настоящие гонения на греческих иноков. Из этой эпохи известны случаи обращения греческих монастырей в латинские, переход греков к латинскому церковно-богослужебному уставу и пр.¹⁹⁵¹ Особенно характерным показателем степени влияния латинской церковной среды на греческие монашеские общины южной Италии XII-XIII вв. служат, несомненно, остатки церковного искусства в сохраняющихся развалинах пещерных храмов греков на всем протяжении южной Италии. Известно, что иконография Восточной Церкви всегда была дисциплиной догматической, поскольку признавала иератизм типов даже в сфере «доличного». Работа иконописца определялась здесь не собственным «домышлением», а указаниями иконописного подлинника. В этом главное различие между иконографией восточной и западной; последняя очень рано начала принимать отступления от этой традиции, постепенно сглаживая разницу между иконописью и живописью. Достаточно самого беглого знакомства с фрагментами настенной росписи в подобных храмах, чтобы видеть, что чем ближе тот или другой храм к IX-X вв., тем чище его фрески, свободнее от живописного элемента. Ш. Диль открыл в гроте в *Карпиньяно* (к северо-западу от *Отранто*) фрагменты, датированные 959 годом, руки греческих иконописцев *Евстафия* и *Феофилакта*, которые, по его словам, говорят о чистых традициях византийского искусства.¹⁹⁵² Наоборот, чем дальше роспись от X века, тем сильнее сказывается в ней чисто латинская манера письма, тем больше в ней данных говорить о порче вкуса иконописца, увлечении латинской живописью. Минувшим летом (1914 г.), при осмотре пещерных храмов Апулии, мне приходилось не один раз открывать гроты с следами чисто западной манеры письма. Особенно характерным в этом случае оказался грот *св. Николая* в *Палажианелло*, в котором, наряду с фресками византийскими (*Деисус* апсиды), на столпах и арках сохранились фрагменты позднейшей ра-

–234–

боты, которые приходится датировать не ранее XIII века.¹⁹⁵³ В росписи гротов, которую необходимо датировать таким поздним временем, встречаются прямые нарушения византийского иконописного подлинника в трактовке того или другого сюжета, есть композиции вполне западного типа, отмеченные характером драматизма, более, чем неумеренного, который всегда осуждался Восточной Церковью. Таков, напр., грот *св. Пропопия около Монополи* (Апулия), где в апсиде находим Вседержителя на престоле с «предстоящими», держащего в руках крест с Распятием (правая нога положена на левую) и испускающего на Него св. Духа из уст. Интересно, также, что в росписях гротов от нормандской эпохи чаще встречаются титулы латинские, которые, по местам, видно хорошо, заменили греческие. В одном гроте (*св. Власия*) в 4–5 верстах от станции *s. Vito dei Narmanni* (в области Бриндизи) который датируется надписью греческой 1197 г., я встретил титулы на обоих языках.¹⁹⁵⁴

Само собою понятно, что все это сильнейшим образом говорит о латинском влиянии на церковную среду греческих монастырей южной Италии, которые в этом отношении в нормандскую эпоху, по справедливому замечанию Шаландона, переживали сильный кризис.¹⁹⁵⁵

Однако, нет нужды переоценивать факты и смотреть слишком пессимистично на положение южно-итальянских монастырей греческих нормандской эпохи. Внешнее положение их изменилось, но внутренняя жизнь их по-прежнему была отмечена близостью к Востоку, верностью его исконным уставным законоположениям. Удаленные от Византии, южно-итальянские греческие подвижники почерпали из себя самих энергию и силы на ведение аскетического образа жизни. Агиография знает не один пример высокого подвижничества в их среде. Еще в XI веке были известны святостью своей жизни *св. Варфоломей*, чет-

–235–

вертый игумен *Криптоферратского* монастыря, *св. Филарет*, прославивший *Савлинский* монастырь *Илии* в

Калабрии.

Составитель «жития» Варфоломея, его преемник по игуменству в *Криптоферратском* монастыре, Лука повествует, что Варфоломей получил духовное воспитание под руководством св. *Нила*, основателя и первого игумена, с которым он проводил ночи за чтением св. Писания и изъяснением труднейших мест.¹⁹⁵⁶ От своего наставника Варфоломей воспринял начала строгого аскетизма; и вел жизнь сурового подвижника. Отказываясь от всяких удобств, Варфоломей каждую ночь уходил из своей келии к развалинам какой-то древней стены, под которой устроил себе жесткое ложе из камней, и там давал отдых своему телу. Однажды, по словам Луки, диавол, ненавидевший св. подвижника, обрушил стену, под которой был Варфоломей; однако, ни один камень не задел его, и он был совершенно невредим.¹⁹⁵⁷ Благодаря своей энергии и высокому личному примеру, Варфоломей скоро должен был расширить монастырь, так как явилось много желавших подвизаться под его руководством.¹⁹⁵⁸ Слава о подвигах и святости жизни криптоферратского игумена обратила на него внимание и Рима. Сам папа Бенедикт IX обращался к нему за помощью, прося молитв и советов, как изгладить ему свой один тяжелый проступок.¹⁹⁵⁹ Варфоломей был известен также и за пределами римской Кампании. Однажды герцог *салернский* вторгся в области герцога *Гаеты*, захватил его самого в плен и отвел в *Салерно*. Никакие просьбы и старания гаетян вернуть своего правителя не достигли цели. Они обратились к Варфоломею за помощью. Он сам отправился в Салерно и, по его заступничеству, герцог Гаеты был освобожден.¹⁹⁶⁰ Мирно почил Варфоломей в 1065 г.¹⁹⁶¹ Другой представи-

—236—

тель южно-итальянского греческого монашества и выразитель его идеалов *Филарет* происходил из Сицилии. Юношей восемнадцати лет он должен был, вместе с родителями, бежать на материки, в Калабрии, так как сарацины сделали нападение на его родину и начали преследовать христианское население острова. Это было во время морской

экспедиции Маниака, посланного императором Михаилом Пафлагоном с флотом против мусульман, т.е. в 1038 г. Беженцы основались в маленьком городке *Сенополи* (область *Реджо*), недалеко от обители *Савлинской св. Илии*.¹⁹⁶² Почувствовав склонность к монашеской жизни, юный Филарет удалился в монастырь Илии. Принятый в число братии, он скоро обратил на себя внимание игумена строгими исполнением обетов и правилами восточных подвижников.¹⁹⁶³ Ревностно проходя пастушеское послушание, Филарет старался удаляться от населенных мест, избирали пустынные уголки и предавался там безмолвию и благочестивыми размышлениями, терпя подчас голод и стужу. Получив новое послушание – место садовника, он с ревностью предался ему; сам сделал себе род шалаша и продолжал подвизаться в полном молчании, лишая себя даже необходимого питания.¹⁹⁶⁴ Никогда не имея никакой собственности, Филарет находил возможность благотворить нищим, странникам, служа в этом высоким примером для своей братии. Она с удивлением смотрела на его подвиги, когда он, напр., целую ночь выстаивал без всякого прикрытия в ледяной воде, протекавшей около монастыря реки.¹⁹⁶⁵ Скончался он 50 лет в 1070 г., прославленный, как чудотворец.¹⁹⁶⁶

Внутреннее состояние южно-итальянских греческих монастырей в нормандскую эпоху

Выше было замечено, что в нормандскую эпоху греческие монастыри южной Италии продолжали оставаться в

–237–

отношении своего церковного быта близкими к Востоку. Это имеет значение, главным образом, как показатель того, насколько устойчивы были их принципиальные обоснования своей жизни вдали от непосредственного источника этой последней.

Нет нужды подробно останавливаться на этом вопросе, достаточно указать на один очень характерный пример этого рода, на монастырь *св. Николая Казулянского*, около *Отранто*, история которого стала доступной исследованию, благодаря открытым Ш. Дилем документам в *Туринской* библиотеке. Этот греческий монастырь был центром греческой культуры не только

в Апулии, но, можно сказать, во всей Италии своего времени. Выше было указано, что его игумены находились в частых сношениях с Византией и даже в некоторых случаях служили, как бы посредниками между Римом и Востоком. Характерно в этом случае одно замечание игумена этого монастыря Нектария, управлявшего в 1220–1235 г.: он называет своих сподвижников «странствующими пилигримами в стране чужеземцев»¹⁹⁶⁷, которые в своем монастыре собирали все, что им напоминало их древнее отечество. Этому тяготению к Византии: не мешала ни зависимость игуменов от Рима, ни вообще то сильное латинское влияние, под которыми, как мы видели выше, находились все южно-итальянские греческие монастыри в нормандскую эпоху. Здесь был греческий язык, греческие книги, восточная церковно-богослужебная практика. Ш. Диль открыл в упомянутой библиотеке значительную часть *Типикона*, который был написан в 1174 году «монахом и недостойным игуменом Николаем», и «Ипотипосис», писанный тем же Николаем в 1160 г.¹⁹⁶⁸ Этот игумен в истории Казулянского монастыря был наиболее видной фигурой. По словам Ш. Дилья, это был «философ и дипломат, библиофил и ученый, полемист и государственный муж», принимавший активное участие в спорах Рима и Византии. В то же время, он заботился о своем монастыре, сами старался подавать при-

–238–

мер своим сподвижникам строгостью жизни, неуклонным выполнением устава и традиций, постоянным трудом. Так, напр., собирал и сам копировал греческие рукописи.¹⁹⁶⁹

Внутренний распорядок жизни в монастыре св. Николая вполне отвечал уставным предписаниям основателя восточного монашества св. Василия Великого. Особенно строго проводилось в нем воздержание. Круглый год монахам разрешалось вкушать только овощи и рыбу; мясо, сыр, яйца были строго запрещены. Иногда разрешалось принимать немного вина. Каждую неделю, в понедельник, среду и пятницу монахи постились, если эти дни не совпадали с каким-нибудь большим праздником в честь Спасителя, Богоматери, Предтечи, апостолов и одного из святых, под покровительством которого

находился монастырь. Великим постом воздержание становилось строже: рыба была совершенно запрещена; иноки вкушали только хлеб и сваренные в воде бобы. Обращает на себя внимание то обстоятельство, что в монастыре св. Николая в некоторые дни Великого поста то запрещалось совершенно вино, то бобы заменялись некоторыми овощами или грецкими орехами; наконец, с вечера четверга Страстной недели до полуночи субботы монахи не вкушали ничего. В канун Рождества Христова, на Крещение и на Троицын день все иноки, после литургии не шли в трапезную, как обычно, но оставались в притворе и там, все вместе, вкушали один лишь благословенный хлеб. В день Успения Богоматери, после литургии, за которой происходило благословение винограда, иноки вкушали его с хлебом в самой церкви «по древнему обычаю», как замечает открытый Дилем манускрипт. Монастырский устав предписывал инокам св. Николая за трапезой соблюдать полное молчание, каждый после трапезы должен был возвращаться в свою келлию, не задерживаясь за праздной беседой в келлии другого брата.

Не менее строго определял поведение иноков монастырский устав и за стенами обители. Так, обращает внимание предписание, чтобы вне монастыря его подвижники вели

–239–

себя самым скромным образом, не разговаривали без особой на то нужды, не смотрели на женщин и на «другие бесполезные предметы», но в пути непрестанно творили бы молитву, опустив глаза долу. Виновные в неисполнении всего этого карались отлучением на две недели.¹⁹⁷⁰

Подобной строгостью было отмечено поведение и настоятеля монастыря. Он живет, как все иноки, просто, не носит роскошных одежд, не имеет предметов из драгоценных металлов и камней, не приобретает себе собственности. Если ему нужно оставить на время свой монастырь, он не должен пользоваться лошадьми или мулами, но следовать примеру Спасителя, Который всегда совершал путь пешком. Ни игумен монастыря, ни сама обитель не могут иметь слуг, потому что

человек есть образ Божий. Все инокИ должны в равной мере участвовать в монастырских работах.¹⁹⁷¹

Все подобные монастырские правила, согласно положению, какое занимал монастырь св. Николая в нормандскую эпоху, имели силу и должны были исполняться также во всех отдельных небольших скитах, разбросанных кругом него по горам и пустынным местам, где обитали ревнующие об особенной строгости монашеской жизни. Выше мы упоминали, что, согласно установившемуся обычаю, некоторые опытные из братии уходили за стены обители, жили в пещерах и там проводили время в постоянном молитвенном подвиге, возвращаясь в монастырь только для участия в воскресном богослужении. В общем распорядке жизни они подчинялись уставу, которым жила их обитель. По уставу монастыря св. Николая, игумен имели неослабный надзор и за этими анахоретами. То же самое нужно сказать и относительно монастырей апулийских, которые были подчинены, как мы видели выше, игумену Казулянского монастыря. Помимо чисто нравственной и административной связи их с последними, существовала связь, так сказать, интеллектуальная. Из открытых Дилем документов видно, что в монастыре св. Николая была богатейшая библиотека, из которой выдавались

—240—

книги всем инокам. За этим же приходили сюда инокИ из других монастырей, о которых мы упоминали. Был определен строго даже порядок выдачи книг: так, один священник, Рихард, получил книгу в библиотеке от иеромонаха-экклезиарха Саввы *в присутствии* иеромонаха Иоанна. Сюда приходили за книгами даже из *Бриндизи*. На основании некоторых замечаний в туринских манускриптах, можно приблизительно определить состав этой, славившейся по всей Апулии, монастырской библиотеке. Здесь было много книг религиозного и литургического содержания: Евангелия, евхологии, минеи, триоди, октоихи, типиконы, книги пророков, сборники песнопений, псалтыри, лексиконы, списки литургии св. Василия Великого; наряду с такими, были книги вообще богословского содержания: творения свв. отцов, различные благочестивые

размышления и пр. Имелись книги светского содержания: Аристотель, Аристофан. Библиотека монастыря постоянно пополнялась покупками готовых манускриптов и каллиграфической деятельностью самих игуменов и всех иноков. Существовали особые наказания за небрежное отношение к своему делу монастырских каллиграфов; за неточное кодирование оригинала, за неверную расстановку знаков препинания, за порчу рукописей и т.п. В монастыре св. Николая ценили каллиграфический труд, существовало даже особое наказание для того, кто приходит в помещение переписчиков и мешает им своими праздными «новостями». Из всего этого видно, как ценился их труд... Этому вполне отвечало также воззрение на монастырскую библиотеку, как на особое святое место; чтение и изучение считалось делом богоугодным, равным молитвенным подвигам. Устав монастыря предписывает читать, чтобы «избегать дурных мыслей».¹⁹⁷²

В таких чертах рисуется жизнь иноков монастыря св. Николая около Отранто в нормандскую эпоху. Несмотря на сильное латинское влияние, под которым он находился, его быт определялся теми же принципами, как и прочих греческих монастырей Востока. Он не отличался от них ни церковно-богослужебной практикой, ни общим распо-

–241–

рядком своей жизни, ни характером собственно подвижничества. Около него также группировались меньшие монастыри, небольшие скиты и отдельные анахореты. Устав соблюдался один, во всем был проведен один принцип воздержания и внешней скромности, который даже деятельность и поведение игумена заключал в строгие рамки.

В заключение настоящего схематического очерка нелишне привести характеристику вообще той роли, какую сыграли южно-итальянские греческие монастыри. Эти последние «скоро стали очагами богословской, философской и литературной культуры, убежищами, в которых нашли себе приют научные и литературные предания классической Эллады. В них сосредоточивалось все, что эллинизм имел наиболее совершенного и возвышенного. О цветущем состоянии научно-

просветительной жизни греческих обителей достаточно свидетельствуют – прекрасный греческий язык, которым написаны жития святых, составленные в этих монастырях в IX-X столетиях, а также обширная эрудиция, которую обнаруживают их авторы в отношении свящ. Писания, творений св. отцов, даже трудов выдающихся светских писателей. О нем же много говорит и громадное число греческих манускриптов, написанных калабрийскими монахами и в большинстве отличающихся редким изяществом и правильностью. В самом Константинополе едва ли было что лучшее. Свет наук и искусств, процветавший в греческих монастырях, широкою волною разлился по всей южной Италии и произвел чудное действие. Латинская страна, окутанная непроницаемым мраком варварства, превратилась в греческую и культурную. Население ее усвоило, вместо латинского, греческий язык. В X веке по-гречески говорили жители всей Калабрии и Апулии. Эллинская речь звучала в Капуе, Салерно, С. Северине, Бари, Беневенте, Таренте, Реджо, Россано, Сквилляче и т.д. Масса местных названий, заимствованных из греческого языка, также свидетельствует о распространенности эллинского населения. Вместе с тем, монахи распространили в стране и эллинскую науку. В устраиваемых ими при монастырях школах они преподавали греческий язык – язык Восточной Церкви, и православное богословие во всех его видах. Кто желал учиться, тот находил в

–242–

монастырях пищу, приют и учителей. В то же время рукописи, написанные монахами, расходились по всей стране, а библиотеки были открыты для всех, стремившихся к знанию. Благодаря такой деятельности монахов, южная Италия сделалась убежищем эллинских знаний, вторично пережила свою классическую эпоху». ¹⁹⁷³

Приложение. Изображение св. Николая Мирликийского по фрескам некоторых пещер Апулии, принадлежавших греческим монахам

Вопрос о так называемых «grottes basiliennes», разбросанных по Сицилии, Калабрии, Базиликате и Апулии, в

науке совершенно новый. Первый обратил на них внимание и коснулся их генезиса F. Lenormant во время своих поездок по южной Италии.¹⁹⁷⁴ Но впервые специально занялся этими василианскими гротами неутомимый Ch. Diehl. Он обследовал эти последние в области Carpignano, Soleto и Brindisi и дал фотографические репродукции некоторых фресок, найденных им в этих гротах.¹⁹⁷⁵ Позднее он объединил и дополнил свои замечания в прекрасной книге *L'art byzantin dans l'Italie méridionale*.¹⁹⁷⁶ В истории данного вопроса это интереснейшее исследование является первым научно обоснованным и богатым по данным видом. К сожалению, оно трактует лишь о некоторых гротах, которые удалось маститому ученому лично обследовать, и не дает, следовательно, полной картины и характеристики этой интереснейшей ветви византийского искусства. Кроме того, данные Ш. Дилем зарисовки фресок,

—243—

заменившие, к сожалению, фотографии раннейшего издания, не всегда правильны и точны. Так, напр., в зарисовке фрески с изображением Сретения Господня из грота s. Biagio¹⁹⁷⁷ не только не переданы выражения лиц, опущены некоторые интересные подробности (напр., *светильник*, свешивающийся с крещатого потолка храмины, где происходит сцена), но сделаны досадные добавления (напр., *двойной* нимб у Богородицы).¹⁹⁷⁸ По рисункам, дающим неправильное представление об оригинале, конечно, трудно судить о стиле и хронологических рамках. Попытку дать некоторую систематизацию материала по вопросу о василианских гротах предприняли E. Bertaux в своем громадном первом томе по истории искусства южной Италии.¹⁹⁷⁹ Его издание интересно не столько в отношении систематизирования материала, сколько по новым данным, открытым им при личном обследовании неизвестных дотоле гротов. К сожалению, Э. Берто дал слишком краткое описание открытых им гротов, мало знакомит с архитектурно-конструктивными деталями их и во многих местах не подчеркнул особенно нужного. Так, напр., он оставил совершенно в стороне вопрос о литургических приспособлениях гротов, не указал вариаций в устройстве иконостасов, алтарного

помещения и пр. Данные им зарисовки не только грубы, но и не передают совсем оригинала. Так, напр., *Деисус* в гроте св. *Николая*¹⁹⁸⁰ совершенно *искажен*¹⁹⁸¹; между тем, настоящее изображение интересно не только стилистическими, но и чисто техническими деталями (напр., глубокая «графья»). В других случаях он неправильно толкует сюжет фресок. Напр., в крипте с. *Lucia*¹⁹⁸², носящей все признаки василианского грота, он принял св. *Марию Магдалину* за Богоматерь, хотя она изображена с *распущенными волосами* и с *сосудом масла* в руке¹⁹⁸³; при осторожной промывке мне удалось открыть и

–244–

соответствующую надпись. Само собою понятно, что такие недостатки труда Э. Берто заставляют несколько недоверчиво относиться к его классификации и выводам.

Кроме указанных, в науке имеются обследования, чаще – описательного характера, принадлежащие перу некоторых любителей местной старины: Tarantini, Orsi, Sylos, Salazaro и др.

Этих кратких замечаний достаточно, чтобы видеть, в каком положении находится вопрос о василианских гротах. Наука еще не обладает не только систематическим описанием их, которое позволило бы сделать определенные и точные выводы о месте их в истории христианского искусства, но и полным перечнем этих интереснейших памятников греческого наследия IX-XIII вв. в южной Италии. И пока не выполнена эта черновая работа, заключения, которые делает, напр., Ф. Ленорман о существовании какой-то особенной итало-латинской школы художников, расписывавших василианские гроты Италии¹⁹⁸⁴, оказываются висящими в воздухе.

Летом минувшего 1914 года я начал обследование василианских гротов *Апулии*. Начавшаяся война прервала мои занятия, и мне удалось обследовать лишь гроты в окрестностях *Andria, Bari, Modugno, Monopoli, Fasano, Brindisi, Massafra, Palagianello, Palagiano*. С некоторыми результатами начатого обследования я и намерен познакомить в настоящем этюде.

Пещеры, чаще естественного происхождения, служившие греческим монахам, выходцам с востока, с одной стороны – жилыми помещениями, а с другой – в собственном смысле

храмами, разбросаны, большей частью, вдали от селений, по глубоким долинам; иногда они вырыты в почве и в общем напоминают строение катакомб (грот *Sette Chiese* около имения *Caffara* в 6–7 километрах от станции *s. Vito dei Normanni (Brindisi)*). Обычно встречается один грот, носящий все признаки литургического приспособления, около которого группируются пещеры, назначенные для жилья. В последних часто можно находить вырубленные в стенах грубые подобия сидений, аналоев

–245–

с сильно потертыми подножиями. В других подобных гротах сделаны туфовые же длинные скамьи, служившие, очевидно, для ночного отдыха отшельникам. Пещеры-храмы пользовались большим вниманием. Они расположены в более удобных местах, тщательно отделаны: плоскости стен и потолка хорошо стесаны, проделаны отверстия для света и воздуха. Во многих сохранились иконостасы, престолы, вырубленные из того же туфа. Плоскости стен и потолка покрыты фресочной росписью. В некоторых пещерах последняя сильно пострадала от времени, воздуха и человеческого вандализма; в других, которые находятся в имениях людей интеллигентных, сохранилась полная роспись, краски которой достаточно еще ясны, чтобы можно было произвести анализ. Встречаются иногда греческие и латинские надписи с обозначением имен работавших там иконописцев. Титла святых часто перемешаны: видно, что, напр., греческие записаны латинскими. В двух-трех случаях титла у одного и того же святого написаны по-гречески и латыни. Это последнее обстоятельство с очевидностью подтверждает факт латинского влияния на греческую монашескую культуру Италии, о чем была речь выше, в нормандскую эпоху, так как в древнейших гротах с росписью X–XI вв. титла почти исключительно греческие. Кроме того, как будет видно ниже, фрески пещерных храмов XII сл. веков в большинстве отходят от чистых византийских образцов и очень ясно говорят о начавшемся влиянии со стороны зарождавшегося итальянского искусства.

Однако, первое впечатление от этих фресок, которые говорят о самых разнообразных, по-видимому, стилях, таково, что основа их, несомненно, византийская. В этом случае уместно указать, что по местам сохранились указания на работавших в пещерных храмах греков Апулии греческих иконописцев. Так, напр., в василианском гроте под капеллой *Madonna delle Grazie* в *Карпиньяно*, к северо-западу от *Отранто*, Ш. Диль открыл в двух нишах такие интересные надписи: «Μνήβ[η]τη, Κ[ύρι]ε, τοῦ δούλου σου Λέωντος πρεσβ[ι]τέρου κ[αὶ] τῆς συμβίου αὐτοῦ Χρυσόλεας κ[αὶ] Παύλ[ου] τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ. Ἀμήν. Γραφὲν διὰ χηρ[ός] Θεοφυλά[κ]του Ζογράφου μηνί [Μα]ήο ἰνδικτίον[ος] β ἔτους ζυξ»:

—246—

«Μν[ή]σ[θη]τί, κ[ύρι]ε, τοῦ δούλου σου Ἀδριανοῦ κ[αὶ] τῆς συμβίου αὐτοῦ κ[αὶ] τον τ[έ]κνων αὐτοῦ τοῦ... που λα ἀνηκοδομή — [σ]αντος κ[αὶ] ἀνηστο[ρ]ήθαντ[ος] τῆς παν[σ]έπτας ὑπονάω ταύτας. Μηνὶ μαρ[τίω] ἰνδικτίονος γ ἔτους ζφκη. Γραφὲν διὰ χηρ[ός] Εὐσταθίου Ζογράφου. Ἀμήν».¹⁹⁸⁵ Следовательно, этот карпиньский грот последовательно расписывали — в 959 году *Феофилакт*, а в 1020 г. *Евстафиѹ*. В гроте св. *Власия* (s. *Biagio*), недалеко от станции s. *Vito dei Normanni* (Бриндизи), в имении *Gianuzzo*, над входом сохраняется следующая фрагментарная надпись: «...ο ομηθη κ...α...θη ο πανσεπτος ναός τον αγίου ιερομαρτιρου Βλασιου ημων... ατρος... κυρου ηγουμενου Βενεδιτους και δια σινόρο... του μ... αιου τεν... και δια χειρος μαιστρου Δανιηλ κ... μίρ... χφείν... ιε». Следовательно, роспись этого грота была произведена мастером *Даниилом* в 6705 (1197 г. христианской эры) году.¹⁹⁸⁶

Компетентные Ш. Диль и Э. Берто, посетившие некоторые из апулийских гротов, предполагают существование особой школы среди монахов-беженцев, которая напала освободиться от византийского влияния ранее тосканской школы.¹⁹⁸⁷ Однако, надо иметь в виду, что такой приговор французские археологи произносят, по наличным фрескам гротов, очевидно, не имея в виду выступающего, во многих случаях, нижнего слоя штукатурки также с фресочным слоем. Здесь уместно заметить, что, по наблюдению Ш. Диля, ни одна фреска не носит следов

поновления: в нужных случаях, когда она оказывалась слишком пострадавшей от времени, ее или стирали с грунта, заменяя новой, или же писали по ней.¹⁹⁸⁸

Одной из типичных особенностей стенных росписей пещерных храмов Апулии служит то, что почти в каждом из них встречается изображение св. Николая Мир-

–247–

ликийского. Известно, что очень рано, уже в XI веке, в латинской Церкви обнаружилось стремление заменить почитание св. Николая Мирликийского почитанием некоего Николая Пиллигримма, который был положен в крипте собора *Трани* и канонизован особой буллой папы Урбана II от 9 января 1097 года.¹⁹⁸⁹ Тогда как на Востоке св. Николай Мирликийский занимал первое, после Богоматери, место; ему составлялись каноны, песнопения, посвящались храмы и т.д.¹⁹⁹⁰ В частности, в Константинополе не было почти ни одной церкви, монастыря, где не имелись бы частицы его мощей. Понятно само собою, что особенно ревностными почитателями великого Чудотворца были монашествующие¹⁹⁹¹, которые и принесли с собою на почву Италии его образ и память 6 декабря, узаконенную для этого дня императором Мануилом Комненом (1143–1181).¹⁹⁹²

Изображения св. Николая Мирликийского встречены были мною в следующих пещерных храмах Апулии.

Бриндизи. Крипта s. Lucia под ц. s. Trinità

Настоящая крипта представляет собою пещерный храм греческих выходцев, над которым в 1635 г. была построена приходская церковь. В крипте сохранились фрагменты фресок, которые можно датировать концом XI или началом XII в. Возможно, что к этому времени относится переписка их: под настоящим слоем есть другой слог также с фресками.

Изображение св. Николая Мирликийского сохранилось

–248–

в верхней части довольно хорошо (рис. № 1). Уважаемый кан. собора в Бриндизи Пасквале Камасса, которому я обязан за сотрудничество по обследовании гротов в окрестностях Бриндизи, считает эту фреску за изображение св. Власия.¹⁹⁹³ Однако мне удалось, при более тщательном обследовании,

открыть с правой стороны головы греческую надпись ΝΙΚΟΛ (нед. α) ос. Характер букв иной, чем в других гротах, несколько поздний. – Нимб желтый с коричневым и белым ободками. Седые короткие волосы, довольно гладко причесанные, небольшая прядь на лбу. Лоб большой, открытый, с двумя большими морщинами. Черноватые брови. Прямой тонкий нос. Большие черные глаза. На щеках небольшой румянец. Короткая седая борода и такие же усы, спущенные вниз. Острые уши. Перстосложе-

–249–

ние правой руки греческое. Фелонь древнего образца, лиловатая. Исподняя одежда (тип неопределим) с узкими рукавами (б.м. поручи?) желтая. Омофор белый с черными крестами. Евангелие на переднем конце омофора, накинутом на левую руку.

Ст. S. Vito dei normanni (обл. Brindisi). Грот s. Biagio в имении Gianuzzo

Этот пещерный храм св. Власия, интереснейший по своим фрескам, которые, по-видимому датируются XII в.¹⁹⁹⁴, изучен уже Тарантини, Дилем и Берто.¹⁹⁹⁵

Фреска с изображением св. Николая Мирликийского сохранилась не совсем хорошо (рис. № 2).

По сторонам головы две надписи: греческая (лев., едва видна, возможно, что искусственно стерта при позднейшей переписи) (нед.). ос ΝΙΚΟΛΑΟΣ» латинская «S NICOLAVS». Это обстоятельство заставляет предположить, что первоначальное изображение с греческим титулом было или совсем переписано вновь, или же сильно подновлено, однако с сохранением основного характера византийского письма. И если нельзя согласиться с Диле, который относит изображение св. Николая к XIV в.¹⁹⁹⁶, потому что оно очень близко к описанному выше из крипты св. Луции, однако его и нет данных датировать 1197 г., как роспись потолка этого грота. По всему видно, что он посещался вплоть до XVI в., на что указывает его расширение за линии росписи боковых стенок и живопись от этого времени в новой части (место алтаря), на стенках которой не удалось открыть ни малейших следов росписи, подобной росписи в

старой части. Возможно, что после 1197 г. роспись подновляли или совсем меняли (изображение Рождества

–250–

Христово, под которым просвечивает другое изображение). Св. Николая нужно датировать началом XIII в., когда и на почве Италии еще сохранялось в силе правило изображать святителей аскетами (мозаика в апсиде ц. *Maria in Trastevere* в Риме).

В гроте св. Власия св. Николай с желтым нимбом в двух ободках черном и белом. Совершенно седые короткие прямые волосы, небольшая закругленная борода, спущенные усы. Прямой острый нос. Выражение лица суровое, сосредоточенное. Святительские одежды обычного типа (фелонь красная, нижняя – синяя), омофор белый с красными

–251–

крестами. Особенность его составляет то, что он приближается по форме к позднему омофору, который представлял собою не простую, довольно широкую ленту, свободно набрасывавшуюся на оба плеча и спускавшуюся концами по спине и груди, а в собственном смысле как бы оплечье, выкроенное из куска материи в виде двух вилок, скрепленных концами.¹⁹⁹⁷ Сюда же нужно отнести некоторое подобие плата шитого, прикрепленного по правому бедру.¹⁹⁹⁸

Рукава нижней одежды стянуты шитыми поручами. Правая рука с греческим перстосложением, левой рукой Святитель придерживает книгу.

Ст. Palagianello (29 кил. к сев.-зап. от Taranto). Пещерный храм s. Nicola в 3 км. от ст. к юго-востоку

Грот св. Николая находится в дикой местности, и довольно трудно разыскать его. Между гротами Апулии это, несомненно, интереснейший пещерный храм, как в архитектурном, так и в иконографическом отношении. Роспись сохранилась почти целиком и заслуживает специального изучения, так как очень характерна, как показатель сменявшихся в течение не одного столетия эпохи вкусов и стилей. Как и в гроте св. Власия в области Бриндизи, в этом гроте в некоторых местах осыпалась

штукатурка со слоем краски, и из-под нее выступил раннейший слой также с фресками.

В гроте св. Николая два изображения Мирликийского Чудотворца: на левой стене левого нефа и на столпе (правом) среднего нефа. Есть основания полагать, что в первое время грот имел только один неф, с течением же времени, когда он, очевидно, сделался тесен, в той же туфовой массе высекли два боковые нефа с алтарями. Доказательство этого можно видеть в следующем. На правом столбе среднего нефа в арке написан св. Николай.

–252–

В нижней части штукатурка опала, и обнажила раннейший, более древний, слой также с изображением св. Николая (рис. № 3). Это последнее сильно потерто, однако можно установить типологические черты. Рисунок здесь очень простой, краски плохая. Нимб сплошной желтый без ободка. Седые короткие прямые волосы, такая же небольшая круглая борода и опущенные усы. Прямой нос, острые уши, большие выразительные глаза придают строгое выражение лицу. Фелонь с большим вырезом у шеи: ворота нижней одежды не видно. Омофор с темными (коричневыми?) крестами.

Вообще, эта фреска близка к изображению Деисиса в апсиде того же грота, которое датируют XII в.¹⁹⁹⁹ Над описанным изображением св. Николая, как было сказано выше, есть другой слой фрески с изображением также св. Николая: однако, одного беглого взгляда на эту фреску до-

–253–

статочно, чтобы признать, насколько далеко отходит она, по стилистическим данным, от подобных же изображений крипты св. Луции и грота св. Власия, который, несомненно, моложе описанного изображения из грота св. Николая. Можно сказать, что в промежутке между этим последним и верхним над ним (см. рис. № 3) должны быть поставлены фрески левого нефа того же грота (рис. № 4), *вообще близкие* по типу к росписи *верхнего слоя* грота св. Власия (группа св. Никол. и др. свв.) (ср. рис. № 2). В таком случае ясно, что роспись левого нефа была сделана после росписи среднего нефа. Если исходить из

датировки росписи (первоначальной?) среднего нефа XII в., т.е. близкой к дате 1197 г. росписи потолка гота св. Власия, то придется предположить, что боковой *левый неф* гота св. Николая, около Палажианелло, с изображением св. Николая, расписан в *конце* XIII в. На это, несомненно, указывает

–254–

также слишком яркая, несерьезная орнаментировка росписи левого нефа. Характерен, между прочим, пунктирный ободок вокруг нимбов, чего мы не видим в росписи верхнего слоя гота св. Власия. Известно, что, напр., в римских апсидальных мозаиках такой пунктир имеется от XIII в. (мозаика апсиды собора св. Павла за стенами Рима – папа Гонорий III). Хотя, конечно, нужно имеет в виду, что, создания провинциального искусства, каковым в сущности, является фреска пещерных храмов южной Италии, можно сравнивать очень осторожно с римскими мозаиками. Более внимательный осмотр росписи всего гота св. Николая показал следующее. Вся роспись левого нефа была отчасти подновлена при написании св. Николая на верхнем слое правого столпа (см. рис. № 3); на это указывает: одинаковость пунктирного ободка вокруг нимбов, тождество красок одежды и общее сходство в «личном» обоих изображений св. Николая. Но интересно то, что омофор св. Василия в том же ряду левого нефа не походит на омофор св. Николая этого ряда (как бы две вилки), а копирует омофор того позднейшего св. Николая на правом столпу среднего нефа (форма *сгук commissa*). Отсюда можно сделать вывод, что ко времени позднейшей росписи гота изображения левого нефа не в одинаковой степени пострадали: лики, по-видимому, сохранились, и их не трогали. Но одежда требовала реставрации что и было сделано. В частности, одежда св. Василия была сильно попорчена, и ее переписали вновь, взяв за образец омофора более новый, с каким был написан св. Николай среднего нефа. Что же касается одежды св. Николая этого левого нефа, то здесь ограничились только пунктирным ободком, тождественным с ободком св. Николая позднейшего, и небольшим подновлением красок, оставив нетронутой форму омофора. Вообще, нужно сказать, это изображение было

оставлено в его первоначальном типе, близком к типу св. Николая в гроте св. Власия: так, между прочими, его не заключили в декоративную нишу, как прочие фигуры, а оставили в прежнем изолированном виде, потому что надпись у его правой ноги кончалась ниже линии ниш.

Св. Николай имеет нимб желтый с красными обод-
—255—

ком, по которому идет белый пунктир. Фелонь красная, нижняя одежда синяя с узкими рукавами, шитыми (поручи?). Омофор белый с черными крестами. Перстосложение правой руки греческое. В левой книга. Лик — в собственном смысле аскета. Большой открытый лоб, покрытый морщинами, обрамлен седыми короткими прямыми волосами с напуском на лоб. Прямой тонкий нос, короткая седая борода и такие же усы. Выражение суровое. Надпись около головы — «S NICOLAVS». Другая надпись у ног: «MEXE TO DNE FAM LO TVO SARVLO SACERDOT».²⁰⁰⁰ Подобные надписи с именами пресвитеров, при которых производился тот или другой ремонт или же устройство пещерного храма, встречаются и в других гротах.

Обратимся к позднему изображению св. Николая на правом столпе среднего нефа (рис. № 3).

S NICOLAVS. Тип старца. Желтый нимб с красным ободком и белым пунктиром. Большой открытый лоб с глубокими морщинами. Острые глаза, пристально смотрящие на зрителя, небольшие прижатые уши. Седая короткая борода, опущенные, усы. Выражение строгое. Белый омофор поздней (латинской) формы, когда он постепенно исчезает, как самостоятельная часть епископского облачения, превращаясь в простые нашивки на пенуле, с черными крестами. Обращает внимание здесь задний конец омофора, перекинутый на левое плечо и спускающийся на грудь. Такая, слишком вольная, моделировка говорит вполне определенно, что художник вышел из-под влияний чисто-византийского правила и следовал взглядами латинского искусства, которое на эту деталь облачения смотрело, как на несущественную, которой можно придавать любую форму. В этом случае вспоминается художник Деодато

Орланди (работал в Лукке в 1288 г., умер в 1337 г.), один из первых тосканцев, который на сво-

–256–

ем полиптихе с изображениями Мадонны, апп. Петра, Павла, Иакова и Доминика (Пиза, Museo civico, sal. III, № 4) одел ап. Петра в тунику и по ней повязал паллий, в виде широкой ленты, очень кокетливо, но в ущерб, разумеется, исторической правде.²⁰⁰¹ У него же в фресках ц. s. Pietro a Grado (в окрестностях Пизы) встречаем епископа с омофором той формы, как и в анализируемом изображении св. Николая.²⁰⁰² Это обстоятельство заставляет датировать последнее концом XIV или началом XV вв.

Выше было замечено, что оба изображения св. Николая анализируемого гота сходятся в отношении красок и формы нимба, ободка и пунктира вокруг него. То же самое нужно сказать и о «личном» обоих изображений: пред нами в том и другом случаях старец с строгим выражением лица, и только небольшая разница придается формой губ. *Истощенность аскета* левонепного св. Николая сглажена во втором случае, где пред нами не столько аскет, сколько строгий обличитель жизни. В остальном, строго говоря, не замечается разницы. Одинакова форма прямых волос, бороды. Примечательно, что последняя отступает от чисто-греческого типа, какой пред нами, напр., в крипте св. Луции (рис. № 1) и под настоящим слоем с изображением св. Николая (рис. № 3 нижн.), – она здесь ближе к позднему живописному типу. Само собою разумеется, что такое *формальное сходство* отнюдь не может быть случайным, а лежало в условиях работы иконописца в этом готе. Выше мы предположили, что древнейшей (первоначальной?) росписью в этом готе нужно считать фреску апсиды (Деисис) и изображение св. Николая на правом столпе среднего нефа. В конце XIII в., возможно, был устроен и расписан левый придел. В конце XIV (?) века роспись среднего нефа нуждалась в ремонте. Это и было сделано путем нанесения нового слоя штукатурки и *новой* росписи всего нефа, за исключением апсиды, которая, как удаленная от входа и, следовательно,

–257–

менее подверженная влиянию наружного воздуха, сохранилась хорошо. Когда дело дошло до написания св. Николая: на правом столпе, иконописец стоял перед дилеммой: или взять за образец *современный* тип Мирликийского Чудотворца, или же, чтобы не вносить явной типологической разницы в существовавшую роспись в остальной части храма, *скопировать* изображение из левого нефа. Он избрал последнее. Основные черты лика он взял оттуда, но прибавил от себя современную моделировку одежды (можем говорить это в отношении только омофора, так как остальной одежды не сохранилось до настоящего времени), модную отделку нимба пунктиром и пр. Получился лик, перстосложение правой руки вполне византийской традиции облачение же нового типа.

Тогда же, несомненно, была несколько подновлена роспись левого нефа, как мы говорили выше, и, в частности, к нимбу св. Николая был добавлен ободок и пунктир.

Андриа (Бари). Крипта Madonna dei Miracoli под церк. того же названия, наход. в августин. абб. (в 4–5 км. от Andria)²⁰⁰³

На правой стене третьего нефа еле заметны остатки штукатурки с изображением св. Николая «с деяниями».

Старец. Короткие прямые волосы седые с напуском на лоб. Короткая округлая борода, спущенные седые усы обрамляют маленькие губы. Прямой большой нос, острые прижатые уши. Большой открытый лоб с глубокими морщинами. Выражение строгое. Нимб желтый с коричневатым (?) ободком и белым пунктиром. Из-под фелони видна нижняя одежда без ворота, типа обычного хитона.

–258–

Омофор белый с черными крестами. Перстосложение правой руки греческое, в левой книга. Надписи по сторонам головы: «SANCTVS NICOLAVS».

С правой стороны сохранилось одно клеймо (другое сильно попорчено) с надписью на левой стороне: «FATER FEMINARVM», и вверху: «S NICOLAVS». Старец на одре. Ему в сонном видении является св. Николай (типа описанного). Деталей нельзя разобрать, но общая ситуация и надписи позволяют предположить, что иконописец хотел изобразить в

клейме спасение св. Николаем от нищеты одного разорившего богача, который намеревался пожертвовать своими дочерьми. Интересен в этом случае *византийский* переводы сказания: св. Николай представлен старцем, тогда как уже Жентиле да Фабриано (1370–1428) в том же сюжете изобразили его *юношей* в обычных одеждах.²⁰⁰⁴

Данные стилистические позволяют отнести фреску правого нефа крипты к концу XIII века. Однако, нужно иметь в виду, что первоначальная роспись была сделана гораздо раньше, о чем можно заключить из особенностей изображения Богоматери в средней апсиде. К указанному же сроку относится, несомненно, возобновление фресок.

Из данного схематического описания изображений св. Николая Мирликийского в некоторых гротах Апулии, который в массе датируются XII-XIII веком, нетрудно видеть, что художниками в данном случае руководили некоторые сильные традиции, определявшие тип Святителя. Прямые гладкие короткие волосы, округлая борода, прямой нос, острые прижатия уши, облачение восточного типа, греческое перстосложение и, в некоторых случаях, греческие надписи – все это черты, которых западное искусство XIII-XIV вв. уже не знало. Так, напр., *Анжелико* (1387–1455) представляет св. Николая, в сцене проводов корабля с зерном, *старцем в двойной тиаре, мантии*: черты лица ничем не напоминают греческого типа, это, скорее, итальянец.²⁰⁰⁵ Полное лицо, выражение мягкое, нежное. Короткий нос, круглые уши, выступающие из-под коротких (в

–259–

скобку) волос, округлая борода, немного вьющаяся, такие же усы. Подобный же тип дан *Жентиле да Фабриано* в сцене воскрешения сыновей одного крестьянина из бочек.²⁰⁰⁶ Особенно интересен в этом случае св. Николай на большой иконе *Варфол. Виварини* в правом приделе базилики св. Николая в Бари. Эта икона датирована 1476 г.²⁰⁰⁷ Здесь св. Николай представлен совершенным старцем; голый череп, кудрявые короткие волосы только на висках, маленький клочок на лбу; кудрявая округлая бородка, такие же усы. Облачение

западное. Почти таким же представлен он кистью Ортоланом (1467–1527).²⁰⁰⁸

Однако, нет данных видеть в наших фресках и чисто греческую работу, потому что образцы этой последней только *сходны в типе*. Как известно, интересную группу изображений этой категории наука имеет в фресках стены левого нефа ц. *Maria Antiqua* на Римском форуме, который, согласно указанию *Liber Pontificalis*, принято датировать понтификатом Иоанна VII (705–707)²⁰⁰⁹; однако, весьма возможно, что при Николае II (857–867) они подверглись некоторой реставрации.²⁰¹⁰ В числе святителей по правую сторону Спасителя есть там изображение св. Николая Мирликийского, почти разрушенное временем; однако, можно установить тип. Лицо молодое 35–40 лет; кругловатая короткая черная борода, короткие уши (прижатые, острые?). Короткие волосы с проседью. Сплошной желтый нимб. Омофор белый с красными крестами. Один его конец спущен на грудь ниже пояса, протянут по спине, передан с левого плеча на правое, здесь спущен на грудь и положен на левое плечо. Из-под короткой красной

–260–

туники видна нижняя одежда длинная. Правой рукой он благословляет по-гречески, в левой у него книга.

Однако нужно сказать, что при всем несомненном византийском характере описанного и вообще всех изображений святителей на стене левого нефа этой церкви, они еще *слишком близки* к катакомбной живописи позднейшего периода. Помимо *моложавости* типа св. Николая (черноватые волосы), которую после, в XIV в., мы встречаем у Лоренцо ди Николо²⁰¹¹, эта близость сказывается в деталях всего «доличного», прически и т.д.²⁰¹²

Вполне классичным, для византийского искусства, типом св. Николая Мирликийского, несомненно, является он в мозаиках монастыря св. Луки в Фокиде (Греция), которые датируются XI веком (рис. № 5).²⁰¹³ Эти мозаики тем ценнее, что, по признанию Ш. Дилля, они очень близки в стилистическом отношении к миниатюрам *Менология* Василия (Ватикан).²⁰¹⁴ В этих интереснейших мозаиках св. Николай представлен

старцем. Узкое лицо обрамляется *прямыми короткими* седыми волосами. Большой открытый лоб, *прямой* тонкий нос, большие глаза, *острые* уши, немного *прижатые*, округлая седая борода, спущенные усы. Сосредоточенное, довольно мягкое, выражение на маленьких губах. Белый широкий омофор с черными крестами свободно положены на оба плеча, белая с протенями, черными²⁰¹⁵, фелонь. Рукава нижней одежды стянуты поручами. Греческое перстосложение правой руки, левая рука (под

–261–

фелонью и концом омофора) прижимает книгу, Надписи ОΑΓΙΟΣ ΝΙΚΟΛΑΟΣ. Сама собою ясна близость к этой мозаике апулийских изображений св. Николая. Сходство в *типе* здесь поразительное; даже такая деталь, как *острые уши*, передана вполне точно. Таким образом, несомненно, что авторы апулийских фресок в данном отношении руководились греческими традициями, которые, конечно, были особенно близки насельникам апулийских гротов. Но все то, что выходит за пределы типа, что имеет второстепенное значение, элемент, можно сказать, декоративный, все это приняло форму, несвойственную чисто-греческим образцам. Так, напр., омофор. Первоначальная (диптихи) и позже зафиксированная форма его – это широкая лента, *свободно* лежащая на обоих плечах и спускающаяся концами по груди и спине. Апулийские фрески, как мы видели, забывая, очевидно, идейно-исторический смысл такого положения омофора, превращают самый омофор в своеобразное *оплечье, выкроенное из куска материи* в форме двух вилок. Конечно, существо, по-видимому, не изменяется от этого, потому что и греческий фасонь *приближается* к такому оплечью. Следовательно, тип удержан, грек не ошибется в признании, так сказать, ранга святого, но художник отступил от исторической правды, сделал шаг

–262–

к *западной* манере, которая превратила эту самостоятельную часть епископского облачения в *декоративную* подробность пенулы. Нет данных предполагать, что в настоящем случае мы имеем дело с *неумением* живописца: по местам, техника *не оставляет* желать многого.

Ближе к действительности – видеть здесь *определенное и методически проводимое освобождение от общей строгости византийских образцов*, которое в ту эпоху (XII-XIII вв.) началось, напр., *тосканцами*. Тип оставался прежним, но то, что имело второстепенное значение, подвергалось *свободной* переработке, некоторым, в начале, несущественным дополнениям и т.д. Догматизм нарушался *декорацией*. И это именно наблюдается в апулийских фресках. Достаточно сравнить описанные изображения св. Николая с мозаическим образом его в мон. св. Луки (рис. № 5), чтобы видеть, что апулийские иконописцы выдерживали **тип**, данный византийским искусством; лик, фасон одежды, но к этой основе добавляли элемент *декоративный*. Не довольствуясь общей *пестротой* красок, они эту последнюю усиливали яркими точечным орнаментом по рукавам, вороту одежды, вокруг нимба и т.д. (ср. рис. № № 1, 2, 3:4). В результате получалась некоторая игривость, легкость стиля, *живописность*, хотя к не высокой ценности. И интересно, что, чем далее от XI в., тем пестрее становится этот орнаментальный элемент, хотя *тип* вполне отвечал указаниям греческого подлинника.²⁰¹⁶

Указанный отступления апулийских изображений св. Николая от чисто-византийских образцов вызывают предположение, что в данном случае перед нами – произведения художников, которые еще жили *греческими* традициями, но создавали несколько *своеобразный* стиль, который отчасти можно назвать *модернизованным византийским*. Наличие последнего в апулийских гротах доказывает сильнейшим образом, что первоначальные насельники их от XI века постепенно утрачивали живую связь с своей родиной и принимали местные вкусы, продукты *местного* искусства. На это указывал еще случайный посетитель апу-

–263–

лийских гротов Ф. Ленорман в 80-х годах прошлого столетия.²⁰¹⁷

В вопрос о генезисе и отличительных особенностях этого местного апулийского художества XII сл. вв., заменившего работу чисто-греческих иконописцев, наука еще не произнесла

своего окончательного приговора за недостатком данных. Не предпрешая пока этого приговора, считаем небезынтересным попутно остановиться на миниатюре кодекса Эксультет, хранящегося в архиве собора г. Бари, с изображением св. Николая Мирликийского.

Этот кодекс датируется XI веком и особенный инте-
—264—

рес имеет для настоящей темы в том отношении, что несмотря на происхождение от руки каллиграфа бенедиктинского аббатства, основанного в Бари в 978 г., его миниатюры говорят о *византийских* оригиналах.²⁰¹⁸

Медальон с изображением св. Николая Мирликийского (рис. № 6) сделан на боковой кайме пятого листа. Большой открытый лоб, короткие, с проседью, волосы, черные большие глаза, острые прижатые уши, округленная седая борода, спущенные на тонкие губы усы. Выражение строгое. Фелонь красная, омофор белый с зелеными крестами. С правой стороны надпись: Α ΝΙΚΟΛΑΟΣ.

Рисунок жесткий, неправильный (непропорциональность отдельных частей), схематический (не прорисованы уши, волосы). С одной стороны, в этом изображении есть прямое отступление от греческого прототипа — отсутствие нимба; с другой, оно очень близко по манере, напр., к мозаическому изображению св. Николая в Киево-Софийском соборе, которое принято датировать XI в. Правда, рисунок последнего лучше, выражение несколько иное, но в остальном оба изображения почти совпадают. Та же форма бороды, усов, носа, ушей.²⁰¹⁹ Так, в миниатюре бенедиктинского Эксультета, написанного в области, которая некогда была особенно густо населена греческими выходцами, так же, как и в описанных выше фресках, определенно сказывается отступление от греческого оригинала. И, однако, *латинское* искусство (Exultet) в своих произведениях, имевших *церковное* назначение, еще удерживало *византийский* тип. Отсюда, само собой ясно, что те художники, которые или переписывали старые фрески в апулийских гротах, или писали вновь в XII-XIII вв., уже могли быть

знакомы с прямым отступлением от греческого оригинала в произведениях бенедиктинских мастеров аббатства в Бари. Пока еще нет данных, вполне точных, говорить о влиянии последних на фрески гротов, но предполагать его возможно. По крайней мере, несомненно, что отсюда пошла манера писать омофор в упрощенном виде, который мы констатировали в апулийских фресках: ни на одном плече св. Николая из Эксульта не видно конца омофора, который должен быть переброшен на грудь, как это есть в мозаике св. Луки (рис. № 5). Следовательно, здесь омофор в форме двух вилок, т.е. латинская манера.

Н.Д. Протасов

**Хилков Д.А., кн. Письма князя Димитрия
Александровича Хилкова²⁰²⁰ / Сообщил М.А.
Новосёлов // Богословский вестник 1915. Т. 2. № 6. С.
266–293 (1-я пагин.). (Продолжение)**

–266–

XI.

3 Февраля 1914 г.

Дорогой Я. И., письмо Ваше получил (28 января). Читал его с особенным удовольствием и удовлетворением, ибо Вы говорите, как раз то, что сказал бы и я, если бы понял свое письмо так, как Вы его поняли. Мне думается, что я уловил те точки, те пункты, в которых разное понимание слов и терминов, и Вы, – придавая этим словам и терминам другое значение, – говорите то, что говорите, и что *говорю и я*, если придам этим словам и терминам то значение, которое придаете им Вы.

Устанавливаю поэтому несколько положений. Когда я говорю об учении Церкви, то я не становлюсь на точку зрения признания или непризнания *безусловной* истинности этого учения. Это разговоры другой, в другой плоскости, и требующий других основ.

Я только берусь показать, что это учение: 1) исчерпывает Благовествование и 2) из всех существующих учений наиболее полно удовлетворяет запросы сердца и разума человеческого; 3) если же это учение сравнить с другими т.н. христианскими «путями», то я утверждаю, что оно наиболее точно согласовано с речами Самого Христа, и 4) одно только это учение не требует «хитроумного» – непонятного для массы – истолкования слов Спасителя, а берет эти слова в прямом и буквальном смысле, что всю речь

–267–

Спасителя делает достойной Его. Ибо при «хитроумном», недоступном для массы, толковании весь облик Христа извращается.

Выходит, как будто Спаситель ради «красоты» слога изъяснялся двусмысленно – это первое.

Второе – в определении слов «организация» и «организме».

Как Вы знаете, есть учение, по которому организм – есть механизм, а человеку – «сложная машина». Я это отрицаю. Паровоз, машина, это – одно. Живое существо, это – другое.

К чему же больше подходит организация: к механизму или организму? Я отвечаю: организация, как бы ни была совершенна, есть только механизм. И Вы можете себе представить совершенный механизм – совершенно, как живой, – и все же этот механизм, эта организация, по сравнению с любым, самым несовершенным существом, – *амебой*, будет мертвым.

И какие бы «духи» ни одушевляли механизма, – он будет мертвым. Какая бы *совершенная*, идея ни была *воплощена* в механизме, он будет мертвым.

Из этого подобия мы можем понять, *почему* никакое *воплощение* человеком в себя или в себе Христа не может ему помочь – ибо ведь и паровоз *воплотил* в себе идею инженера, но не стал через это человеком.

И вот, как мне думается, корень и причина того, что Вы меня не поняли.

Я утверждаю, что для жизни вечной не человек должен воплотить Христа, а Христос должен воплотить человека. Если бы человек воплощал Христа, то Христос явился бы частью тела человека. И только, если Христос воплотил человека, можно говорить, – если выражаться точно, – что человек стал частью тела Христова.

Христос говорил, что Он – начаток *нового* существа, нового организма (*не* организации), что Он – глава этого существа. А люди – друзья Его – члены этого организма.

И Он говорил совершенно точно и определенно: так как Я имею жизнь вечную, то могут иметь жизнь вечную – только части Меня Самого.

Я брал яблоню, как подобие *Христа*, а не человека. Человека я уподоблял кремню, который только оживает в

–268–

яблоне. *Если не рядом будет лежать*, а если станет *частью* яблони.

Церковь ветхозаветная олицетворяла собой Божественную, основанную на заповедях Бога, организацию, партию с программой «благочестия». Всякий, не исполнявший заповедей программы, изгонялся вон, – и на этой точке зрения стояли законники. Такую организацию я уподоблю «минералогическому кабинету». Все чисто и выложено.

Приходить Христос и претендует *основать*, дать жизнь *не* новой, совершеннейшей организации куда бы мог войти и Еллин, и Иудей, и негр, и буддист; то есть претендует не на основание своего рода Теософического общества, а претендует стать начатком нового, доселе не бывшего, существа, организма, тела, личности.

Его окружает разный «сброд». Законники, хранители идеи *Божественной организации*, где, как и во всякой организации члены узнаются «по делам закона», т.е. программы, сразу и указали Христу на окружающий Его сброд, нарушающий программу, не исполняющий заповедей и грешащий.

И Христос им отвечал: Если бы Я пришел основать новую партию с новой, «своей», программой, если бы Я пришел основать теософическое общество или вообще более совершенную *организацию*, то вы были бы правы, но ничего подобного *Я не делаю*. Я – начаток новой жизни. Я притягиваю людей не в организацию, а втягиваю в Себя, в Свою жизнь. – Всякий слышащий от Отца приходит ко Мне и становится частью *Моего Тела*. Ваше благочестие очень почтенно, и очень жаль, что никто из вас не исполняет закона Моисея. Но дело в том, что Мой закон не есть закон благочестия, а есть закон благодати, истины и жизни вечной, которой ни Моисей, ни его закон дать вам не мог потому, что ее не имел. Я же есмь сама *жизнь вечная*.

И совершенно подобно тому, как «простые элементы» в лаборатории кажутся «чистенькими», а в живом организме «грязненькими» (например, в мясе и перьях), так точно и законникам казались «грязненькими» мытари и грешники, составлявшие из себя членов Тела Христова, Его Церковь. Из Марии выгнано было семь бесов. Петр отрекался. Все убежали. Апостолы ссорились!

Собственно говоря – в этом суть нашей беседы. Теперь о Вашем письме.

Еще надо сказать следующее: не надо смешивать принципы с практикой, и в терминах практики говорить о принципах, а в терминах принципов говорить о практике.

О плоти. Когда заходит речь о спасении (в самом широком смысле слова), то обыкновенно люди придерживаются 3-х взглядов.

Одни говорят: Спасет нас Божественное, Дух Божий – в нас и вне нас.

Другие говорят: Спасет нас «человеческое» – дух человеческий, когда разовьется, утончится (до духовности!?), очистится от животности.

Христос говорит: Ошибаются как те, так и другие. Спасение в *сотрудничестве* Божеского и человеческого, Спасение в сотрудничестве естества Божеского и естества человеческого. Естество человеческое свято и безгрешно само по себе. Пример: Мое безгрешное тело, Моя плоть. Она *вполне* человеческая, но на ней нет «греха» – пятна *дьявольского*. Смойте это пятно, и плоть ваша будет *свята*.

Тут требуется *верить* словам Христа, что есть дьявол. Если же откидывать *некоторые* слова Христа, то через это *все остальное* принимает другой смысл. Я говорю только о том смысле речи Спасителя, когда *не откидывать* ни одного слова и считаться с пониманием Его слов, Его ближайших учеников.

Из кого *состоит Церковь*? Если мы не откинем слов Христа о послании Духа Святого и о том, что Дух Святой *научит*, то здравый смысл требует, чтобы мы спросили учеников – первых членов Церкви: кто попадает, и как попасть, и как остаться в Церкви? И ученики и говорят это – и письменно, и устно – *Предание*.

Теперь конкретный вопрос: находится ли *такой-то* крещеный в Теле Христовом? Это никому – кроме Христа – неизвестно. В организации он находится – мы это видим, но находится ли он в Теле – это неизвестно.

Что такое соборный голос Церкви? Если собор собрался по известным (церковным) правилам, то посылается по-
–270–

мощь Духа Святого, и постановления Собора – суть постановления Христа, голос Христа.²⁰²¹

Нужно ли быть «святым», чтобы изрекать слово Божие? Об этом нас учит история Валаамовой ослицы и слова Христа, что и камни *могут вопиять* и свидетельствовать о Христе. Да и бесы свидетельствовали, как мы знаем.

О яблоне. Я уподоблял яблоне Христа. В моём письме я Христа называл яблоней. У Христа есть творческая сила. Он притягивает и творит живое. Христос – не человек, а Богочеловек.

Никодим говорил о том, что не понимает, как он может быть втянуть в тело матери. Вы говорите, что *не понимание*, как можете быть втянуты в Тело Христа.

Об этом много говорил Христос, и все сводится к подобию яблони и кремня. Разве можно объяснить, как кремень втягивается в яблоню и становится живым? «Всякий, слышавший от Отца о нужде быть втянутым, втягивается». Действует и *привлекает* Божественная сила, и больше ничего неизвестно. Еще известно, что некоторые *не противятся* этой силе, а другие противятся.

Случай с Павлом. Если бы случай с Павлом исчерпывался тем, что он был гонитель, а потом перестал гнать, то *никакого христианства* тут не нужно для объяснения. Был «правым» – стал «левым». И если бы было только это, то Павел, если *не* задавался целью *"морочить"* людей и строить «каламбуры», никак не мог бы говорить о себе, о *своем опыте* то, что он говорил: «Я умер, ибо, хотя я жив, но не я живу, но живет во мне Христос».

А Христос об этом же говорит: «чтобы обрести жизнь свою, надо сперва потерять ее».

Поневоле многие, слыша подобные слова, говорили: «какие странные слова»! Странными они кажутся для тех, которые не думали о кремне и яблоне и никак не догадаются, что эти слова надо понимать в самом прямом обыденном смысле.

–271–

И я уверяю Вас, что, как только Вы поймете эти слова просто, то увидите, что лучше и точнее сказать нельзя: для того, чтобы кремь обрел жизнь свою (ожил), надо сперва, чтобы он перестал *жить кремнем*, а стал жить в яблоне – яблоней. Не кремь должен «воплотить» яблоню, – ибо что это значит? Как кремь, лежащий у меня на столе, может воплотить в себя яблоню? Я не понимаю, и никто понять не может.

А надо, чтобы яблоня *воплотила* (в свою плоть приняла) *кремь*, и это всякий не только может понять, но может видеть.

Не Павел стал организмом Христа, – *это – хлыстовское учение* – суть хлыстовства, – а Павел вошел, как часть, в Тело Христа, в живой Организм Христа, в Церковь Христа, – и совершенно подобно тому, как кремь входит в яблоню.

Вы же говорите о том, что «дух яблони» вдруг вошел в кремь, который у меня на столе, и «оживил его». Никто ничего подобного никогда не видал.

При *ветхозаветном законе благочестия*, действительно, можно говорить о чем-то *подобном*, но это будет совсем другое, и тогда Христос – такой же пророк и поэт, как Моисей или Пушкин. Можно, конечно, говорить о «духе Пушкина», который живет в таком-то и воплощается в таком-то.

И действительно: причем же тут организм?

Голгофа. Голгофа есть *синтез*. Спасение – через сотрудничество Божеского и человеческого естества. Божеское – через жертву и в сотрудничестве с человеческим – искупает человеческое.

И дело Христа продолжается. Как только Вы подумаете о том, что *оно не кончилось*, а продолжается, то, отдав себе ясный отчет в том, в чем оно выражалось 2000 лет тому назад, Вы увидите, что оно и ныне выражается в том же самом.

Христос страдал в человеческом естестве, и везде, где это естество страдает «невинно», там Христос в нем страдает.

Итак, как Христос – Бог, то в этом страдании Христа, в *мученике*, проявляется Сила Божия, искупающая естество человеческое.

–272–

Да, вот, в Ющинском – замученном – конечно, был мучим Христос. И при всех мучениях мучеников был мучим и страдал не Иван и не Сидор, а страдал *в Иване* и *в Сидоре* Христос. Это и есть христианство. Вот об этом и говорил, это и объяснял Христос.

И если Вы станете перепиливать яблоню, то, если будете *точно выражаться*, Вы должны сказать: я перепиливаю такие-то и такие-то простые элементы, но страдают не элементы, а в этих элементах страдает и *умирает* яблоня.

В случаях же с мучениками должны *добавить*: «дабы воскреснуть». Это много раз говорил Христос.

Атрибуты членов Церкви. Они Христом наделены только одним атрибутом: *жизнью вневременной*. Они перешли от смерти к жизни. Другого ничего мы сказать не можем.

Дело не в том только, чтобы *веровать*, – Вы же знаете, что и бесы веруют, – а в том, чтобы стать молекулой того, что имеет жизнь *не временную*.

Никаких *видимых* качеств (*по существу*) членов Своего Тела Христос не определял, ибо это было бы *противно духу Его учения*.

И в этом глубокое и прискорбное *недоразумение*, плодящее секты и толки.

Суть дела в следующем: Христианство, понимаемое на Иудейский лад, понимаемое, как *закон благочестия*, гласит: Верь [усилием воли и разума] во Христа, исполняй то-то и то-то, и ты придешь ко Христу.

Христианство, понимаемое, как закон благодати, истины и жизни, говорит совершенно другое. Оно говорит: когда станешь частью Тела Христа, то уверуешь во Христа, и будешь делать то-то и то-то.

Как видите, *дела* остались те же, – они будут и не могут не быть, – но основание их совсем другое. В первом случае человек делает *свои* дела, делает их с целью угодить Господину и получить что-то. *Он – раб*.

Во втором случае не он делает, а делает Христос. Ни к чему он не стремится, *ибо все имеет* – раз он имеет Христа. Из раба он стал сыном. Вот об этом и говорил Христос много раз.²⁰²²

–273–

При Вашем понимании, – т.е. при понимании с точки зрения закона благочестия, масса – не только путаницы и противоречий, но нам приходится обвинять Спасителя в том, что Он *не умел точно выражаться* и постоянно говорили не только много лишнего, а как бы нарочито «затемняли смысл своих слов».

Совершенно верно, что Тело Христово покрыто *ранами*. И когда Христос висел на кресте, то мало было красоты и привлекательности. Почему же это Вас смущает?

Церковь Христова состоит не из здоровых, а из больных – и это с самого начала. Это смущало законников – и совершенно правильно. Ибо с точки зрения закона благочестия это нелепо.

Закон благочестия имеет *свой* критерий и *свою* мерку. Эта мерка – «праведность», исполнение закона, нравственность и т.п.

У закона благодати совсем другая мерка. Это не значит, что благочестие или нравственность *отменены*, а это значить, что они дело второстепенное.

Грешник и блудница не могли принадлежать к организации храма Иерусалимского. К храму же Тела Христова – могут принадлежать. – Дело азбучно-просто.

Законник говорил: раз ты мытарь, грешник и блудница, я тебя не могу принять в свою организацию. И если бы Церковь была *только* организацией, и *она должна была бы* сказать то же самое. Христос же поступал не так, как законник, потому, что исходил не из закона благочестия, а из закона благодати.

–274–

Видит: – сидит мытарь: – «Иди за мной. Составь часть Тела Моего. Я силен тебя переродить и спасти. Мне и Моему царству не нужны дела закона, Я и без них тебя принимаю. А когда станешь частью Меня, и Я буду жить в тебе, ты и начнешь делать дела Христовы, *поскольку упразднишь себя*».

И все Апостолы в один голос только об этом и говорят.

Вот в этом смысле и говорится, что сила Божия в немощи совершается.

И если подумаете, то и увидите, насколько такая проповедь должна была казаться соблазнительной законникам, и почему мытари, «покрытые болячками» и ничего не могшие привести в свое оправдание, шли ко Христу. – И перерождались. *И очищались от болячек*, – только это *невидимо*. И я – по крайней мере – ни про одного *святого* не слышал, что он считали себя святым и не имел «болячек».²⁰²³

И Вы очень по-христиански говорите, что не надо думать про болячки. Это верно. Но неверно, если Вы думаете, что их нет.

Рационалист только и делает, что чистится.

Евангелик утверждает, что их нет – Кровь Христа их смыла.

Христианин говорить: буди милостив ко мне, грешному!²⁰²⁴

Болячки есть – только *некогда* мне о них думать!²⁰²⁵

Когда Вы будете думать о Церкви, то подумайте о следующем: она есть организация, но, *кроме того*, она же и живой Организм, она – Тело, глава которого есть Христос. И это – *главное*, а организация – дело второстепенное. Когда я говорил о послушании, я ведь говорил о члене Христовой Церкви, о молекуле Тела Христа. Какое же может быть *насилие* над такой молекулой? Ведь это невозможно, по существу.

Я не говорил, что моя рука или моя нога суть молекулы Тела Христова. Я сказал, что человек есть молекула Тела Христова. Насилие над человеком, ставшим молекулой

–275–

Тела Христова, произвести нельзя. Говорить можно подобное только при отождествлении человека с его ногой или рукой.

Большое принципиальное заблуждение думать, что, по учению Христа, нет разницы между членами Церкви Христовой. При этом извращается основной смысл всего учения. Разница есть – и громадная!

Одни бóльшие, другие меньшие. И очень легко и просто узнать, кто именно бóльшие и, кто именно меньшие. Бóльшие – всем слуги!

Вот, что написано в тексте, а вовсе не написано, что нет бóльших и меньших.

То, что Вы говорите, или, вернее, то, как Вы понимаете текст, ведет к тому невозможному выводу, что все должны быть «святыми», а раз не свят – изгоняется. Не здоровые нуждаются в усиленном питании, а больные.

Равны члены Церкви совсем в другом и очень простом смысле. Насколько моя голова и моя нога суть члены моего тела, они, как члены моего тела, – потому что члены моего тела, – равны. Это подобие, если его развить, может уяснить, в чем разница и в чем равенство.

В Ваших словах, что «к закону нравственности можно прийти всеми путями, но что это буква, а не дух (надо бы прибавить «жизнь»», если только в самом существе *от рождения*, независимо от него, не окажется этого духа (и жизни)» – совершенная правда. *Это и есть учение Церкви о Телесном Христе.*

Вы Вашими словами по существу отвергаете закон *благочестия* – ради благочестия, – и на месте его ставите закон благодати, при котором будет и благочестие. Это и есть учение Церкви.

Совершенно верно, что организация – механизм, а что Христос живет и творит. И живет, и творит *в Телесном*. И это *Тело Христа* (не Ваше тело, в котором Вы думаете, «творит» Христос) подобно тому, как 2000 лет тому назад – из естества человеческого; это и есть Церковь.

Баптисты и рационалисты думают подобно Вам, что Дух Христа вселяется в каждого верующего и оживляет его.

При таком взгляде христианство есть нечто *только личное*.

–276–

Никакой связи между людьми, кроме той, которая существует в любой социал-демократической организации – нет.

При церковном же взгляде, христианство нечто *соборное*; члены Церкви суть молекулы одного *организма*. Какая же разница? Громадная.

Если баптист Сидор получит от Духа Христа, то через это с баптистом Иваном ничего не произойдет. Он ничего при этом не получит. – Ибо если я намочу один камень, лежащий в куче, то остальные от этого не намокнут.

В Церкви совсем другое: благодать, которую воспринял член Церкви Сидор, оживляет не только Сидора, но всех членов Церкви.

Совершенно так, как в яблоне или нашем теле. Заразилась одна «клеточка», болят все. Полили вы корни, а ветки получили воду.

Вот этому и учит Церковь, и мы видим, что Христос и Апостолы говорили об этом.

И ныне люди делятся на тех, которые принимают такой взгляд, и на тех, которые отвергают такой взгляд.

И мне думается, что, при наличии текста, нельзя толковать слова: «несть Еллина и Иудея» – так, как Вы толкуете. Павел на себе испытал, что именно есть Еллины и Иудеи. Нельзя же вырывать несколько слов. Прочтите: (1Кор.1:22, 23:24).

Вы увидите, что, говоря «несть Еллина и Иудея», – Павел говорил о *призванных* Еллинах и Иудеях – то есть о членах Церкви Христовой.

И я убежден, что, прочтя эти три стиха, Вы уже не будете думать, что Павел, говоря о том, что несть Еллина и Иудея, разумели эти слова в Вашем смысле.

То, что я говорю о Христе, связано с Православной Церковью, как Христос связан со Своими человеческими Телом.

Вы стоите на такой точке зрения: раз, мол, у Иисуса Христа болела рука или нога, или Он хотел есть и пить и, значит, был подвержен немощам человеческим (кроме греха), то Он не Богочеловек, а просто человек, до того *возвысившийся*, что стал... и тут происходит не-

–277–

что поразительное. Вместо того, чтобы сказать *согласно* грамматике и здравому смыслу: Человекобог – говорят: Богочеловек – и все путаются.

Ваш пример избиения прекрасен. Где же члены Церкви? Неужели же не было ни одного?

Поразительно, что этот довод в ходу 2000 лет.

По существу дела, Вы говорите: Спаситель напрасно утверждал, что Его ученики – «друзья Его». – Он жестоко

заблуждался. Когда Его взяли, *все разбежались*.

Ну, да! Но что же из этого? Разве Христос основал организацию или партию?

Ради Бога, поймите, что если бы Христос где-нибудь, когда-нибудь сказал, что Он основывает организацию, или партию, или общину, то вся история свидетельствовала бы о том, что никогда ни одного христианина – кроме Иисуса Христа – не было!

Вот какой простой и ясный вывод надо сделать при Вашей точке зрения. И его и делают. Делают те, которые никак не могут вместить слова о Церкви и говорят: «какие странные слова!».

И заметьте, совершенно подобное произошло и с разбойником на кресте. И это показалось Матвею и Марку до того соблазнительным²⁰²⁶, что они никак не могли привести слов Спасителя: «Ныне же будешь со Мною в раю». А вот Лука сохранил нам эти слова.

Я написал два длинных письма Скороходову. Может быть, в них Вы найдете что-нибудь подходящее, т.е. разъясняющее.

Писать Вам – отвечая на письма – мне доставляет большое удовольствие, ибо я проверяю свой взгляд, – насколько его можно разумно обосновать. Но, конечно, я понимаю, что у протестантов есть же «доводы», почему на основании того же Писания они отвергают ту концепцию Церкви, как Организма, Тела и живой, видимой и осязаемой Личности, которую я утверждаю.

–278–

Ваша концепция Церкви, это – концепция протестантская, и суть дела, по-моему, сводится к какому-то внутреннему, необъяснимому началу, которое заставляет одного смотреть так, а другого иначе.

И я думаю, что для всякого, для кого живая Личность Иисуса Христа играет первенствующую роль, для того и представление о Церкви, по существу, не чуждо, т.е. недалек он от Церкви. Постарайтесь свести все Вами сказанное к самому главному. Потом, прочтя мой ответ, напишите мне, – в чем по-Вашему суть и корень Вашего отрицания Православной Церкви. Мне было бы очень интересно узнать.

Жму руку. Пишите. Если ответ *слаб* – извините. Очень торопился, чтобы отослать на почту.

Д. Хилков

XII.

1 Марта 1914 г.

Дорогой Я.И., получил Ваше письмо и прочел его с большим удовольствием. Я ясно и определенно вижу, что в сути и основе дела между нами нет разногласия. Если же и есть, то эти разногласия, по-моему, не относятся к принципам и основам, а относятся к нашему способу отношения к делу, к нашей личной восприимчивости, к способу воспринимания того или другого факта, что вполне законно и вовсе не мешает полному согласию в основном.

Чтобы Вам было яснее то, что я хочу сказать, я отсылаю Вами Ваше письмо, подчеркнув красными карандашами то, с чем я не только согласен, но что я и говорю.

Если Вы найдете разногласие с моим писанием, то, значит, я выразился неясно или неверно. Синим карандашом я подчеркнул те места, на которые я хочу ответить.

1) На 2-м листе и в конце Вы спрашиваете, о каком соборе я говорю, и о каком православии?

Я говорю о Церкви Христовой, о Теле Христовом – как об *организме*.

С этой точки зрения описания Мережковского *не* имеют значения. Внешнее вообще не имеет значения. Внешнее не

–279–

есть верный и полный показатель внутреннего. И это всегда и везде. Жизнь Л.Н. в Ясной Поляне, от которой он убежал, не была полным показателем «духовного состояния» всех действующих лиц.

На Ваш вопрос даст *прямой* и полный ответ Димитрий Ростовский в своей проповеди в неделю «Жен мироносиц» (у Костомарова в «Жизнеописаниях»). Димитрий Ростовский ищет Христа, как и Вы, и не находит между официальными представителями Церкви.

Но ведь Церковь не из одних официальных представителей. В Православии нет деления на «учащих и поучаемых». Епископ

– «свидетель» веры своей Паствы, а не *учитель* своей паствы. По *православному* учению: «учитель – один, Христос». Это у католиков, действительно, Церковь земная делится на «учащих и поучаемых».

Где же православные? А вот, например: *Три старца* (Толстой), *Два старика* (Толстой). Эти рассказы выражают дух православия.

Есть ли такие старцы и старики на самом деле? Несомненно, есть. Вот, эти люди, живущие на земле и исповедывающие учение Церкви, и суть члены Церкви.

Я. не вижу другого способа с ними познакомиться, как пойти странствовать по селам и монастырям.

Теперь представьте себе, что собрался бы собор лиц, которые стали бы «свидетельствовать» о вере «трех старцев», «двух стариков» и т.п. Несомненно, что «голос этого собора» был бы голосом Самого Христа.²⁰²⁷

Были бы «инциденты»? Очень может быть, но разве их не было при жизни Христа?

II) Несомненно, была бы связь, но были бы и споры.

Разве между Апостолами не было споров?

Не упускайте из виду Церковную схему спасения.

Схема эта в *сотрудничестве* Божеского и человеческого.

Несомненно, что вступление в Церковь, это – «прививка» к древу жизни. Прививка состоялась – это *факт*. Но из

–280–

этого не следует, что всякая, каждая прививка «принимается». Некоторые засыхают. Другие отламываются птицами. Об этом же и говорит Христос в притче о сеятеле.

И тут можно сказать и о таинствах.

Во-первых, Церковь принципиально не ограничивает количества таинств²⁰²⁸ и не утверждает, что люди не могут воспринять благодать помимо семи таинств.

Во-вторых, я думаю, что таинства – их действия – тем и отличаются от обрядов Иогов, что их действие незаметно с внешней стороны, хотя и такое действие было наблюдаемо. И здесь опять принципиальная разница между православием и

католичеством, – между святыми православными и католическими, между Франциском и Серафимом.

Франциск добивался *определенного*.

Серафим ничего определенного не добивался. Об этом очень хорошо у Лодыженского: «Свет незримый».

Жизненность Православия для меня доказывается тысячелетней историей России. Если наш народ не одичал, если наш народ в общем и сравнительно с иностранцами – добрей и душевней, то, конечно, только благодаря Церкви; так как в продолжение 1000 лет *буквально* ни от кого не слышал слова правды и утешения, как от Церкви.

Кто же создал тип Каратаева, – если не Церковь?

Лучше всех и полней всех это засвидетельствовал Толстой.

Возьмем «типы» православные: «трех старцев», «двух стариков», Каратаева и сравним с сектантскими типами.

Мы сейчас увидим разницу. В общем – у сектантов высокомерие и самомнение, что очень несимпатично.

Если мы возьмем жизнь *интеллектуальную*, то, конечно,
–281–

она у сектантов выше, но если возьмем жизнь «сердечную», то она ниже.

Кроме того, судить по нашим сектантам нельзя, т.к., тут часто сплошное недоразумение.

И те, которые с точки зрения Н-в и А-х являются сектантами, вовсе не таковы с точки зрения догматов и канонов Церкви.

Я особенно настаиваю на том, что учение Церкви спасительно для *массы*, что это «ярмо» – для массы людей. Кроме того, с самого начала оно привлекало две крайности: волхвов и пастухов, Пастера и угольщика. И с самого начала мы увидим, что «буржуазия», средний образованный человек – всегда тяготился этим учением.

III) Тут именно и спасительно учение Церкви. Церковь не мешает «веровать» по-своему.²⁰²⁹ Она только требует, чтобы никто не говорил: «Идите за мной». Когда Ориген пришел к вере в переселение душ, – его не отлучили от Церкви, а

потребовали, чтобы он не распространял этого учения. Он послушался – и остался в Церкви.

IV) Мне все эти выписки очень нравятся.

Именно так и учит Церковь и Отцы Церкви, – то есть Православная Церковь. Католичество несколько иначе. Вообще, мне кажется, что, когда Вы говорите о Церкви, Вы все время говорите о католической церкви. Да и Толстой, в своих нападках на Церковь, нападал не на православие, а на католичество.

У католиков, действительно, папа – наместник Христа на земле; епископ в *делах веры* безусловный авторитет для паствы. У православных ничего подобного. В *делах веры* решающий голос у собора, канонически собранного.²⁰³⁰

Положим, я подыму вопрос, не решенный собором. Епископ в праве запретить мне «разглашать», но из этого не следует, что он прав, а я неправ. Это мо-

–282–

жет решить только собор. В этом-то и все дело. Вот теперь «накопилась» масса вопросов. Собор же собрать боятся. Канонического – страшатся, а не канонический ни к чему, – тот же регламент Петра Великого. И если Вы взглянете на текущую жизнь с этой точки зрения, то увидите, что действительно, при данных условиях времени и пространства, все дело уперлось в одну точку: в фактическом и действительном упорядочении церковной жизни.

Есть внешняя шумиха жизни, и есть действительная жизнь. И эта действительная жизнь – 80-миллионного православного народа – начинает проявляться, и проявляться именно в требовании упорядочения своей религиозной жизни. И вовсе не в смысле – реформации или сектантства, а в смысле выявления и утверждения церковного учения.

V) Вы совершенно правы. Именно, «рабы». Это званные на пир, но из того факта, что они не идут, нельзя делать вывода, что пира нет, или что никто не идет на него.

Представьте себе, что ныне при нас наступило бы то, что непременно наступить и сбудется: что из 100 епископов 99 отрекутся от православия, а из 80 миллионов отрекутся от него 79 миллионов 999.900 человек. Что же из этого? Да ровно

ничего! Это дело очень бы «касалось» отрекшихся, но Церкви вовсе бы не касалось. Как она была Телом Христовыми и Новым. Организмом – такой бы и осталась. – Это в общем, а в частном – никогда православие не говорило, что оно – православие, или видимая церковь, или ее священнослужители – могут кому-либо *гарантировать* жизнь вечную. Это говорит католичество. Православие же говорит, что в последнем подсчете дело все-таки сводится к личным отношениям между Богом и каждым человеком.

Никто не может сказать про человека: этот человек попадет в жизнь вечную. Но можно с долей вероятности сказать, что если сам человек отрицает жизнь вечную, то, *вероятно*, он ей непричастен. Утверждать же опять нельзя, – ибо это тайна, *личная* тайна между человеком и Богом. Так – по существу дела – Церковь Православная и учит.

Я лично думаю так: в притча – (Лук.16) – указано на

–283–

два сорта жизни: на жизнь должников в домах и на жизнь друзей в «вечных обителях».

Исходя из того положения, что после смерти нет покаяния, я думаю, что распределение по домам и вечным обителям происходит здесь, на земле. Я думаю, что человек здесь, на земле, должен «прицепиться» к вечной жизни (т.е. вступить в вечные обители).

Я не вижу никакого затруднения допустить, что Христос имел в виду сказать, что благочестивые язычники приятны Господину и живут в домах. Но, как говорил Христос, должники и рабы (благочестивые) *не пребывают вечно*; только сыны и друзья пребывают вечно, – т.е. живут уже не в домах, а в вечных обителях.

Теперь, я думаю, что *жизнь вечная* не значить: жизнь бесконечная (очень длинная, долгая), а значит: жизнь не временная, вне времени. (Другой уровень жизни – вне времени и пространства).

И еще я думаю, что, когда Ориген говорил о переселении душ, *стоя* на точке зрения Благовествования, он, *оставаясь в Церкви* и веря в Церковь, как Тело Христово, начаток которого

Христос, – Один, имеющий жизнь вечную, в смысле жизни вневременной, – имел в виду следующее: Возьмем *благодетельного* папуаса. Он приятен Богу. Он должник и раб Господа, и живет в доме Господа. Он живет *во времени*. Значит пребывает не вечно. Он под законом времени, века. Для него существует и этот *его век*, и *будущий век* – т.е. время.

Он умер, т.е. перешел в будущий век, но и там, отбыв свое, он *кончает* пребывание там, – и снова приходит на землю. Почему? Да потому, что по какой-то *тайной* причине – привиться ко Христу можно только здесь.²⁰³¹ Тот же, кто привился: 1) не под законом благодетельности, а под законом благодати, 2) перешел от жизни во времени к жизни вне времени, 3) он – сын и друг, и пребывает вечно, 4) он живет не в доме, а в вечной обители, 5) значит – перешел от необходимости «рождать-

–284–

ся и умирать», 6) в этом смысле он победили смерть; 1) такой не перевоплощается, а живет какой-то жизнью, которой мы постичь не можем.

Такой взгляд не *еретический*.²⁰³² Он не нарушает ни догматов, ни нужды в таинствах. Этот взгляд, который, как мне кажется, *был взглядом Оригена*, – только силится объяснить положение *благодетельного* папуаса. Он силится выяснить, что *Христос, умерший за этого папуаса*, не оставил его, а приведет и его со временем в *лоно* Своей Церкви, вне которой нет жизни вечной. И Церковь не сочла такое учение или такой взгляд Оригена ересью. Она его не отлучила.²⁰³³ – А вот Ария и Толстого отлучила. И была права. Ибо Арий и Толстой упраздняли христианство по существу, проповедуя вместо Богочеловечества, т.е. воплотившегося Бога, – человекобожество, т.е. «обожествившегося» человека. Но все-таки Православие не утверждает, что Толстой или Арий на сковородке или в аду. Оно говорит, что это – тайна.

Католичество же, действительно, стоя на формальной и юридической точке зрения, утверждает, что они оба в аду навеки. (Но опять; что значить – навеки?).

Эти вопросы в Церкви – не могут быть разработаны точно и в подробностях. Совершенно так же, как вопрос о Существе Божиим. Это – тайна, нам *недоступная* и Догматическое богословие и *начинается именно* с этого утверждения.

Могу тут еще раз сказать, что никакого разногласия между нами по существу не вижу.

Мы можем по известным вопросам думать и говорить разное, но разногласия нет, т.к. либо я завтра буду *выражаться* по-Вашему, либо Вы по-моему. Разногласие у нас в выражениях.

Вот с Д-ко у меня действительное разногласие.

Мы в корне смотрим на дело иначе.

Для того, чтобы сойтись, кому-нибудь из нас надо *измениться*.

Этой надобности у нас с Вами не существует, поэтому я и говорю о том, что между нами нет разногласия, по существу.

–285–

Вот я еще думаю, что у меня с миссионером N разногласие, по существу. Он – иудействующий потомок тех учеников Христа, которые требовали «обрезания» язычников. Церковь росла, – а они отпали.

Практика жизни – дело, конечно, важное, но разве Церковь об этом не говорит? И разве можно думать, что нет «праведных» церковников? Ведь истинная жизнь – не видна и незаметна. Только *механизмы* явны. Поэтому не надо удивляться тому, что на внешний взгляд мы не видим знамений и чудес. Надо присмотреться, и тогда, я думаю, мы поражены будем их «обилием». Может, форма их будет не та, которую мы ждем, но, несомненно, увидим.

Жму руку. Всего хорошего

Д. Хилков

XIII.

30 Марта 1914 г.

Дорогой Я.И., как поживаете?

Наверное, у Вась уже тепло, обсеялись. У нас здесь погода неблагоприятная. Сыро и пасмурно. Кое-кто сеет, но дружной работы нет, т.к. необходимость сейбы указывает не чувство, а умозаключение.

Это последнее время я заканчивал писание своего толкования притчи: (Лк.16). Это писание меня очень занимало, т.к. при разборе притчи она оказалось чрезвычайно поучительной и дающей ответы на многие основные вопросы христианского мировоззрения и вероучения. Насколько мне известно, такого толкования еще не было, а потому я отослал свою рукопись одному знакомому священнику с просьбой ее прочесть и сказать мне, нет ли в моем толковании чего-нибудь противного Догматическому богословию, букве Писания и духу православного понимания Веры Христовой.

Это для меня важно потому, что мне бы не хотелось сознательно вносить разъединение и разделение.

Мне думается, что «догматы» для того и существуют. Я смотрю, как Вы знаете, на догматы, как на такого рода рамки, которые мешают людям «выскакивать в пустоту». При этом, я пришел к убеждению, что эти рамки в мире духовном – совершенно так же *просторны*, как фи-

–286–

зический мир в области телесной. Говорить «серьезно» о стеснительности догматов можно только постольку, поскольку можно говорить, что земля, в виду ее ограниченности, стесняет наше физическое передвижение.

Я даже склонен продолжить аналогию и сказать, что, по существу дела, нам так же невозможно переступить рамки догматов, как невозможно соскочить с земли. И совершенно подобно тому, как, если мы, чувствуя стеснение от ограниченности земли, чтобы «уйти с нее», должны себя *убить*, так точно и переступание рамок догматов будет по существу психическим – духовными самоубийством.

Из этого Вы видите, что я отношусь к догматам не так, как большинство. Кто же прав?

Я думаю, что этот вопрос вполне возможно разумно наследовать и прийти к разумному решению. Но как же исследовать этот вопрос?

Я думаю, что исследование должно начаться с сравнения догматического учения Церкви с другими учениями. Я думаю, что, если для безусловной истинности догматического учения

нужен элемент веры, то для сравнения догматического учения с другими учениями этого элемента не нужно, что очень облегчает задачу.

Как на иллюстрацию того, что я хочу сказать, укажу на следующее: Я получил II выпуск «Всесірного Единения». Там статья, исследующая, т.е. пересказывающая своими словами, сочинение Николаева. Заглавие такое: «Боги (Духи), как единая истинная сущность всего, нами признаваемого (Монизм) ».

Дальше приводится заглавие труда Николаева: «Понятие о Боге, как совершенной основе жизни».

Я прочел эту статью и должен сказать, что ничего не поняли. Не поняли в том смысле, что не могу определенно сказать, какой именно смысл придает автор тем словам, которые он употребляет. Про Догматическое богословие этого сказать нельзя. Догматическое богословие никогда не скажет: Бог – Дух. А прибавить «Личный». Ибо без этого слова или без слова "без – Личный», слова Бог – Дух *ничего не значат* (с практической – нужной нам – точки зрения). Дальше в скобках стоит слово «Монизм».

–287–

Опять-таки и это слово без какого-нибудь пояснения ровно ничего не значить и *смысла* не имеет, ибо ему можно придать *разный* смысл.

Слово Монизм, взятое в известном смысле, отрицается догматикой. Взятое в другом смысле «проповедуется догматикой». В каком же смысле оно употреблено в статье? Об этом ни слова *ясно и определенно* не сказано. Я пришел к заключению, что, собственно говоря, все расколы и отколы именно только и держатся на этой «неопределенности» или же на болезненном, патологическом росте какой-либо *части* Догматического богословия в ущерб целого.

С легкой руки Геккеля Монизм *в моде*.

Насколько я знаю, это – смесь якобы науки с философией Абсолюта. Я не ученый и не философ, но думаю, что люди науки скоро укажут «научные» погрешности Геккеля; что же касается до философии, то уже показано на сочинении

Гартмана, критикой его сочинения «Философия бессознательного», что эта философия «слаба».

Если Монизм, о котором говорится во втором выпуске, сводится к философии Абсолюта, то мне думается, что и критиковать его не стоит, ибо философия Абсолюта в корне подрывает всякую религию (ибо сводит Божество ни к чему), всякую нравственность (ибо уничтожает различие между добром и злом) и всякое знание (науку) о мире (ибо принципиально уничтожает всякий смысл нашей личной жизни, в принципе уничтожая нас самих). Это – один смысл слова Монизм. Этот смысл утверждает, что *ныне* все едино есть.

Другой же смысл слова Монизм, это – *Единение*. Причем предполагается, что это *Единение* должно быть *достигнуто*. Такой Монизм *проповедуется* Догматическим богословием.

Если же слово Монизм будем понимать не в пантеистическом смысле *Единого* Сущего, а в смысле «единения» того, что ныне разъединено, в смысле гармонии того, что ныне не гармонично, то само собою понятно, что мы должны допустить существование не *Единого*, а *многого*.

Но если так, то к чему же огород городить – и Америки открывать, когда все это давным-давно сказано в Догматическом богословии?

–288–

Если я прав, (это дело подлежит разумному исследованию и обсуждению), если действительно *это есть* в Догматическом богословии, то всякое выступление, говорящее об этом «под другой этикеткой», – есть сознательное внесение «разъединения» («искусственного разъединения») в среду людей.

Если это так, то, по справедливости, на обложке книги надо написать не «Всемирное Единение», а "Всемирное *Разъединение*".

Но пойдем дальше.

Возьмем две области. Область религии и область точных знаний, область науки.

Когда мы что-нибудь изучаем, мы можем это изучать только как «процесс». При этом нам нужна начальная точка, начало

процесса. Давая нам такую начальную точку в моменте творения, Богословие делает возможным познание Творца из творения. Философия Николаева этого не дает, а кроме того, сводя дело к Абсолюту, делает *всякое* знание бессмысленным.

Очень может быть, что пересказ плохой, или я ничего не понял, но мне кажется, что позиция Николаева должна его привести к отрицанию науки.

Догматическое Богословие тем и интересно, что оно не только не отрицает науки, но именно в ней почерпает доказательства и аналогии для своей метафизики (точка зрения Г. Друмонда). Пастер говорил: «моя вера подобна вере бретонца. Когда я достигну большого знания естественных наук, то моя вера уподобится вере его жены». Очень может быть, что пересказ соч. Николаева сделан плохо и не точно. Заключительные слова статьи (стр. 15), помещенные в кавычки, по духу и смыслу противоречат всему пересказу и даже наводят на мысль, что, если Николаев и употребляет слово Монизм, то вовсе не в Геккелевском смысле, не в смысле существования *Единого*, а в смысле существования принципа *Единения*, долженствующего объединить то *многое*, что ныне разъединено.

Т.е. своими словами говорит о том, о чем говорит Догматическое богословие.

Если же Николаев говорит об этом, если правда, что Догматическое богословие говорит об этом, то само собою

–289–

из этого следует, что если Николаев стремится к единению, а не к разъединению, то ему нельзя выступать под своим собственным знаменем и от своего имени, а он должен выступать от имени Церкви, как ее член и чадо. *Это элементарно!*

Перечтите со вниманием заключительные слова статьи, помещенные в кавычки, и Вы увидите, что ни одной мысли, ни одного положения там нет такого, чего бы не было высказано в Догматическом богословии.

Еще подумайте о следующем: возьмите Вы католические монашеские ордена. Обратите внимание на ту громадную

разницу, которая существует в их учениях, Церковь, как защитница истинной свободы²⁰³⁴ (не своеволия, а *свободы*), позволяет им это и ничего вопреки не говорит. Они же, стремясь *действительно к единению*, не основывают «разных церквей, толков и кружков», а остаются в лоне церкви.

Теперь кинем взгляд на статьи «Всемирного Объединения» и посмотрим на них с этой точки зрения. Посмотрим, чему они служат на самом деле. Объединению или разделению?

Прочитав *все* статьи со вниманием, ясно видишь следующее: нет ни одной статьи, в которой основные и *ценные* мысли и положения не были бы выражены в Догматическом богословии.

Спрашивается: почему же авторы сочли нужным уходить из Церкви, раз у них, как оказывается, весь-то багаж только в том, что они унесли с собою из Церкви?

Ответ может быть только один. (Я исключаю совершенно все мысли о гордости и самомнении, т.к. такое приписывание людям *плохого* никогда еще не было плодотворно для *того*, кто это делает. Никогда не открывало ему глаза, а всегда закрывало).

Ответ такой: мы взяли то, что нам нужно было, а оставили то, что нам не только мешало, не только не нужно было, но прямо вредило!

Я думаю, что такой ответ и такая точка зрения не только неразумна, но очень вредна.

—290—

Именно неразумна постольку, поскольку вредна.

Чем же она вредна?

Она вредна потому, что в принципе отвергает **правило** накопления энергии и утверждает принцип рассеивания энергии.

Если говорят: речь — серебро, а молчание — золото, то говорят это именно потому, что молчание собирает энергию, а «разговоры» рассеивают ее в «словах».

Если бы Франциск, Бенедикт, Доминик, все побежали бы из церкви, то, понятное дело, на *практике* повредили бы делу концентрации в себе энергии. И Спаситель это именно и

говорит, говоря, что сатана просил Его *сеять* учеников, как пшеницу, но что Он не поддался этой ловушке.

На этот счет примеры Оригена и Августина чрезвычайно поучительны.

У нас такой случай произошел с Нилом Сорским. Борьба Нила Сорского с Иосифом была сильная; разногласие очень существенное, но все-таки Нил от Церкви не отделился, ибо понимал, что Иосиф Волоцкий и Геннадий не Церковь.²⁰³⁵

Вот и теперь; сколько у нас Епископов в заточении? Вот они и сидят, как некогда сидел Афанасий Великий (29 лет), – но не выдумывают же «своей веры».

И, конечно, это *им* полезно. Ибо такое отношение к делу либо укрепит их веру – если они правы, либо даст им время обдумать свою веру и отказаться от своей точки зрения, если они неправы.²⁰³⁶

Иначе поступили Петров и Илиодор. И что же? Сразу выдохлись, как бутылки сельтерской воды. Пошипели, пошипели, да и замолкли. Замолкли в области веры.

Пересматривая все статьи II-го выпуска, ясно видишь, что не только нет никакого Единения – принципиального – между
–291–

авторами, но налицо полное разъединение. Уже потому, что, вследствие данных человеческой природы, *нельзя* объединяться на низшем, т.е. на *утилитарной* морали. Даже нельзя объединяться и на «благочестии», а можно объединяться только на *благодати*.

Если Вы серьезно вникнете в вопрос, то увидите поразительный факт, что по существу дела и, как это ни странно, на деле – фактически – верующий христианин будет чувствовать большее внутреннее единение с изувером-ритуалистом (Евр.), или скопцом, или самосжигателем старообрядцем, чем с самым гуманным и полным «любви» неверующим атеистом. И это факт, факт очень важный, который не надо *игнорировать*, а надо исследовать ради своей пользы и просветления.

На странице 16-ой говорится о «Тенрико».

Ее учение по существу очень близко к учению Церкви.

На странице 18-ой говорится о бабизме. Принципиально, это – *диаметральная* противоположность учению Тенрико.

В особенности пункт V. Тут, очевидно, автор не отдает себе отчета в элементарно-простой вещи, а именно, что наука имеет дело с «естественным», а религия – с сверхъестественным. Причем сверхъестественное понимается, как учит Церковь, не в смысле протиеестественного, а именно в смысле чего-то превосходящего естественное – *как мы его теперь знаем*.

Понятное дело, что § V-му можно придать именно это значение, и тогда противоречия с Догматическим богословием во взгляде на мир не будет. Мир приемлется и нуждается лишь в искуплении. Мир по существу и естеству *не грешен*. Надо лишь снять *пятно* греха. Что же грех, по учению Догматического богословия? Грех, по существу, есть *нечто протиеестественное*.

Пропускаю изречения на страницах 25–29, т.к. эти изречения ничего по существу не говорят, будучи кодексами «утилитарной» – очень хорошей и удобной – морали.

Но вот страница 30-ая. Изречения Добролюбова.²⁰³⁷

Эти – изречения, действительно, *антицерковны по существу*. Это лишь пересказ своими словами рационалистической фи-

–292–

лософии *Ивана Карамазова*, и, конечно, ничего общего ни с учением Церкви, ни с христианством не имеет.

Очень может быть, что я не понимаю этих афоризмов, но думаю, что слова: «Не могу принять я этого мира, как бы он ни был велик(?) (Причем тут *величина?*), *пока погибает* хотя бы одна былинка» – как буквальный пересказ слов *Ивана Карамазова*, – вероятно, имеют тот же смысл.

Смысл же этот, по существу, в высшей степени антирелигиозный, хотя «сентиментальности» хоть отбавляй. К несчастью автор, вероятно, не отдает себе отчета в том, что сентиментальность и любовь – не одно и то же.

Должен сказать, что из всех статей только слова Добролюбова, действительно, в резком, принципиальном противоречии с Догматическим богословием.

На странице 35-й выставлено три положения. По существу, они туманно и неопределенно лишь повторяют то, что Догматическое богословие говорит *ясно и определенно*.

И это понятно, ибо Отцы Церкви уже по одному тому, что им приходилось бороться с цветом языческой философии, должны были говорить ясно, определенно и *по существу*, а не выражаться настолько неопределенно, что можно одну и ту же фразу понять тремя различными способами.

Страницы 75–77 интересны тем, что показывают, как на *практике* стремление ввести *один противоестественный* язык приводит к возникновению бесчисленного множества таких языков, т.е. как выходит, что, начав за здравие, дело сводится «за упокой», раз допущено первое отделение от Тела Христова.

Страница 85-я говорит о том же. Снова «новое» общество. Какое же здесь объединение?

И все пишут пункты и правила. И количество их равно песку морскому. И все потому, что оставлена Единая Основа, «Камень», Который отвергли и отвергают «строители объединения».

Все говорят: «Объединение! Объединение! » – А на деле, что ни день, то новая – отделившаяся – группа. Это «почкование» *нижних организмов*. Их жизнь продолжается через разделение.

Если взглянуть на заглавие статьи, то видишь и причину:

–293–

причина в стремлении *"быть (самим) благоустроителями жизни на земном шаре"*.

Христианская концепция жизни поставлена вверх ногами. Следствие поставлено, как цель. Жизнь ограничена «земными шаром» и этим самым сразу лишена всякого смысла, по существу.

Выходить ужасная *нелепость*: то, что, по существу, не имеет ни малейшего смысла, то собираются «благоустроить». Само собою разумеется, что такие люди, именно потому, что они «*живы*», что они «*люди*», а не трава, постоянно терпят неудачи, и эти *неудачи говорят в их пользу*, свидетельствуют,

что они – живые существа – люди, а не кристаллы минералогической коллекции.

Но в чем же суть дела? Главная суть дела в *противоестественности* всей затеи.

Вместо того, чтобы устанавливать естественное Единение с ближайшими, – людьми, животными, растениями, – люди обходят моря и земли в поисках тех, с которыми, думают, уже находятся в единении.

И, конечно, каждый раз терпят невообразимое разочарование, как та «институтка», которая «страшно» любила мужика, а когда увидела *живого мужика*, то оказалось, что он ей нестерпим во всех отношениях.

И это неразумное «влюбление» в «дальних» людей и дальние местности может привести лишь к одному. Оно приведет к тому, что человек *на деле* обособится от всех людей, а в поисках за «местом» будет колесить кругом земного шара. В один прекрасный день умрет, и окажется, что «проворонил» свою жизнь, что ему, конечно, станет вполне ясным в последнюю минуту.

В чем же корень дела? Я думаю, корень дела в *противоестественности* всей концепции

Если ее исследовать, то окажется, что постоянно нарушаются те правила, которые так прекрасно изложены Толстым в его книжке «Крестник».

Если перечтете и приложите эти правила к тому, о чем я говорил, то лучше поймете то, что я хочу сказать по «существу, и что относится до самых различных частных случаев».

Крепко жму Вашу руку.

Д. Хилков

(Продолжение следует)

**Голованенко С.А. Проект или символ? [О
религиозном проективизме Н.Ф. Федорова²⁰³⁸] //**
**Богословский вестник 1915. Т. 2. № 6. С. 294–314 (1-я
пагин.)**

–294–

Догмат. Проблема догмата прямо или косвенно является основной проблемой современной светской и религиозной философии. Для светской философии, питающейся естественнонаучным опытом, догмат не сокровище новых опытов и нового знания, а в лучшем случае лишь идея – метод, вспомогательное орудие для полноты обычного опыта и обычного знания. И религиозная философия, опустошаемая извне и изнутри нашествием естественнонаучных форм философии, принимает догмат, как психологически-ценное орудие. И тут, и там прагматизм. Прагматизм безусловно имеет за собой много правды, но он, как длительная реакция, становится односторонним, не выясняя сущности дела, или искажая самое дело. Понимание догмата Н.Ф. Федоровым, как догмата – заповеди, – понимание прагматическое. «Догмат – заповедь», как формально-прагматическое требование, вполне приемлемо. Но является вопрос: в каком смысле догматика должна и может стать этикой? На этот вопрос Федоров отвечает так: догмат – родовая заповедь воскрешения. И здесь на лицо односторонне-этическое понимание догмата: догмат оказывается в глубине своей психологически-ценным. Если согласиться, что догмат имеет психологическую значимость, то основным вопросом окажется вопрос религиозной психологии, – вопрос о грехе. В том случае, если греховность человека случайна и онтологически-маловажна, греховность в обычном незна-

–295–

нии, или в обычной ошибке, то и оздоровление не требует *откровения* жизни, новых залечивающих и перерождающих опытов и нового преображающего знания. Тогда догмат будет указанием пути к оздоровлению, указанием непосредственным,

самым проектом излечения. Он, проективно – выражающий полноту жизни, лишь чистая идеальная форма этой, известной жизни, и естественный, имманентный светоч, указующий верный путь: догмат – нравственная заповедь, Федоров так приблизительно и понял нравственное значение догмата. Грех и смерть выражаются в незнании. Догмат Троичности – заповедь взаимознания; а так как незнание временное и количественное – иное состояние, то во взаимознании, как имманентном воскрешении – имманентный долг и путь жизни. Догмат всецело становится нравственной и самое главное – *естественной* жизненной заповедью. Поэтому Федоров и понимает жизнь Троицы, как жизнь рода, и догмат Троичности, как родовую заповедь. Догмат-заповедь постепенно превращается в естественный мировой закон. Если бы Федоров углубив проблему греха, признал в незнании качественное греховное состояние природы, то необходимость коренного лечения, необходимость новых опытов и знания вывела бы его на путь вполне чистого понимания догмата-заповеди. Догмат – догмат-заповедь. Но его естественное психологическое значение должно быть углублено в онтологическом значении и значении теоретико-познавательном. Догмат имеет две стороны: объективно-логическую и субъективно-психологическую. Личность, зараженная греховностью, жаждет качественного обновления своей жизни. Это психологическое требование запечатлевается в догмате, как догмат безгрешной жизни. Вера в жизнь качественно-иную, духовную, придает догмату онтологическое, объективное значение. Тут основная антиномия жизни, и жизни личности. Догмат, как догмат жизни, – полнота жизни, источник новых опытов и знаний; и догмат – лишь субъективно-психологическое требование жизни. Расчленение условной двухсоставности догмата и придает «заповеди» действительный творческий смысл. Догмат, как заповедь новой жизни, является ответом на зов греховного сознания. Как в самой личности, живой и чувствующей смерть, –

–296–

антиномия, так антиномия в отношении идеал-реального, догматически-нравственного. Но чрез антиномии пролегает путь

к единству и победе над двойством природы, над всяким противоречием. Как между жизнью и смертью есть какой-то разрыв, так между догматом и естественно-нравственной заповедью есть несомненная качественная разница. По мере того как смертная личность внутренне перерождаясь, становится бессмертной, догмат становится имманентной нравственной заповедью. Но разницы забывать не должно: иначе мы сольем Бога и мір, Жизнь и жизнь, образ и подобие.

Догмат имеет самостоятельную гносеологическую ценность, не исключаящую ни онтологического, ни этического значения его. Если мір греховен, то знание разрознено. Единство знания всегда условно, прагматично: за единством кроется жизненная дробность. Смертное знание и смертная жизнь должны переродиться. Онтологически в догмате – полнота жизни – знания. Чисто гносеологическое значение догмата во временном узаконении антиномии грешной жизни и грешной мысли. Начинать анализ знания с определенной предпосылки нельзя, без предпосылок тоже нельзя. Требования формально-методического единства всегда односторонни, потому что скрывают в себе *определенное* содержание. Догмат, положительно выражая полноту знания, дает свободу мысли временным узаконением антиномии узаконением *многообразия* идей-методов. Воплощая в себе полноту знания и свободу его восприятия, т.е. полноту возможностей незнания, он, и объективно-логически, и субъективно-психологически – альфа и омега всякой действительной гносеологии. Свобода мысли, как свобода жизни, делает догмат *свободным* долгом, *свободной* заповедью. Но так как между Богом и міром, жизнью и смертью нет действительного тождества, то смысл «заповеди» не в свободе выбора только, но и в свободе творчества личности. Заповедь не может быть *прямым* путем, потому что прямою пути утверждается слепая мощь естественно-*необходимых* законов. Таким образом, догмат – догмат – заповедь, но не индивидуальная и не родовая, т.е. не *естественно-природная*, а свободная. Лишь при таком условии прагматизм и психологизм в понимании догмата будут иметь надлежащее значение, и объ-

ективная значимость догмата не будет искажена: догмат – не только заповедь для нас; в нем источник жизни – логос жизни. Конечно, если наше греховное сознание может быть обновлено естественно, догмат имеет только естественно, узко-этическое значение, и спор о догмате будет спором о формах-путях естественного имманентного обновления. Тогда и символ веры обратится только в проект естественного и необходимого дела воскрешения, потому что между Жизнью и воскрешением жизни нет антиномического распада.

Символ веры. Символ веры – символ дела, потому что вера – клятвенное обещание, вера живая, действующая. Для Федорова вера, по преимуществу, воля. Как протест против веры – мысли и веры – чувства, вера – воля имеет очень большое значение. Но волюнтаризм сам по себе беззначен. Вера – воля... Но воля к чему; к какому делу? Федоров суживает смысл веры – воли. Вообще говоря, основной признак воли – свобода, Федоров умалил тайну свободы. Свобода для него – свобода выбора, свобода в рамке естественной необходимости; поэтому вера – воля к чистой естественной жизни, к чистому естественному знанию. Между тем понимание веры, как воли, в связи с отношением веры к любви и надежде, приводит к другим выводам. Федоров заменил любовь – братством, надежду слил с верой-волей. Любовь – божественная любовь, а не Богочеловек, как символ царства духовного. Божественная же любовь – в любви естественной, Богочеловек – проект будущего мира. Раздробленный, враждующий мир станет родною единой семьей; это и есть любовь. Но, как мы уже видели раньше, братство сведено Федоровым к равенству. Вера – воля к естественному равенству. Надежда не выражает свободы восприятия Духа, по обету Богочеловека, а является надеждой на действительность своего клятвенного обещания исполнить естественный долг всеобщего воскрешения. Вера, по Федорову, – воля к естественному воскрешению.

Если мы примем свободу воли на основе мира духовного, то воля – вера преобразится. Как акт свободно-творческий, как

начало новой жизни, она будет истинной волей и новым знанием, согреваемым духовным благодатным

–298–

чувством. Вера, как воля, объединится с верой-знанием – и верой-чувством. Признание духовного мира, вера, как «обличение вещей невидимых» (...πραγμάτων ἑλεῦχος οὐ βλεπομένων (Евр.11:1) будет признанием Бога-любви и плодов любви. Принятие творчески-свободного взаимообщения двух миров, веры, как основания надеющихся (...ἔστιν δὲ πίστις ἐλπίζομένων ὑπόστασις Евр.11:1), будет признанием Духа Божия и плодов Духа. Вера не только объединяет разрозненное знание и дело, а открывает мир новых опытов и новых дел. Она – не знание в обычном смысле, но путь к новому живому знанию, которое не оторвано от естественного знания, не созерцательно-мистическое знание, а живое преображающее и естественную жизнь и естественную мысль. Воля становится путем к преображению жизни, как плоду благодатно-естественному. И вера не воля к имманентному воскрешению, к психократии, а воля к действительной духовной жизни, к пневмократии. В этом действительный волюнтаризм.

Если в содержание веры включен момент свободы, момент иноприродного мира, то *символ* веры, как символ дела, будет иметь не естественно-проективное, а *религиозно*-проективное, символическое значение. Федоров, приняв Символ веры за *проект* дела, должен был признать в нем не все равноценным. Если Символ веры – заповедь, имеющая и вечно-ценное и временное значение, то естественно, что в Символе веры больше субъективно-психологического. В связи с этим в толковании Символа веры Федоровым много неясного. Символ веры не может быть источником, раскрывающим *новую* сверхъестественную истину: вся сила Символа в служении естественной жизни; поэтому Федоров видел в Символе образ и средства для выполнения общего дела. Все, что относится к миру духовному, к жизни Св. Троицы – «рождение», «исхождение», – или замалчивается, или поясняется в смысле естественной, родовой заповеди.

Бог и мир, духовное и естественное, невольно сливаются, а требование неслиянности приводит Федорова к признанию Символа веры – символом естественного знания: как дело – дело естественно-необходимое, так и знание – знание обычное. Естественно-этическое истолкование догматов приводить к служению обычной жизни, потому что сливаются

–299–

образ и подобие. Это следствие нерасчленения двух сторон в догмате, двухсоставности человеческой природы. Но так как смерть – факт, и бессмертная жизнь – проект, то Федоров поневоле двойство переносит в естественный мир. Символ веры – двойная заповедь борьбы с природой – прямая: познание природы, и косвенная: познание отцов. Из Символа исключается все непосредственно положительное, – личное, и оставляется опосредствованное природой отрицательное: проективное становится почти формально-регулятивным. Познание Бога, *первый* член Символа веры, не заповедь непосредственного знания Бога, а заповедь опознания Бога чрез природу. Духовное имманентно естественному, Бог – миру: иной формы знания, *откровения* – нет.

Учение о Богочеловеке, – второй член символа веры, не заповедь веры в личность Богочеловека, не заповедь непосредственного, свободно-сыновнего отношения к Нему, а заповедь познания отцов, заповедь посредственного, естественно-сыновнего отношения к ним. Учение о Духе Святом лишь добавление к учению о Сыне Божиим: в Духе – заповедь дочеринского долга. Эта слиянность Троицы небесной и троицы земной приводит Федорова к имманентному суду и к имманентному – воскрешению. Остальные члены Символа веры, в связи с затемнением онтологического и теоретико-познавательного значения догматов, то обещания, то предостережения. И все это сделано Федоровым в силу ограничения характера общего дела, как дела *естественного*. Символ веры – постепенно и незаметно становится обычным проектом, заповедью естественного дела. Если бы Федоров открыто принял гносеологическую ценность догмата, то его глубокая попытка понять Символ веры, как символ знания –

дела увенчалась бы полным успехом. Символ веры, как символ и как символ веры-воли, – символ религиозного знания и проект религиозного дела. Но знание и дело, включающие богочеловеческое, не сливаются и не разделяются не только потому, что Христос с нами, но еще не в нас, но и потому что мир не Бог, богочеловечество не Богочеловек, потому что мир *символ* Бога.

Так как Федоров затенил идею трансцендентного, то он не мог до конца осознать смысл *символа*. Между тем,

–300–

многие недоумения, которые возбуждает его религиозная философия, сходятся в одном недоумении: что такое символ? Когда Федоров не различает Образа и подобия, Бога и мира; когда Федоров признает Иисуса Христа «типом» всех сынов человеческих, он недостаточно выясняет проблему символа. Если догмат выдвигается в современной светской и религиозной философии, то в догмате-символе – истинный смысл проблемы. Символ веры – символ духовной жизни. В нем – Истина и проект истины. В этой антиномии, творчески-преображающейся в живое единство, проглядывает смысл символа.

Для Федорова сущность догмата – в обряде; отсюда обряд раскроет нам сущность символа. И в понимании обряда Федоров встал на проективно-психологическую точку зрения: обряд имеет для него огласительное, воспитывающее значение.

Обряд. Вопрос об обряде – разветвление общего религиозного вопроса о богослужении. Обрядовое богослужение для Федорова – проект действительного богослужения. Обряд, раскрывающий осязательно догматы веры, имеет всеобщее образовательное значение. Соглашаясь с проективно-психологическим толкованием обряда, нужно отметить его условное ограниченное значение. Ведь здесь скрывается много возможностей в связи с пониманием характера проекта. Можно признать служебное посредствующее значение обряда и считать его по *существу* фикцией. Как посредник, проект и отсюда обряд имеет неоспоримое значение, но важно понять смысл посредничества. Догмат еще мысль. Обряд – материализованный догмат: в этом его смысл и значение.

Обряд – дело мысли, но, как общедоступный выразитель живой мысли, он – призыв и начало живого дела. В обряде мысль становится подобием жизни и это художественное подобие учит и воспитывает. Храмовое богослужение – упражнение в предстоящем деле, подготовительная молитва и, как таковая, уже начало дела. Храм, храмовое богослужение – благовесте к литургии вне храмовой, литургии верных: действительное богослужение – в самой жизни, в ее переустройстве. Обряд, как живая мысль – проект преобразования действительной жизни. Таким образом, в обряде, в храмовом богослужении нет не-

–301–

посредственного положительного, само-цельного смысла. Это – ступень, имеющая вспомогательное значение. Федоров отодвинул учение о личном воплощении Богочеловека, а в учении об обряде продолжает не принимать воплощения богочеловеческого. У Федорова – предпосылка, которая по существу может быть сведена к обычному психофизическому параллелизму. Обряд имеет значение постольку, поскольку в нем приобретает осязательную ясность психическое. В обряде – мысль материализованная. Но так как цель жизни – вселенский мир, то обряд, форма мысли имеет творчески-умиротворяющее, психофизическое значение. Во взаимоотношении души и тела по существу нет тайны. Все внутреннее должно и естественно может стать внешним, и в это смысле все трансцендентное – имманентным. Это уравнивание в тайне посягает на сосуществование живого подобия и Жизни, мира и Бога. Обряд, как подобие, по мнению Федорова не заключает в себе тайны жизни. Храмовая литургия, как подобие, только проект жизни. Если же мы примем тайну воплощения и исключительное значение личности Богочеловека, то не будет естественного уравнивания между внешним и внутренним, трансцендентным и имманентным, останется неслитность и нераздельность их, т.е. вместо психофизического параллелизма мы должны принять символический параллелизм. Тогда и обряд будет иметь двухстороннее значение, будет символом дела. Символ глубоко отличается от проекта. Проект весь в будущем: прошлое и настоящее – туманный образ, недействительное богослужение;

лишь в конце – подлинное выражение и начала и конца. Символ включает живое прошлое, воспоминание, как вечную память. Он принимает настоящую тайнодейственность обряда, и чрез вечную память залог будущей полноты жизни. Храмовая литургия, как воспоминание о Христе, Который с нами, как тайнодействие, – литургия верных. Она не проект, а залог внехрамовой литургии, потому что краеугольный камень – Христос, а мир – здание, тело Христово. Проект же, явно не включая в себя мира духовного, преображенного грядущего, заслоняет живое прошлое и Богочеловеческий момент в настоящем: в храме и вне – храма. Федоров, признав психофизическое единство, при-

–302–

знал по существу дела за обрядом психофизическое значение. Богочеловек – образ всех сынов человеческих; Пасха Крестная и Воскресная образ богослужебного круга; но умаление тайны личности и воплощения приводит Федорова к подменам символического параллелизма не двуединого, а триединого, потому что психофизическое преображается, а не отрицается духовным. Для Федорова же, и Христос, и храм, и богослужение как бы общие схемы проекты, а не содействующие силы, содействующие в объективном, а не субъективно-психологическом значении. Отчасти поэтому для Федорова весь круг богослужения почти равноценен. Не принимая символического параллелизма, он уравнивал обряд и сердцевину обряда – таинства, подготовительное богослужение и литургию верных.

Если мы сгладим предпосылку Федорова о психофизическом единстве, то все его литургические толкования, поражающая глубиной и свежестью, вполне приемлемы. Мы – храмы, иконы; икона – символ. Если мир – подобие Божие, мир – икона Бога. Но греховность мира и естественного сознания углубляет значение символа. Мир – образ Божий, но еще не подобие Его. Принять естественное обожение мира – значить понять символ, как проект, как психологическое вспомогательное средство воскрешения естественной жизни. Принять благодатно-естественное

обожение мира – значит принять Богочеловека и богочеловечество, понять символ, как богочеловеческий проект, как положительное средство спасения. Тогда храмовое богослужение, как путь к истинному *подобию*, будет иметь не только значение для будущего, на основе предания прошлого. Ведь, *подобие* не в психофизическом единстве самом по себе, а в преображении этого единства, которое началось, длится и грядет. Отмеченные акосмические черточки в учении Федорова приводят его к умалению космического аспекта Духа: к умалению духовных таинств.

Федоров не отрицал огульно мощи мистики. Он хотел найти смысл мистического в естественно-природном. Мистическое или становится грезой, или же должно пониматься как проект полноты естественного знания. В таинствах Федоров различает сторону тайнодействия, трансцендентное и явно-действия, имманентное. Но сущность таинства,

–303–

за вычетом мистического бытия, в служении естественной жизни. Поэтому чистая естественная жизнь и есть таинство. Литургия верных – литургия самой жизни. Понимание жизни как психофизического единства ведет к пониманию таинства, как проекта действительного естественного питания – воскрешения на основе взаимознания – всезнания. Познание природы приведет к познанию праха предков, к воскрешению. Это и будет действительной евхаристией.

Если евхаристия – проект полноты естественного знания, то остальные таинства – приближения к этой полноте. Крещение, миропомазание, покаяние – ступени полноты знания природы и праотцов. Священство «посвящение» в знание: все – знающие – священники. Елеосвящение – приготовление к естественному воскрешению. И брак, где чувствуется сила природы, сила незнания, отнесен Федоровым к литургии оглашенных.

Так духовная жизнь оттеснена естественной жизнью: таинства – лишь знамения естественной жизни и естественного знания.

Тайнодействие – пока тайнодействие: оно должно стать началом явного дела; оно имеет проективное психологическое

значение до тех пор, пока не станет делом объективным психофизическим. Психофизическое, с обожением естественного сознания, и с незаметным омертвлением самой природы, уясняется больше всего в учении Федорова о психократии, о всеобщем воскрешении.

Всеобщее воскрешение. В учении Федорова о воскрешении несколько моментов, и некоторые из них вполне приемлемы. Самой дорогой и близкой сердцу Федорова была идея действительного, а не мысленного, метафорического воскрешения. Но жажда «действительного» перешла в желание материального, естественно-физического воскрешения. Требование действительного воскрешения – идея истинно-христианская, и в ней пафос всей религиозной философии Федорова. Но так как Федоров боролся с мнимым воскресением, то подходил порой к другой крайности: к неприятию воплощенно-духовного, духовной соматичности, преображающей естественную плоть. Это проскальзывает в имманентном воскрешении. В мире две силы не примиренные, но родные: человек и природа. Вражда из незнания; родство, воскре-

–304–

шение в полноте знания. Так как мир – раздробленное целое, так как смерть-вытеснение, смешение, то действительное воскрешение в распорядке целого: в тождественном, а не эквивалентном воссозидании. Тождественность воссозидания и создает действительное воскрешение. Если же воссозидание происходит в границах целого, если люди имманентные орудия Бога, то установление тождественного с прошлым порядка – дело естественное имманентное требование закона самого целого. Что учение об имманентном воскрешении у Федорова тесно сплетается с идеей целого – это видно из учения о психократии, как регуляции. Психократия вскрывает сущность действительного воскрешения, как имманентного, – сущность содержания. Она же приводит к пониманию всеобщности воскрешения, к пониманию сущности формы.

Психократия – психофизическое двуединство, двуединая регуляция. Регуляция внешняя, регуляция природы, как познание и управление силами природы, основана на механическом понимании природы. Природа – единство бесконечно-малых атомов – и откроет возможность преодоления слепоты закона, приведет к осознанию греховной необходимости. Управление системой атомов и есть осознание, очеловечение природы.

Если природа – система, то все в ней сохранно, можно отыскать и собрать молекулы праотцов в тела. Управление природой, преоборение необходимости производится работой оформляющего сознания. Уже отсюда ясно, что природа для Федорова не самостоятельное живое начало. Ее живость – плод греховного искажения жизни сознания. Как природа, она – смертоносна: жизнь в сознании. Но регуляция внутренняя, энергия творческого сознания теряют незаметно свой творческий характер от содружества с мертвящей природой и самоистощаются. Мощь сознания – свободы исходить в воссозидании природы, т.е. в оформлении смешанных элементов, потому что Федоров не выдвигает идею преображения мира. Психическое обращается в туманную форму физического, психика, по существу, механика. Только при таком предположении Федоров мог легко снять проблему души и тела, субъекта и объекта. Если даже мы согласимся, что природа – утонченный механизм, что она как-то опре-

–305–

деляет самое сознание, то, все-таки, остается вопрос о характере отношения регуляции, внутренней и внешней. Лишь разрешение этого вопроса может привести к тому или иному определенному пониманию действительного и имманентного воскрешения. Пусть собраны молекулы в тела! Пусть стройно и целостно сознание! Как возможно перейти от субъекта, мысли, к объекту, делу? Как возможно оживление? Или природа и человек, – формы единой необходимости; между ними нет существенного разрыва? Это в пределе точка зрения Федорова. Если же между ними есть разрыв, то нельзя перейти от логического к реальному, оформить разнородную материю без

особого преодоления этих двух начал, без акта творчески-преображающего, а не просто воссоздающего психофизическое. Тогда действительное имманентное воскрешение, как гармония души и тела на основе натуралистического понимания целого, неприемлемо Федоров хотел объединить субъект и объект, мысль и дело, но он принял резкое двойство субъект-объекта, и сильное желание единства привело его в пределе к слиянию субъект-объекта, к смешению логического и реального: Имманентное знание для Федорова и есть имманентное бытие; Смерть – нарушение имманентности знания и бытия; воскрешение опознание бытия полнота бытия. Но тождество знания и бытия может иметь разное назначение: в психократии, как регуляции, тождество очень легко может перейти в опустошающее равенство.

Оборотной стороной имманентного воскрешения является всеобщность воскрешения, апокатастасис. Если естественно-природное сыновнее сознание делает людей орудиями Божества, то трансцендентное воскресение легко устраняется. Воскрешение всеобще и по методу, и по цели. Как это возможно? *Чувство* смерти, мучительное для Федорова, придало учению о всеобщности воскрешения оттенок неопределенности. Воскрешение, – тождественное воссозидание; но ведь, была греховная история, история зла? Если она совсем ничто, то не было истории; если она «что-нибудь», то должна быть тождественность и здесь. Православие, по Федорову, не знает рая и ада, а знает лишь чистилище: в идее чистилища проясняется всеобщность воскрешения. Рай и ад – это отголосок розни мысли и дела, имманентное вы-

–306–

ражение неумиротворенного целого. И тут злополучное двойство субъект-объекта привело к слиянию разных порядков, но не к безнадежному, Федоров не принимал вечного ада; но в сознании воскрешенных будет *воспоминание* о греховном прошлом?... Что это значит? Если воскрешение – тождественное воссозидание, чистая психократия, если все вернется и не будет истории, то откуда воспоминание? Если оно мысль и мысль – греза, то вселенское сознание – мнимо вселенское. Если не

мысль, то воспоминание, в силу психофизического параллелизма, нужно подыскать коррелят в реальном умиротворенном мире.

Значит, остались в воскрешенной жизни какие-то рубцы, значит, смерть оставила вечный след. Тут пред нами одна из религиозных антиномий, Федоров не мог ее устранить, хотя все его построения клонятся к устранению ее. Чтобы принять и, хотя отчасти понять *историю* жизни, историю богочеловечества, мы должны принять тайну бытия и небытия. Как мир сотворен из ничего (тайна жизни), так он может уйти в ничто (тайна смерти). Рай и ад не плод розни субъект-объекта, мысли и дела, а выражение антиномии жизни и смерти, знамение какой-то гибели. У Федорова нет определенного осознания этой антиномии, потому что имманентное воскрешение «в собственном смысле» познание природы: воскрешение – следствие познания природы, воскрешение опосредствованное, и внутренняя регуляция лишь особая форма борьбы с природой. Первенство внешнего лишает имманентное воскрешение психологической обоснованности, Федоров берет человека и природу, как два отвлеченные начала и, чтобы воскрешение не стало бесплотным, он выделяет природное и отрицательно, как зло, и положительно, как торжество над злом, как сознание природы: непосредственное живое сознание обескрылено этими скрытыми отвлеченными категориями. Вот почему Федоров в идее воскрешения, как регуляции, видел полноту выражения христианства. Искупление, спасение, оправдание были для него недостаточными опытами воплощения идеи воскрешения. Между тем, всеобщее воскрешение, вселенская жизнь, вообще – понятия, искупление, спасение, оправдание – это попытки психологического понимания христианства и, как таковые, они имеют очень большое значение. Если

–307–

они могут подменяться и подменяются психологическими отвлеченными понятиями, то и попытки натуралистического понимания воскрешения подвержены одинаковой опасности. Явное отдаление от психологического понимания христианства

может сочленишь идею воскрешения с идеей всеобщего самооправдания. Намеки на это встречаются у Федорова. Воскрешение – тождественная уплата долга, но грабеж и уплата не дело одиночек, а дело *всех* людей. Ясно, что Федоровым изменена форма идеи оправдания, содержание ее осталось почти нетронутым: сверхдолжных дел нет лишь потому, что все – равны, что тождество сводится к равенству. Идея спасения, как и полное раскрытие идеи искупления, требует преображения человека и природы. Преображенный мир – действительный, вечный, но преображение, как и спасение, акт трансцендентно-имманентный, бого-человеческий.

В идее спасения – восполнение идеи воскрешения, чрез выявление розни форм бытия и знания, чрез объединение их в преображенном единстве, в пневмократии, а не в психократии. Идея спасения не отдаляет личность Богочеловека в прошлое и грядущее, не делает ее внешне-трансцендентной: спасение, как богочеловеческий акт, действительно объединяет и воскресение Христа, и наше воскресение-воскрешение.

Собор. Натуралистическая окраска идеи воскрешения отразилась на понимании соборности, как органе воскрешения. Для Федорова собор становится проводником жизни безгрешной, вечной, но *естественной*: жизнь возрождается знанием, знание же по существу естественнонаучное знание. Собор понимается как вселенский научный съезд, как собор знания. Правда, Федоров собор называет духовно-светским. Но что собственно духовного осталось в строе собора? Христианство указывает цель знанию в опознании небратства, смерти. Но цель имманентна чистому естественному знанию, так что цель лишь формальная идея, метод: духовное – форма, проект духовного. Религиозная становится естественною жизнью: молитва – в сущности лишь естественное знание... Христианство не имеет своего содержания, духовного, а не светского, поэтому едва ли собор можно назвать духовно-светским. И это понятно. Если опо-

–308–

знание смертоносных сил приводит к бессмертию, если истина знания в научном знании и качественно – нового знания

нет, то собор – вселенский научный конгресс.

При таком взгляде на грядущий, должный собор Федоров своеобразно понимает исторические вселенские соборы.

В историческом христианстве личность Христа отодвинута: задача соборов, по Федорову, заключалась не в раскрытии личности и дела Богочеловека. Соборы раскрывали план собирания сил жизни и способов воздействия на природу, раскрывали Слово Божие, как мысль о деле богочеловеческом, а не уяснили Слово Божие, как Ипостасное Слово. Богословие для Федорова не имеет самостоятельного положительного значения, потому что по содержанию оно – родословие Сына человеческого: богословие – проект богодействия. Но так как в богословии – откровении Бога-Слова, с умалением Духа, не чувствуется творческого – благодатного действия, воплощения, потому и богодействие лишь многозначный проект грядущего; это не богодействие, начатое воплощением, чрез Голгофу и Пасху, длящееся в историческом христианстве, а богодействие, как естественное преодоление замыслов природы. Желания оправдать историю и естественнонаучный имманентизм привели Федорова к историческим схемам, не только не проясняющим истории, но подавляющим личность. Настоящее конкретное теряет свое самостоятельное значение, как ступень неведомых лестниц вверх и вниз. История должна быть проектом, но проект, неясно указывающий на грядущее, уводит нас в какую-то бесконечность. Мы знаем, что для Федорова *культ* предков – проект воскрешения. Но и Христос и христианство догмат и обряд – проекты... Они указывают вперед, но это указание крайне неопределенное; в воскрешении не показана связь регуляции внешней и внутренней, не показана *действительность* проекта, проект остается требованием мысли. Мы подошли к вопросу об обряде-проекте, к вопросу о храме-музее, и мы увидим сейчас, что храм-музей опять лишь проект, опять лишь призыв мысли, а самое единство, самое всеродство в какой-то тайне...

Храм музей. Вселенский собор, по-видимости, духовно-
–309–

светский, и обряд-проект, по-видимости, – храм-музей: храм становится формой музея, поглощается музеем. И, действительно, если мистическое в христианстве, значимо проективно, если таинства не знамения реального богообщения, то необходимо что-нибудь подлинно-действительное, осязательно-чувственное. И музей, как память о предках, память живая, воплощенная в музейном творчестве, ведет к воскрешению: музей воспитывает, музей – школа. Музей – действительная литургия оглашенных. Как богословие – родословие, так храм небесный – храм земной, кладбищенский. Но музейное творчество – художественное воскрешение предков! Как перейти от художественного к действительному воскрешению, к литургии верных. Музейное творчество воплощает в себе полноту знания, чувства и воли, и в этой полноте лишь *подобие* действительного воскрешения. Музейное творчество не выводит из мира подобий, а лишь *зовет* к образу, к жизни. Где же предел, где же имманентного воскрешения, если в самых глубинах обряда-проекта наличен разрыв мысли и дела, подобия и образа? Как регуляция внутренняя косвенно зависит от регуляции внешней, так музейное творчество зависит от познания природы. Музейное творчество – начало регуляции внутренней; а так как основная рознь – рознь человека и природы, то все человечество, как субъект музейного сыновнего творчества, ждет избавления от *победы* над природой, от *знания* природы. Но натуралистическое истолкование психократии, как мы видели, не решает психологической задачи, не ведет нас от логического к бытийному, от идеального к реальному, от художественного к действительному. У Федорова храм-музей становится проектом системы естественнонаучного знания. Остается *тайна* единства души и тела, регуляции внешней и внутренней, *тайна* имманентного воскрешения. Но эта *тайна* не отвечает на вопросы души чувствующей действительность смерти и жаждущей действительная воскрешения. Храм-музей лишь овещает жажду жизни, но не утоляет ее. Как художественный проект, храм-музей еще ярче выражает требования духовного, а не естественно-

природного, таинства, а не тайны, храма – Тела Христова, а не музея-кладбища...

–310–

Итак, вместе с Федоровым, мы пришли к тайне плоти, к тайне естественного воскрешения сынами человеческими своих отцов и братьев: имманентное воскрешение, по основному своему устремлению, *по характеру* полноты естественного знания и излучает какой-то мистический свет. Но естественная мистика может перейти в магию. Если Федоров считал магическим трансцендентное воскрешение, не осознав тайны *свободы*, то его естественное собирание праха предков, отыскание единого закона, этого философского камня, по тону магично. Нерешительный и неясный переход от явного к тайне, магический отлив оттенков и тем самым внутреннюю неопределенность воскрешения вскрывает понимание Федоровым исторических сил России: самодержавия и народности...

Самодержавие. Проблема самодержавия в системе Федорова не только проблема историческая, но и метафизическая. Для нас и важна, главным образом, последняя ее сторона. Бог – Вседержитель. В каком смысле мир совечен Богу, самодержец? Пред нами вопросы о трансцендентно-имманентном о Троице бессмертной и троице воскрешенной. Мы видели, что Федоровым динамическая сторона в учении о Семье – бессмертной Троице не уяснена. Эта неуясненность затемняет понимание взаимоотношения Троицы бессмертной и троицы воскрешенной. Мир, как целое, вечен: он охватывает все обители Отца Небесного. Но вечность для Федорова не качественно-иное, чем пространство и время: вечность – это *почти* сосуществование, *почти* одновременность; в ней остаются бесконечно-малые пространство и бесконечно-малые времена. Принцип единообразия остается в силе: все тайное станет явным, все сущности – явления. Мир – рай, царство вездесущих, всеведущих, всемогущих. По своему характеру мир – подобие Божие, как Бог... Так как *жизнь* Троицы Федоровым не уяснена, то остается в тени смысл подобия: со-вечность мира постепенно приобретает характер пространственного

сосуществования с Богом. Если неясно внутреннее родство Бога и міра, то тем боле неясно *взаимоотношение* Бога и міра. Мір подобен Богу, как самодержец, своею само-основностью, само-причинностью. Неужели *взаимоотношение* Бога и міра почерпывается тем, что извечно-данные элементы

–311–

оформляются самодержавным міровым сознашем? Неужели нет творческого взаимопроникновения взаимознания Вседержца и самодержца? Или мір и есть едиnorodный Сын Божий, единосущный и равный Отцу?... Федоров боролся с голым «Я», требовал всеобщего родства, но его *мысль* в построении и определении этого всеродства колеблется, приводит, или к слиянию Бога и міра, или к отделению міра от Бога: к семейному, міровому *одинокеству*. Мір, как самодержец и есть міровое Я, Сын Божий; или Сын Божий – туманный образ, влекущая идея; міровое же *одинокество* оттого, что расплывчато "*подобие*", что в самопричинности не чувствуется неиссякаемого творчества все-причинности, в самодержавии – Вседержителя, Федоров умалил тайну едиnorodного богосознания, но возвеличил тайну естественного сознания. Это достаточно просвечивает в понимании самодержавия, как исторической силы. Самодержец – в Адама место, душеприказчик всех умерших, крестный отец живущих. Он глава собора, глава в деле воскрешения. И, действительно, для Федорова искавшего пространственно-конкретного, нужно было в лице Самодержца представительство всеединства, заданного, а не данного, нужно было носителя сознания долга воскрешения. Если Федоров не выясняет отношения Адама первого к Богу, если он склонен умаливать *тайну* богообщения Адама второго – Христа и тайну *духовного* присутствия Богочеловека в богочеловечестве, как главы тела, то с другой стороны он, принимая и обожествляя естественное, ставить Самодержца в место Христа. Так умаление *духовного* склоняет к замене Богочеловека *представителем* мірового сознания: нет *мистической* Церкви и ее иерархии; вместо папы, или патриарха, – Самодержец... Но *тайна* не отринута: из самосознания Самодержца – не исключен момент

непосредственного общения с Богом, это общение рождает высшую ответственность пред своею совестью, пред Богом. Что это, как не тайна? Что это, как не отрицание всеобщности дела? Ведь дело – вселенское дело не только по цели, но и по началу, по методу. Где же всеобщность, если в *мысли* о деле есть тайна, если Самодержцу противостоит блудная семья? Где всеобщность *знания*, т.е. свободы, если Самодержец может принудить всех обратиться к испол-

–312–

нению забытого долга? *Путь* воскрешения, как и самое *начало*, его не во всезнании и вседержавии. Если самодержавное сознание – вселенское, то Самодержец Сын Божий; если не вселенское, то открывается тайна богочеловечества в естественном сознании, тогда нет самодержавного сознания. И в чем наконец, залог того, что Самодержавное сознание не своевольно? Это – тайна...

Понимание Самодержавия резко отпечатлевается в вопросе о соединении Церквей. Соединению Церквей предшествует политическое объединение Самодержцев в «Мы». Этому соответствует, что самое объединение исходить от неверующих, т.е. знающих. Соединение веры заменено соединением знания. Так как нет Духа объединяющего, то объединение – объединение в обряде. Но мы знаем, что храм-музей лишь проект, что остается неведомая тайна – переход от мысли к делу. Если так, то соединение Церквей на основе знания будет проникнуто тайной, будет соединением веры, мысли, а не чистого знания, естественного дела. В учении о самодержавии отчетливо видно какое-то колебание Федорова между индивидуализмом и универсализмом. Мы не будем останавливаться на том, что историческое самодержавие противоречит идеальному самодержавию Федорова. Для нас важно, что самостоятельность самой проблемы самодержавия – или косвенный отказ от всеобщего дела, или принятие *тайны* личности. Так как основной наклон *мысли* Федорова направлен к «всеобщности», и так как личность введена тайна, она, как всякое самодержавие, несет с собою тот самый демонизм, с которым боролся Федоров: ведь, нет границы, где

самодержавие становится во Христа место, ведь, можно принять идею всеобщего воскрешения, не веруя в Христа-Богочеловека.

Итак, идея самодержавия приводит нас или к тайне, или к подобию жизни. С той же тайной, или подобием, мы неминуемо встречаемся в понимании Федоровым народности.

Народность. Федоров считал первоосновным отношением, создающим социальность, отношение человека и природы. Мир человека с природой породит всеобщий мир. Россия, как страна земледельческая, может и должна вос-

–313–

становить этот первоначальный мир. Но Федоров не выяснил характера единства природы и человека, он только выставил требование этого единства. Город и село – элементы, которые должны быть соединены в город-село. Мы знаем, что город живет подобиями, игрушками, идолопоклонствует; что село добывает хлеб насущный, но остается непросвещенным (Федоров). Рознь между городом и селом, столь великая, постепенно у Федорова становится незаметной, сглаживается. В чем объединение города и села? Действительно ли это объединение? Как и повсюду, мы не находим точного ответа. Село требует преображения и, покаяния города. Сущность города-села, как одного из органов вселенского собора, – в храме-музее. Но мы знаем, что в храме-музее лишь художественное воскрешение предков, лишь подобие, зовущее к жизни. Если так, то покаяние города будет обращением от подобия к подобию. Но граней мнимого и действительного подобия мы не знаем. Творчество города имеет положительные и отрицательные свойства. В городе – священная мысль... В творчестве села, поскольку в нем нет священной мысли, тоже две стороны. Призыв к селу, «горе городам», народность – остаются неопределенными, какой-то общей идеей – методом, конкретного синтеза мы не видим. Как в проекте не было действительного творческого единства мысли и дела, так в городе-селе лишь *сдвинуты* два начала... Мы должны принять *тайну* воплощения неопределенной идеи жизни, или остановиться на подобиях жизни. Поэтому так сравнительно

легко у Федорова блудный сын мирится с истинным сыном, поэтому идея воскрешения, идея города-села представляется естественно-необходимой. Федоров объединяет два типа подобий: объединение недействительное, мысленное. Лишь при таком предположении Федорова можно видеть в идее воскрешения возможность объединить всех – и верующих, и неверующих: изменить форму мысли, значит, превратиться из горожанина в селянина. То общее дело, которое, всех объединяет, остается в тумане, отдаляется. Все равно верить или не верить в Иисуса Христа, все равно быть ли материалистом или спиритуалистом: едино-действие создаст единомыслие. Значит, покаяние – настро-

–314–

ение мысли; значит, мысль о деле будет живой мыслью, когда исполнится дело. Не общее дело пока – подобие, призыв к общему делу. Где проблески единодействия, если храм-музей – подобие? Где проблески истинной мысли, если единомыслие – результат, а не начало? В чем тогда проект, в чем истинность *само-сознания*?

Мы не знаем грядущего дела. Мы не знаем в прошлом – дела. В нашем настоящем лишь разномыслие, много–подобия жизни. И призыв к общему делу, к городу-селу, принимающий разномыслие, не дающий очевидного общего дела, – лишь мысль, может быть, яркая, мощная, но – мысль. Общее дело непонятное, неочевидное, не может внутренне объединить всех. Исчезает разница между блудной и сыновней мыслью. В чем же тогда содержание свободы, свободы перехода от города к селу? Лишь в мысли, в свободе выбора, чего-то из океана неведомых тайн. Умаление тайны свободы – личности приводит к легиону естественных тайн мысли, объединенных верой во всемогущество естественнонаучного знания, которое решит и продовольственный, и санитарный вопросы. Отношения человеческие не содержат в себе своего содержания, потому что нет тайны личности, а есть тайна природы. И даже при этой предпосылке мы не видим действительного преобразования города и села. Как неясна структура регуляции, так не ясно превращение городского индустриализма, милитаризма в

сельский: мысль – не жизнь, подобие – не действительность. Таким образом, остается *тайна* действительного воскрешения и тем более тайна имманентная воскрешения. А разномыслие, при отсутствии действительного единодействия и при наличии тайны самодержавного сознания, колеблет идею *всеобщего* воскрешения.

С. Голованенко

–315–

В житии московского митрополита, св. Петра (1308–1326 г.), написанного ростовским епископом Прохором, рассказывается, что после «посрамления» тверского епископа Андрея на известном соборе в Переяславле суздальском; «святый святитель начал еще более ревностно учить не только по градам, но и весям, переходя с места на место, не останавливаемый ни трудами, ни болезнями, неленостно заботясь о стаде Христовом. И се тако еретика препре, приехавши на прю, и прокля и».²⁰³⁹ Этот краткий и неопределенный рассказ у другого составителя жития, м. Киприана, восполняется так: «такое и в старость приходя быше (Петр), сирым же и вдовицам и убогим, яко присный отец являшеся. В тоже время и Сеит еретик явися и чуждая церкви Христовой и православныя веры мудръствуя, его же святый препре и непокоряющися того проклятию предает, иже и погине».²⁰⁴⁰ Наконец, о том же имеется еще более подробное известие у Татищева. «В 1313 году, пишет он, явися в Новгороде еретик протопоп новгородский, к нему же присташа мнози от причета церковного и миряня, и епископ тверский Андрей помогаша има, глагола: се яко рай на земли погине, и святый ангельский монашеский чин ругал безбожным учением бесовским именоваху, и мнози от инок изъшедше оженихуся. Преосвященный же митрополит Петр созва в

–316–

Переяславле собор велий: быша ту вси епископы и игумены, попы, диаконы и чернецы и от патриарха Афонасия клирик ученый, и многу прению бывшу, едва преосвященный митрополит Петр киевский и всея России от божественнаго писания и помощи и заступлением князя Ивана Даниловича преодолел проклятаго еретика, а сам иде по градам поучая право верити и укроти молву и смущение диавольское прогна».²⁰⁴¹

О том, кто таков был еретик, чему он учил и пр. исследователи стали доискиваться давно. Всех занимала эта таинственная личность, и понятно – почему. Четырнадцатый век в истории духовного развития русского народа малоизвестен. Мы знаем, что в политическом отношении с него начинается великая строительная работа, закончившаяся созданием мирового царства, но почти ничего неизвестно о том, чем жил в это время русский народ, какие были его умственные и религиозные запросы. Естественно, поэтому, что всякий намек на то встречал к себе со стороны писателей живейший интерес, а «ересь» предполагала уже целое движение. Однако попытки уяснить не только последнее (таких попыток и не делалось), а хотя бы только указать, в чем состояла «ересь», кончились неудачей, первый же историк русских ересей и расколов «студент московской духовной академии», Н. Руднев беспомощно заявлял, что он не берется объяснить «эти противоречия (показания житийные с показаниями Татищева) за неимением других свидетельств о Сеите».²⁰⁴² Неудача Руднева не остановила других, и автор статьи «Св. Петр, митрополит киевский и всея Руси» высказал следующее мнение. Вычитав у Карамзина²⁰⁴³, что у татар-магометан «сеитами» назывались «вероучители», он предположил «не был ли упомянутый еретик из крещеных сеитов и не

–317–

от того ли сей еретик у Татищева называется протопопом».²⁰⁴⁴

Догадка эта была усвоена арх. черниговским Филаретом с тем лишь изменением, что, почитая еретика русским по происхождению и, согласно с Татищевым, новгородцем, он допускает увлечение со стороны «несчастливого протопопы магометанской страстью к чувственной жизни», за что ему и дано было «меткое» магометанское прозвание «сеит» и за что «достойно пала на него анафема».²⁰⁴⁵ Довольно подробные речи Сеиту посвящает генерал Геннадий Карпов. Нашедши «неточности» в рассказе Степенной книги, он решил за «лучшее принять рассказ Татищева», которому и следует вполне, не мудрствуя лукаво о том, чему собственно учил Сеит и еп.

Андрей.²⁰⁴⁶ Но несообразность в известном отношении свидетельства Татищева была так очевидна, что м. Макарий, разделяя точку зрения Руднева, отверг его; не согласен он и с мнением о Сеите, как о бывшем магометанском «вероучителе», принявшем христианство и отпавшем от него впоследствии. Основываясь на том, что место о еретике в исторических сказаниях читается различно, между прочим и так: «в то же время и **се ин** еретик еретик явись», м. Макарий находит последнее чтение более верным и толкует его следующим образом. Впереди шла речь о еп. Андрее, как противнике м. Петра. Составитель жития, почитая Андрея еретиком, говорит, что св. Петр простил его, но вот явился «ин» – иной, т.е. другой после еп. Андрея «еретик», который этой милости не получил, и был проклят.²⁰⁴⁷

Итак, м. Макарий тоже не утруждает себя вопросом о сущности ереси. В полном объеме занялся им Е.Е. Голубинский. Опираясь над текстом древнейшего жития и заменив в нем слова «и се тако» словами: «сеит», он усвоил мысль прот. Горского, принимая это выражение в смысле порицательного имени, взятого с арабского

–318–

языка и означающего потомков Магомета (срвн. Карамзина) от дочери его Фатимы и зятя Авия, а у татар употреблявшаяся для обозначения высших духовных лиц, «как бы магометанских архиереев». Он не соглашается только с тем, что этот «сеит» сначала был христианином, а потом совратился в ересь, что требовалось для выяснения понятия «еретик». Относительно последнего проф. Голубинский просто решает, что слово это в житиях употреблено «в весьма несобственном смысле», все же дело, по нему нужно представлять так. В то время, когда митрополитом был св. Петр, татары, в 1313 г. при Хане Избеке, приняли магометанство. Весьма возможно, что на первых порах между их магометанскими духовными находились люди, мечтавшие обратить в магометанство и русских, или же по крайней мере – посрамить в публичном споре митрополита, чтобы тем открыть доступ в его паству магометанской пропаганде. В подтверждение своей догадки Голубинский

останавливается особенно на выражениях: «приехавши» и «приехавшую», что будет значить – в первом случае, что св. Петра хан вызывал в Орду для прения, и во втором, что сам «сеит» приезжал к митрополиту. «Во всяком случае эти «приехавши» и «приехавшую» нисколько не идут к обыкновенному еретiku (так как ни Петр не поехал бы к нему, ни он к Петру) и подтверждают вероятность нашего предположения».²⁰⁴⁸

Представленный обзор мнений, конечно, не обнимает собою всего, что говорилось о Сеите, но все, сказанное о нем, не выходит из границ мыслей приведенных писателей. Уяснить личность еретика и его учение делает собственно один лишь Е.Е. Голубинский – к нему и обратимся.

Легко видеть, что все объяснение его держится на предположении, что слово «сеит» принадлежало исключительно арабско-татарскому словарю и совсем не употреблялось у русских; поэтому, если бы оказалось противное, именно, что русские, независимо от татар, употребляли его и пользовались им для обозначения своих собственных понятий и представлений, тогда, ясно, пало бы и все его построение. На деле так и есть.

–319–

Слово «сеид», «сейид», в русской транскрипции «сеит», у магометан, действительно, обозначало людей известного происхождения или звания²⁰⁴⁹, и в этом смысле у русских, для себя, было не употребительно, но слово «Сеит» у них несомненно употреблялось и обозначало *прозвание*, заменявшее собою по древнему обычаю *собственное имя*. Так в смутное время против сброда Сапеги город Ростов защищал воевода Третьяк *Сеитов*²⁰⁵⁰; в царствование Алексея Михайловича в Воронеже воеводою был Сеит Алексеевич Хрущов, которому в 1660 году царь слал свои грамоты, подписывая их: «воеводе нашему Сеиту Алексеевичу Хрущову».²⁰⁵¹

В обоих случаях «Сеит», очевидно употреблено в качестве *собственного имени* (а не нарицательного), для обозначения *христианина* (а не магометанина) и при этом *русского* (а не

татарина). Таким образом слово «Сеит» независимо от татарского и совсем с другим значением несомненно было в употреблении у русских, а в таком случае ничто не мешает нам рассматривать нашего еретика, носившего в качестве собственного имени прозвание Сеит, как *русского* по своему происхождению и до своего соращения – *православного* – по вероучению. Что это так, ясно видно из приведенных житийных известий, изображающих три следовавшие одно за другим действия: «непокорность», «проклятие» и «погибель» еретика.

Оба автора жития, еп. Прохор и м. Киприан, не говоря уже о Татищеве, представляют события развивающимися и совершающимися в одной среде, именно церковной. Среди подчиненных митрополиту, как главе церкви, восстал человек, который обнаружил нежелание подчиниться порядкам церковной жизни, каковым он следовал раньше. Тогда митрополит решил показать всю ошибочность и преступность его поведения, произошло «прение», во время которого хотя и показана была полная несостоятельность

–320–

мнения восставшего – он был «препрен» – тем не менее тот продолжал безрассудно упорствовать, чем и выразил свою «непокорность» митрополиту, авторитету которого обязан был повиноваться. Сделав все возможное для вразумления еретика и видя, что это ни к чему не ведет, митрополит «проклял» «не покоряющегося», исключил его из общества православных, сделал его церковным «изгоем», лишенным покровительства законов, вследствие чего за духовную смерть, по современному обычаю, последовала и смерть физическая, казнь: еретик «погибе». Как видим, ход событий источниками представлен вполне естественно, но мы обратим внимание собственно на выражение, «непокоряющаяся». Возможно ли его приложить к человеку, который принадлежал к другой, *не русской* государственной организации, исповедовал чуждую, *нехристианскую* религию и словом, был совершенно чужд всему тому, что представлял в своем лице митрополит? Непокорность бывает там, где противятся обязательным законным требованиям и не исполняют их, но нельзя же

сказать, что законы русского государства были обязательны для татарина и учение христианской церкви для магометанина, а ведь это и утверждает проф. Голубинский, выдавая Сеита «за магометанского архиерея»! Потом, как митрополит мог проклинать, т.е. отлучать от церкви²⁰⁵² того, кто к ней никогда и не принадлежал, «магометанского архиерея»? Наконец, не могла и светская власть предавать смерти человека, совершенно ей неподвластного за то, что он был «проклят» митрополитом.²⁰⁵³

–321–

Итак, на основании сказанного, думаем можно положительно утверждать, что слово «сеит» обозначало собою собственное имя еретика, который вышел из среды *русского* народа и до своего еретичества принадлежал к *православной* церкви. Если же это так, то мы имеем возможность определить, откуда он происходит и в чем состояли его заблуждения.

Единственным местом появления Сеита мог быть только Новгород или Псков. Здесь именно были самые благоприятные условия для оппозиции церкви и для образования противного ей движения.

В то время, когда русская государственность заканчивала свое вечевое существование, чтобы чрез удельный период перейти к монархическому строю Руси московской, Новгород и Псков, под влиянием благоприятно сложившихся обстоятельств, постепенно вырабатывали для себя особую форму государственного быта, подходившего к республиканскому, который историк Костомаров называл обыкновенно «народоправством». Уже с половины XII в. Новгород приобрёл себе политическую и отчасти церковную независимость, выражавшуюся в том, что он имел свое внутреннее управление посредством выбранных на вече властей, призывал по своему усмотрению князя и удалял его; выбирал на вече и владыку, которого потом посвящал в сан митрополит. В устройстве Новгорода много было отрицательных сторон, из коих самая важная была та, что в нем в скором времени установилось господство знатных, богатого торгово-промышленного класса, угнетавшего особенно в экономическом отношении простых

новгородских «мужиков». Тем не менее Новгород упорно отстаивал свою вольность, когда ей грозила опасность со стороны ли немецкого ордена, шведов, литовцев, или же со стороны русских великих князей. Нов-

–322–

городцы ценили в своей вольности то, что она давала им возможность самоопределения, свободно себя чувствовать, свободно говорить и думать, словом – жить, как хотелось. На вече самый простой вечник мог кричать на посадника и требовать отчета у верховного совета точно так же, как он требовал отчета у своего владыки, почему стоит ведро и нет дождя, необходимого для урожая, и не раз заподозренного святителя «вечные мужики» изгоняли из св. Софии. Эти же «мужики», когда выходили из себя, могли, вопреки всем гражданским и уголовным законам, руководствуясь просто глазомером, отдавать «на поток» невиновного, но неугодного им боярина и не стесняясь его званием, столкнуть в воду с волховского моста. Однако эта беспорядочная свобода господина великого Новгорода и его младшего брата Пскова (с XIV в.) нравилась даже тем, кто уже жила строго-правовым порядком, но особенно она привлекала к себе не ужившихся по каким-л. причинам у себя дома, свободе и жизни коих грозила опасность; для таких лиц эти города были настоящей обетованной землей. Для них Новгород и Псков широко открывали свои двери несмотря на то, что рыцарство это нередко сопровождалось крупными для них неприятностями со стороны князей литовских и немцев, русских князей и татар, а митрополит московский карал их отлучением от церкви. Эта роль современной Швейцарии, которую играли «северно-русские народоправцы» вплоть до самого своего падения, между прочим, имела важное значение в истории наших церковно-религиозных движений.

Уже сама по себе атмосфера их воспитывала в гражданах дух гордый и непокорный, с трудом укладывавшийся в рамки законности, чего бы это ни касалось – политических ли убеждений или же вопросов христианского вероучения и морали, так что почва здесь всегда готова была для

разнообразных выступлений. Легко, поэтому, представить себе, какую оппозицию со стороны новгородцев вызывала церковь в силу уже одного непререкаемого своего авторитета, требовавшего беспрекословного подчинения себе и как действительно они противились самым законным ее требованиям, противясь напр., верховной власти

—323—

московского митрополита и даже константинопольского патриарха. В данном и других подобных случаях видна, конечно, прежде всего решимость отстоять во что бы то ни стало своеобразную свободу, но не менее ясно проглядывает и черта, характеризующая новгородское церковное недомыслие и полное непонимание основных начал канонического устройства. В самом деле, какой детской наивностью отзывается одна только ссылка новгородцев на свою клятву не принимать к себе митрополита, как на основание отказывать ему в месячном суде и впредь! Настаивая на необходимости соблюдения клятвы (пред м. Киприаном), они не в состоянии были уразуметь того, что-дана-то она ими была совершенно незаконно! Но особенно новгородцы бывали непреклонны, когда они в религиозных вопросах подозревали политическую подкладку. Ревниво храня свои вольности, они видели врага в каждом, кто так или иначе угрожал ей, и так как угроза эта постоянно шла из Москвы, то и церковь, в лице митрополита, представлялась им таким же естественным союзником великих князей, каким был союзником Новгорода и его владыка. Конечно, это была правда: единомыслие митрополитов московских с своими великими князьями и помощь, какую они оказывали им в разных политических делах, был факт, но ошибочен был тот вывод, что отсюда и церковь становилась из *русской* и *православной* только московской, соблюдавшей интересы только московского княжества. На самом деле ничего подобного не было, да и быть не могло, а между тем из-за этого предубеждения новгородцы уклонялись от источника вероучения и, когда бывала нужда, оказывались беспомощными.

При таких-то условиях создавалась религиозно-церковная жизнь в Новгороде и Пскове. Отличительные черты ее были:

слабое развитие церковности, слабое понимание значения и цели Церкви, как учреждения божественного, ее учения, образов и вообще недостаточное проникновение церковной авторитетностью. Понятно, поэтому, что новгородцы и псковичи нередко возмущались такими церковными порядками, которые в других местах почитались и обычными, и законными. Особенный интерес среди них к себе

–324–

вызвал вопрос о пошлинах за поставление на клирические должности. Вопрос этот, рассматривавшийся на Переяславском соборе в 1311 году, когда в симонии обвинялся между прочим м. Петр, немало волновал вообще русских, в Новгороде же и Пскове обострению его способствовало еще и то обстоятельство, что здесь собиралось столько всякого рода сборов в пользу архиерейского дома и архиерейского клира, сколько не собиралось нигде. Помимо общих всем епархиям сборов, в Пскове, напр., духовенство должно было платить за проезд владыки двоякого рода пошлину: поплешную, взимающуюся с каждой плеши, т.е. с каждого клирического лица, и кормовую, которая «обнимала все разнообразие житейских потребностей, необходимых во время подъезда как для самого владыки, так и для его людей».²⁰⁵⁴ В Новгороде и его областях духовенство было обложено: 1) «певчей» или «певшей» гривной. Может быть, в видах приучения к церковному благочинию, новгородское духовенство обязано было поочередно отправлять в Софийском храме недельные службы. Новгородские священники довольно рано стали предпочитать личному исполнению этой обязанности внесение известной денежной суммы в пользу софийского причта с тем, чтобы службы отправляли сами софияне²⁰⁵⁵; 2) праздничной гривной. С давнего времени у новгородцев был обычай приглашать на свои храмовые праздники для служения софийского протопопа с причтом и чествовать его за труд угощением и поднесением некоторых даров. Но являясь вначале актом добровольного усердия, дар с течением времени сделался обязательным и определился уже в размере тоже гривны²⁰⁵⁶; 3) «проскурной» пошрины, состоявшей в том, что с просвириц, занимавшихся

печеньем просфор для храмов, взималась определенная плата, обыкновенно тоже в размере новгородской гривны, но иногда больше, иногда меньше.²⁰⁵⁷ Все эти пошлины шли в пользу прикта софийского собора. Но кроме

–325–

постоянных пошлин софиане пользовались и случайными доходами; напр., когда они освящали церкви, то весь сбор, собранный в это время, брали целиком себе, или же разрезали антимины на части и выдавали их за целые, чтобы брать за них больше.²⁰⁵⁸ Таким образом положение духовенства в отношении к своему владыке было таково, что не могло не возбуждать в нем недовольства. Но что особенно важно было, так это то, что недовольство проникало и в массу новгородского населения. Происходило это по следующей причине. Приходское духовенство в Новгороде и Пскове не составляло, как в других местах, особого сословия; оно пополнялось не путем наследственной передачи духовных должностей, а путем свободного поступления в него из всех классов новгородского населения. Как выход, так и вступление в ряды духовенства, были открыты решительно для всех желающих. Лица, носившие сан диакона и священника, легко слагали его с себя, что нисколько не отражалось на их последующей карьере; так мы видим, напр., как во Пскове один «раздъякон», «сын попов» Андрей Иванов достиг даже звания боярина! Точно также получить священное звание доступно было людям всякого состояния, как видно из свидетельства арх. Геннадия, говорящего, что у него бывали ставленники и «мясники» («Омельялко»)²⁰⁵⁹ Вот почему духовенство, не составляя ни отдельной касты, ни особого сословия, а только лишь класс, как другие составляли класс ремесленников, класс торговцев, тесно было связано с остальным обществом, и что касалось духовенства, что интересовало его, в такой же мере касалось всего народонаселения. Была еще причина, заставлявшая новгородцев и псковичей небезразлично относиться к своему приходскому духовенству. Будучи отягощаема в пользу епархиальной власти разными повинностями, последнее само вынуждалось для своего содержания и пропитания прибегать к

той же системе поборов с прихожан и как духовенство роптало на свое положение, точно также ропот на него поднимала и паства. Так устанавливался

—326—

порядок, одинаково нежелательный и клиру и мирянам. Уже сам по себе этот порядок, при наличии условий новгородского быта, создавал почву, весьма восприимчивую для разного рода брожений; если же сюда присоединить еще и посторонние влияния, которые несомненно имели место в церковно-религиозной жизни Новгорода и Пскова, тогда станет понятным и появление здесь «еретиков» и «ересей».

С первых же своих шагов русское христианство стало подвергаться нападению опасного врага, византийских павликиан, сделавшихся впоследствии (с XII в.) известными под именем богомоллов. Представителя этой секты мы видим уже при св. Владимире великом, некоего Адриана-скопца (1008 г.), но потом непосредственные следы еретиков (в 1123 г. упоминается еще Дмитр) теряются. Нужно думать, что, встречая себе отпор со стороны греческого духовенства, проживавшего на Руси, и со стороны русских князей, богомилские проповедники вынуждены были прекратить свою пропаганду, или по крайней мере действовать с большой осторожностью, но учение их стало распространяться другим путем, путем литературным.

Богомилская письменность заносилась к нам вместе с святоотеческой литературой из Византии и из славянских государств Балканского полуострова, особенно из Болгарии. Наряду с апокрифической литературой, любимым чтением древних русских людей, богомилские сказания получили у нас широкое распространение. Тогда, чтобы оградить верующих от увлечения его, духовные учителя стали, составлять особые росписи книг, которые вообще не следует читать православным и среди которых отводится место и богомилским измышлениям. Первый такой указатель (кодекс) с обозначением книг богомилского происхождения относится к XIV в. В нем составитель, сказав сначала, что «кто лженаписанныя и неисправленныя книги полагает в церкви, аки святы, да

извержется, книги да сожгутся», перечисляет самые книги: «житие ап. Петра что рыбы по суху ходили», «Детство Христово, что Господа отрочатем продаял», «прение диаволе с Христом», «о Господе нашем Иисусе Христе, како в попы ставлен» и др. Далее составитель кодекса указывает на суеверия богомилов: «недуг естественный его же

–327–

трясовицами именуют, яко же бает Еремия, поп болгарский. Глаголет бо окаянный сице: яко сядящу святому отцу Сисению на горе Синайстей, я ангела Сихаила именует, еже на соблазн мнозем, и седмь трясавиц Иродовы дщери (называет), басньствоваше злый иже на евангелисты и ни един же от святых (евангелистов) седми (дщерей) именоваше, но едина испросыша главу Предтечеву, о ней же яве есть яко Филиппова дщи бе, а не Иродова"...²⁰⁶⁰ Как видно, басни попа Еремии имели разностороннее содержание, но во всех их ясно проглядывают дуалистические воззрения на мир физический и духовный, на Бога и диавола и т.д. Особенно рельефны эти черты дуализма в «Сказании, како сотвори Бог Адама».²⁰⁶¹ Здесь творение первого человека изображается совместным делом Бога и диавола, причем все отрицательные свойства в природе человека приписываются сатане. В своеобразной окраске этого сказания русские усвоили известное богомильское учение о творении человека, по которому тело было создано диаволом, и душа Богом.

Распространяясь и упрочиваясь на Руси, богомильство главный свой поток направило по линии наименьшего сопротивления, т.е. на север в наши «народоправства». Из сказанного ясно, какую благоприятную для себя среду богомильство встретило в Новгороде и Пскове, но кроме того здесь еще были условия, которые также способствовали развитию его – это именно отсутствие надлежащего пастырского попечения о религиозно-нравственной жизни «народоправцев» как со стороны московских митрополитов, так и со стороны новгородских владык.

Со времени м. Петра, т.е. со второй четверти XIV в. и до 80 гг. века XV, когда Новгород в церковном отношении стал на

положение обыкновенной епархии, московские митрополиты ограничивали свои отношения к нему почти исключительно только поставлением владык и правом месячного суда, бывали же такие моменты, когда прекращались всякие сношения между Москвой и Новгородом, что

—328—

касается внутренней жизни, так урегулирование ее (а она в этом часто нуждалась) митрополиты, за исключением разве Фотия, не принимали никаких мер. Зависело это оттого, что Новгород, стремясь к политической самобытности хочет обособиться и от московского митрополита и сделать своих владык самостоятельными. Последнее, действительно, вполне проникается этой мыслью и в большей или меньшей степени восстают против законных прав главы русской церкви, желавшего прежде всего соблюсти каноническое единство и руководство в церкви. Несмотря на то, что чистлюбивые замыслы новгородских архиепископов встречали строгое осуждение даже со стороны константинопольских патриархов, тем не менее они своих намерений не оставляли, вследствие чего между иерархами устанавливать ненормальные, даже просто враждебные отношения, не позволявшие московскому первосвятителю входить в епархиальные нужды города. Но не одна, впрочем, эта причина заставляла митрополитов смыкать свои уста. Будучи людьми некнижными и малосведующими (кроме митрополитов-греков), они даже если бы и имели желание в иных случаях не могли помочь своей пастве, как это было во время появления ереси «стригольников» и ереси «жидовствующих». Конечно, ближайшие заботы о чистоте веры и нравственности новгородцев и псковичей лежали на новгородском владыке, но мы мало что знаем об этой их деятельности. Да и едва ли она была в действительности. Хотя в Новгороде не мало было святителей, канонизованных церковью, однако быт их обыкновенно слагался таким образом, что они являлись скорее политическими деятелями, нежели пастырями и учителями. Кипучая, боевая новгородская жизнь, первенствующая роль в государственном совете, борьба с внешними и внутренними врагами и т.д., отнимали у владыки

все время, и он, отвлекаемый этими заботами, не замечал не только обыкновенных уклонений в области христианской морали, но даже не заметил, как вдруг выросла ересь «стригольников» и ересь «жидовствующих». Далее, если московские митрополиты оказывались бессильными справиться с еретическими движениями по своей не книжности, то новгородские владыки были еще более безнадёжны в

—329—

этом отношении. Так, когда обнаружилось учение «стригольников», то владыка Алексей просил пермского епископа Стефана, отличавшегося образованностью, составить обличение на развратников веры Христовой, потому что сам он не в состоянии был спорить с ними.

Важная просветительная задача выпадала и на долю приходского духовенства, но оно не могло выполнить ее вследствие своей собственной непросвещенности. По самому роду своей деятельности, оно должно было быть сведущим в делах веры и христианской нравственности, в действительности же этого не было. В редких случаях оно было начитанно, обыкновенно же еле грамотно и даже вовсе неграмотно. Правда, свидетельства о невежественности собственно новгородского духовенства идут от позднейшего времени – от конца XV в., но нельзя думать, чтобы уровень его был выше в XIV ст. Каковы были вообще священники и диаконы в рассматриваемое время, это видно из статьи об отреченных книгах, относимых к XIV в. «Суть же ложная писания, яко се худый си номоканонци, у попов, по молитвинником и лживыя молитвы еже о тросявицах».²⁰⁶² В другой редакции той же статьи еще яснее выставляется умственная простота духовенства: «суть же между божественными писанми ложная писания, насеянно от еретик на пакость попом невежам и диаконом, по молитвенником – у сельских у неразумных попов».²⁰⁶³ Как образец «невежества», приводятся и действия их: «неразумные попы печатали с народом двери царския в вечер суботный великия суботы, уже позде сущи, подобяся жидовом», «крещали в три отцы, в три сыны, в три святыя духи, или не погружают, но обливают», «носят в церковь яди,

масленую и молочную, или яйца с просфорами, или с котьей, а то все вместе попове освящают и показивают».²⁰⁶⁴ Все, что здесь говорится о русском духовенстве, вполне применимо и к духовенству новгородскому и псковскому, и даже в большей степени, потому что оно пополнялось из низших классов насе-

—330—

ления («мясник Омельялко»), где и грамотность была делом далеко необычным.

Таковы были условия политического, гражданского и церковно-религиозного быта, при которых жил и развивался Новгород и младший брат его Псков. Как видим, в нем было много особенностей и своеобразных черт, но все они в сущности сводились к одному: к стремлению к свободе.

«Господин» великий Новгород, как обыкновенно называли себя жители его, представлял собою совокупность свобод: политической, церковной и общественных отношений. Вот эти-то свободы и дали возможность богомильским идеям свить себе прочное гнездо в наших «народоправствах». Они находили себе доступ во всех классах общества, не исключая и владычных покоев. Яркий пример того, как богомильские тенденции усваивались иногда даже новгородскими архиепископами, представляет известное *«Послание о рае»* (ок. 1347 г.) Василия Калеки (1331–1352 гг.). В этом «Послании» арх. Василий доказывает тверскому епископу Феодору, что земной рай, сотворенный для первых людей, не погиб. Доказательства его, разные апокрифические сказания, носят на себе явно богомильский характер, особенно же характерен следующий рассказ, почти буквально взятый из манихейской космогонии, доказывающий также существование земного рая. Оказывается, по рассказу Василия, что земной рай видели даже Новгородцы, Моислав с сыном своим Алексеем, когда они ехали по морю. Во время бури корабли их прибило к высоким горам и вот «увидеша на горе той написав Деисус лазорем чюдным и велми издивлен паче меры, яко не человеческими руками творен, но Божией благодатию; и свет бысть в месте том самосиянен, яко не мощи человеку исповедати: и пребыша долго на месте том, а солнца не видеша, но свет бысть многочастной, светлуяся паче

солнца; а на горах тех ликования многа слышахуть, и веселия гласы вещающа». Чтобы узнать, что творится заторами, один из новгородцев взлез по мачте на вершину ее и тотчас же, «всплеснув руками и засмеяся», побежал туда, откуда шло ликование. Послав другого, новгородцы приказали ему возвратиться назад и рассказать, что он видел, но и

—331—

этот, забыв наказ, «с великою радостью побеже от них». Тогда Моислав с товарищами послали третьего, предварительно «привязав веревкой за ногу» его; он же, как только увидел свет, «всплеснув радостно и побеже, в радости забыв ужища на нозе своей, они же сдернута его ужищем, и в тот час обретесе мертв». Испугавшись, новгородцы «побегоша вспять». «А тех, брате, мужей, заключает свой рассказ Василий, и нынеча дети и внучата добры здоровы».²⁰⁶⁵ Но вот как повествуется о начале борьбы между царством света, Бога благого, и царством тьмы в манихейской космогонии. В то время, как обитатели света жили в современной любви и согласии, обитатели мрачного царства находились в постоянной междоусобной брани. Во время одной из их войн, пораженная партия бежала в высокие горы, разделявшие эти два мира; оттуда они увидели царство света, существование которого ранее им было неизвестно; тогда все силы тьмы, устраняя свои внутренние раздоры соединились для того, чтобы вторгнуться в новооткрытую страну и т.д.²⁰⁶⁶ Для нас не подлежит сомнению, что представление Василия о светлых райских селениях, находящихся где-то за горами, имеет непосредственную связь с манихейским представлением о царстве света, располагавшемся также в высоких горах, о котором сыны тьмы так же узнают случайно, как и Моислав с товарищами о рае – по необычайному свету.

Как было замечено выше, вопрос о поставлении клириков на мзде в Новгороде и Пскове занял особое положение. Вследствие указанных причин, здесь этот вопрос мог волновать гораздо в большей степени, чем в других местах, и когда там протест против симонии выливался в каноническую форму, в Новгороде и Пскове недовольные склонны были решать его чисто практически, путем простого отрицания церковной

иерархии. Конечно, сами собою они не дошли бы до такой крайности, если бы во главе их не стали богомилствующие, в интересах которых было подорвать прежде всего авторитет священ-

—332—

ноначалия, как учреждения, не имеющего никакой цены ни со стороны получения благодатных даров лицами, составляющими его, ни со стороны действий последнего. Благодати священства иерархия, по их словам, не имела потому, что поставлялась на мзде, действия же ее были настолько греховны и порочны, что невозможно было видеть в них обнаружено божественной силы. Аргументация эта по существу своему несостоятельная, не могла увлечь пытливые умы, но для лиц, которые не в состоянии были разобраться в догматических и канонических вопросах, она была убедительна. Таким образом споры о ставленных пошлинах должны были значительно способствовать распространению богомилских идей и увеличению их последователей. В числе их был и Сеит со своими единомышленниками. Как мы знаем, Татищев определенно говорит, что еретик появился в Новгороде. Правда он не называет его по имени и столкновение его с м. Петром относит к переяславскому съезду 1311 года, на котором будто бы и рассматривалась ересь, тем не менее как у историка, так и в житиях речь, несомненно, идет об одном и том же лице. Далее, тот же Татищев сообщает что еретик был новгородский протопоп; он своей проповедью увел многих из приходского духовенства, монахов и простых мирян; что же касается учения, которого держались его последователи, то из него сохранена одна, но очень характерная черта, а именно, «святой ангельский монашеский чин ругаху, безбожным учением бесовским именоваху, и мнози от инок, исшедше, оженихуся». Нет сомнения, что в известии Татищева есть такие данные, которые не согласуются с данными житий, что до известной степени и обесценивает их, но все же относиться к рассказу во всей его совокупности вполне отрицательно и считать его «сочинением» историка, неосновательно. Что это так,

рассмотрим прежде всего еретическое выступление против «святого ангельского монашеского чина».

Смотреть на это выступление, как на результат увлечения «магометанской страстью к чувственной жизни»²⁰⁶⁷ нельзя уже потому, что оставившие монашество женились

—333—

не «по-магометански», т.е. вступали не в многоженство, а обыкновенным образом, как разрешает христианский закон, да здесь, ясно, речь идет вовсе не о «чувственности», и о самом монашестве, как известном учреждении церкви. Дело в том, что порицание монашества, как института, исключавшего из своего обихода брак, в устах Сеита и его последователей вовсе не новость и вещь неслыханная. К грамоте п. Луки Хрисоверга, адресованной в. кн. Андрею Боголюбскому (полов. XII в.), обыкновенно присоединяется памятник, может быть — современный посланию, а может быть — и более позднего происхождения, в котором содержится целая апология «чисте живущих безженных житие и Господа ради иночествующих», подвергавшихся со стороны каких-то людей «укорению» и «негодованию».²⁰⁶⁸ Превознося девство до «небес» и принижая супружество до «земли», составитель нашего памятника доказывает, что монашество есть ни больше, ни меньше, как божественного происхождения: «София премудрость Божия есть неизглаголанного девства чистота», «Христос бо печати девства не вреди, от Девы родися, да почтет девство, подобятся пречистой Богородице»; «житие бо безженное, чистое, со ангелы равно есть»; «елико убо ангел и вышше есть человек и елико небо от земли, толико убо не оживыйся вышши есть женившагося: *девство бо есть* ангельское житие».²⁰⁶⁹ Автор заканчивает свою речь (именем патриарха) предостережением великому князю беречься «от ложных пророк иже приходят в одеждах овчих», которые, очевидно, сильно нападали на монашество. Но выражение: «святой ангельский монашеский чин» не буквально ли сходно с приведенными местами нашего памятника? Если бы мы не знали, что «именовали» монашество «безбожным, бесовским учением» Сеит и его последователи, то без колебаний мы отнесли бы это

к тем еретикам, против которых написано все рассуждение о девстве: тожество нареканий тех и других полное. Таким образом уже задолго до описываемых событий существовали враги иночества, которые стремились дискредитировать его. Но кто

–334–

же были эти враги? В нашем памятнике они называются «ложными пророками, пришедшими в одеждах овчих»²⁰⁷⁰, т.е. это были, значить, такие люди, которые, выдавая себя за православных, на самом деле таковыми не были, а были еретиками; надавали на себя личину православия для того, чтобы легче распространять свое ложное учение. Следовательно, *лицемерие* и *хитрость* – с одной стороны, а с другой то, что еретики были люди *пришлые* – служат характерными признаками помимо указанной ненависти к монашеству, в общем же – все указывает на богомилов, которые отличались необыкновенным коварством и скрытностью относительно своих религиозных убеждений и на Руси XII в., действительно, были людьми заходими. Наконец, в это время, как известно, среди русских и не было других еретиков, кроме бродячих учителей из Византии и Болгарии, разносивших басни, измышленные попом Иеремией.

Таким образом тожество взгляда на иночество как со стороны заходжих учителей-богомилов XII в., так и со стороны Сеита дает возможность допускать принадлежность последнего к богомильскому толку. Само собой, понятно, что богомильство должно было сказаться в Сеите не в одном только отрицании монашества, а и в других пунктах учения, но мы не находим на них указаний в источниках не потому, чтобы их не было в действительности, а по другой причине.

Богомилы, как говорилось раньше и как видно будет впоследствии, представляли собою весьма замкнутую секту, строго охранявшую свое вероучение и свои внутренние порядки от посторонних глаз; поэтому естественно, что люди не посвященные, не имевшие доступа в их среду,

–335–

могли знать о их жизни только то, что так или иначе делалось общим достоянием, как, напр., практические результаты отрицания монашества, когда увлеченные ересью монахи стали вступать в брак. Да и невозможно допустить, чтобы Сеит с своими последователями из-за такого, самого в себе далеко не первостепенной важности вопроса, как монашество, решился восстать против церкви и отделиться от нее. Среди монахов всегда бывали (и будут, конечно) такие, которые, разочаровавшись, оставляли монастыри и вступали в брак, но никому из них не приходило на мысль порывать связь с церковью из-за того только, что она признает этот неудобный для них институт; – между тем и другим никакой нет причинной связи и последовательности.

Итак, Татищев не «сочинил»²⁰⁷¹ истории с еретиком, а передал ее правдиво. Можно ему верить и в том, что Сеит был новгородский протопоп. В последующих движениях «стригольников и особенно «жидовствующих» вся инициатива действия принадлежала духовенству: руководителями первых были два *диакона*, а вторых – *протопопы* и *попы*, а ведь эти движения составляют акты одной и той же драмы, прологом которой было выступление Сеита!

Неизвестно, что побудило еретика вступить с митрополитом в состязание, кончившееся для него так печально, но едва ли оно было добровольное. Судя по всему, Сеит вел свою пропаганду усиленно, в результате чего, между прочим, и получился такой соблазн, как оставление многими иноками монастырей и вступление в брак. Событие это не могло не взволновать общественного мнения и не вызвать толков и за пределами новгородскими; толки и вести дошли и до митрополита. Так как движение принимало необычайный характер, к Сеиту примкнули многие даже из церковного причта помимо монахов и мирян, то св. Петр, конечно, не мог безучастно относиться к происходившему, и он поспешил в Новгород.²⁰⁷² Обличения

–336–

митрополита и требование его немедленно раскаяться заставили Сеита рассчитывавшего, нужно думать, на

новгородскую свободу и безопасность, открыто выступить против св. Петра с защитой своих мнений. Столкновение приняло характер публичного спора, в котором Сеит хотя и потерпел поражение, но не думал смиряться, и святитель проклял его. Однако и отлучение от церкви не произвело надлежащего действия: Новгород эту духовную кару неоднократно переносил с спокойной совестью. Обыкновенно в таких случаях на помощь духовной власти приходила светская – так было и теперь. Татищев говорит, что митрополит «преодоле проклятого еретика помощью и заступлением князя Ивана Даниловича»: по словам Карамзина, Калита, действительно, был в Новгороде в начале 1319 года²⁰⁷³, когда, очевидно, и последовала казнь Сеита и, вероятно, его ближайших последователей.

*Ф. Ильинский*²⁰⁷⁴

Купреянова А.Н. За границей: Письма из Франции // Богословский вестник 1915. Т. 2. № 6. С. 337–362 (1-я пагин.). (Продолжение)

Письмо четвертое²⁰⁷⁵

Уважаемый друг!

–337–

Припоминаю, что я еще не поделилась с Вами тою неожиданной радостью, которую получила прошлой зимою в Марселе.

Выехали мы из Гренобля в 1-х числах ноября уже по легкому морозцу, – на земле и деревьях был иней, – а приехали в Марсель через 8 часов – летом. На залитых солнцем улицах пыль, бульвары в зелени, осенние цветы еще красуются в садах и парках.

У меня была мечта найти здесь наши суда, чтоб иметь возможность хоть отстоять всенощную. Но их не оказалось. Я потеряла всякую надежду услышать русскую службу. Заходила изредка лишь в великолепные католические храмы, где чувствовала себя чужой.

Выручил случай.

Сидела у меня раз старушка, мать поденной портнихи. Пила чай в первый раз в жизни, обжигалась и дивилась, для чего он так горяч? К слову скажу, что французы пьют одинаково, как чай, так и ромашку или липовый цвет, – последние два настоя даже предпочитают.

Спрашивает, каково привыкаю в Марселе? Говорю – хорошо, только вот помолиться мне негде. – Но здесь есть русская церковь. – К сожалению, нет.

– Есть, есть, уверяет она. Габриэль, какая же это цер-

–338–

ковь на улице Великой Армии? – Греческая, тапан. – Извините, греческая. Это не все равно? – Все равно, все равно! – вскричала я, не веря своему счастью, и сейчас же попросила ее проводить меня на улицу Великой Армии. Действительно, на углу одного из кварталов этой улицы мы увидели дом церкви,

отличающейся от прочих домов башенкой в роде колокольни на крыше и крестом над входными дверями. Двери, к моему огорчению, были заперты. От сторожа (employé) полного, не очень приветливого monsieur, в европейской одежде, но с круглой шапочкой на голове, мы узнали, что служба бывает только по праздникам.

Нетерпеливо ждала я воскресенья. И вот, наконец, вошла в православную церковь, увидела иконостас, увидела родные образа, услышала знакомый с детства напев – и почувствовала себя у пристани.

Опишу, как умею, эту незабвенную церковь.

Она не велика. Широкие двери из красного дерева возвышаются лишь на одну ступень над панелью, и лестниц нет. Вы входите: притвор изящный, белый, без живописи; освещается отворенными настежь входными дверями. Против входа на стене большой крест из серого мрамора. На лево – окно в церковь; на стекле изображен архангел Михаил, поражающий диавола; преобладающий тон всего окна – красный. Далее – двери в храм. Весною и летом эти вторые двери заменяются большою малиновой занавесью.

Храм полутемный, окна помещены высоко и стекла в них цветные. Стены плотные, высокие, ничего не видно и не слышно с улицы; войдешь сюда и чувствуешь себя отделенным от всего окружающего: глухо, точно из другого мира, доносится иногда звонок трамвая или рев автомобиля. Иконостас низкий, иконы хорошего православного письма. Образ Спасителя поясной, у царских врат, напоминает Васнецовский. Возле красного окна, на аналое, икона Успения, к которой прикладываются входящие; перед аналоем – подсвечник, всегда уставленный множеством свеч. Кстати скажу, что цена на свечи и поминовение очень дешевая; греки, вопреки своей репутации, здесь не жадны.

–339–

В ноябре всю службу справлял один иеромонах, – полный и приземистый человек с грубоватыми чертами лица; служил равнодушно. За вечерней, когда богомольцев немного, он, случалось, привалится к косяку в царских вратах: по греческому

уставу царские врата очень редко затворятся. За вечерней и утреней поет дьячок – тоже толстый господин в шапочке, – да еще два-три любителя, а за воскресной службой – хор, и хор прекрасный. Напев не нотный, а истовый, наш, православный, без всяких фиоритур. Пропусков за вечерней и утреней, много, потому что службы эти короче, чем у нас. Вечерня служитя в субботу с 4-х часов; утренняя воскресная – в 9-м часу, обедня – не выходя, все оканчивается в половине 11-го, а при архимандрите стало оканчиваться в двенадцатом.

Первое время меня мучило мое непонимание службы, спрашивала у этих духовных. Они грубоваты, видно, что не французы, однако ж кое-что сказали, об остальном я догадалась. Впрочем, это уже позже стала я добиваться объяснения службы; сначала я стояла перед православным иконостасом, перед иконой «нашего» Христа, видела священника в «нашей» ризе, слышала родные звуки и сердце трепетало только, и радовалось...

Как хороша эта церковь! Она настолько темна, что наряды богатых незаметны; никому особого внимания, никому не выносят просфор – и все равно благоговейны. Чувствуешь, что это храм Божий и ничему другому здесь нет места. И служба... Да, небрежно служил иеромонах; да, псаломщик слишком по долгу растягивал: «афанато-о-с, афанато-о-о-с!»..., но была в этой службе какая-то внутренняя православная сущность, которая не позволяла обращать на это внимания, покрывая собою все недостатки. И до такой степени сильно было во мне ощущение родного и своего за этой службой, что не только стоя в храме, я забывала, где я, но даже выйдя на светлую и шумную улицу, в первую минуту не могла опомниться и в голове даже успевала мелькнуть иногда смутная мысль: «Надо теперь позаботиться о самоваре и пироге; сберется семья!».

И тотчас вспомнишь: ни самовара, ни пирога, ни семьи...

–340–

Помня наизусть русскую литургию, я вскоре начала понимать и греческую. Как раз в это время мы познакомились с одним хорошим человеком, секретарем русского консульства. Он грек с примесью славянской крови, женатый на гречанке.

Чудесное семейство, отрадно их вспомнить. Мосье Свилярич – католик, жена его православная; дружные супруги и верующие люди, они посещают и католический, и православный храм безразлично. Я встречала мосье Свилярича в греческой церкви и была уверена, что он православный; мадам Свилярич очень удивила меня, сказав, что муж ее – католик. Она это заметила и говорит:

– Что ж такое? Все – дети Божьи.

Знакомство наше вскоре перешло в теплую дружбу. У мосье Свилярича я часто спрашивала перевода какого-нибудь начального слова стихир или ектеньи, чтобы иметь возможность угадать остальное. Он всегда принимался объяснять так подробно, точно давал урок закона Божьего.

Так я спросила о первом слове одного прошения в ектеньи, желая проверить, то ли это, что я думаю. Он начинает с величайшим усердием:

– Это значит: приди к нам на помощь, защити: человек просит у Бога заступления, просит...

– Знаю, знаю: «заступи, спаси, помилуй и сохрани!» А вот эта песнь? Знакомые звуки, а не могу уловить смысл.

– Это обращение к Пресвятой Деве: просим через посредство Ее, через ходатайство...

– Понимаю: «Молитвами Богородицы Спасе, спаси ны». Благодарю.

Собственно, греческая церковь находилась в это время без главы. Старый архимандрит умер месяца два тому назад и на подворье ждали к Рождеству приезда его заместителя из Греции.

Прихожу я однажды к вечерне и вижу: рядом с псаломщиком на клиросе стоит монах. Высокий, худой, смуглый с черными волосами, нимало не похожий на здешних сытых клириков. Запел. Господи, что это? Тонкий, тонкий голос, и какая тягучая манера, и какие носовые звуки! Я была поражена этим непривычным для моего слуха пением, оно показалось мне прямо неприличным. Не-

–341–

возможно, чтоб это был новый архимандрит! Вглядываюсь: лицо у него хорошее, доброе, и кроме доброты есть что-то в этом лице – серьезное, иерейское... Не напуская важность, а внутреннее достоинство при большей внешней простоте.

Когда вечерня кончилась, все, бывшие в церкви гречанки, подошли к нему под благословение.

– Как же он будет служить? думалось мне.

Но уже на следующее утро, лишь только он облачился, отворил царские врата и дал первый возглас, я поняла, что Марсельская церковь нашла своего пастыря. А когда затем архимандрит вышел с Евангелием – высокий, строгий и вместе благодатный, когда в великие минуты он, стоя в царских вратах лицом к народу и воздавая руки, произнес: «Горе имеим сердца!» – и затем, оборачиваясь на лево, к образу Спасителя, с поклоном добавил: «Благодарим Господа!» – когда в конце службы вышел, опять в царские врата, с проповедью, пламенной проповедью без книжки, без аналоя, – то можно было поистине сказать: «На небеси стояти мним». И уж казалось – нельзя иначе служить, как этим тонким, но ясным голосом, с этим благоговением и вместе простотой, а главное жаром, нескрываемым жаром верующего сердца. Служи так русский священник – сочли бы актерством, а южная натура не может иначе, это искренно и это идет к ней, а души молящихся ведь поднимает, точно на крыльях!

Да, это настоящий иерарх древнего восточного православия, такой типичный, точно спустился с иконы или сейчас вышел с Никейского собора.

Искусный хор составляет одно прекрасное целое с дивной службой архимандрита. Бесконечно жалела я, что не могла понимать его вдохновенных проповедей. Кажется, он убеждал прихожан быть стойкими в православии.

Ко мне, отчасти все же чужой, здесь относились приветливо, только старые гречанки с наметками какими-то на головах, злобно взглядывали иногда, может быть за то, что я иначе молюсь. Греки миряне почти не делают земных и поясных поклонов, крестятся редко. Священники полагают земной поклон за песню: «Тебе поем», и еще

при возгласе: «Святая Святим». На коленях никогда не стоят. Садиться по временам во время службы – это в обычае даже у старых, набожных гречанок, а молодые и элегантные, как и некоторые из мужчин, сидят на стульях почти всю службу, но не становясь на колени на стульях, как католики. Я же по русскому обычаю стояла все время, делала поклоны и иногда ставала на колени. Сперва на меня посматривали с удивлением, потом все привыкли видеть мою русскую фигуру у колонны.

За утреней Евангелие не клали на аналой посреди церкви, а служащий священник выносил его на руках для целования, сначала на право – мужчинам, потом на лево – женщинам. Кадя, архимандрит подходил близко к каждому человеку, и как я стояла за стульями, у колонны, нисколько впереди его пути, то он всегда протягивал руку через спину стула и кадил; спешись, конечно, поклониться в ответ, чтобы не затруднять его далее.

Он строго наблюдал за тем, чтобы миряне – вернее мирянки – не развлекались за службой разговорами, и провинившихся останавливал вслух (когда не служил), не разбирая, богачки ли это, жены и дочери влиятельных фабрикантов, или простые женщины. Может быть, в виду того, чтоб не утомлять внимания, он выпустил сугубую, ектенью; ектеня заупокойная и об оглашенных, и до него опускались. Архимандрит выходил говорить речь тотчас после чтения Евангелия и за речью сразу же следовал возглас: «Яко да под державою"... и херувимская. Я пожалела, что пропускается вся сугубая ектеня. Еще более прискорбно постом опущение предпричастных молитв: «Верую Господи и исповедую"... Священник их не произносит, и дальше, пока миряне причащаются, клир молчит. Исповедь и причащение бывают лишь в Великом Посту: странно что в этом случае не перенимают, хотя бы от католиков, их прекрасный обычай причащаться часто.

После службы раздавались кусочки просфор; когда архимандрит не служил, то пел на клиросе, – даже, если было нужно, сам выносил подсвечник перед малым и великим

входом. Простота его истинно-христианская. После службы он обыкновенно вставал близ выходных дверей,

–343–

здоровался и ласково разговаривал с прихожанами, причем все обязательно целовали его руку, хотя он редко благословлял. Благословлять всех здесь не в обычае. – Да как такому человеку не поцелуешь руки? Ничего в нем нет мирского, ни малейшей черты обыденности, – это горящий о Господе дух.

Всю зиму прожила я при этой церкви. В день Рождества, когда обедня кончилась, меня охватило грустное чувство одиночества: некого было поздравить и не с кем поделиться впечатлениями родного праздника на чужбине. После я узнала, что милая семья Свиляричей искала меня, чтоб поздороваться, но я уже тогда вышла из церкви.

Еще помню, зашел раз в церковь простой русский человек – кучер, что ли, или слуга какой-то. Поставил свечку перед Успением, приложился, и несколько времени крестился и кланялся часто-часто; потом встряхнул волосами и торопливо ушел, куда ему было нужно...

Как не хотелось мне уезжать в начале Великого Поста! А надо было. Перед отъездом у меня был характерный разговор с иеромонахом (архимандрит, как и подобает Никейскому отцу, не говорил по-французски).

– Благословите, говорю я, батюшка; уезжаю.

– А! разве Вы не будете говеть?

– Если б я знала греческий язык... Но я съезжу на Пасху в Женеву и поговеею там.

– Да, там есть ваша церковь. Хорошо. А в католические не ходите и не разговаривайте с патерами: совратят.

– Ничего, я не боюсь этого.

– Нет, не надо так говорить. Они хитры; с ними нельзя сходиться. Я, я за себя не поручусь...

– А я поручусь за себя, сказала я улыбаясь.

Тогда он, наклонив голову, слегка отвернулся и восточным движением начал встряхивать полу рясы. Это ясно значило: какая самонадеянность!

– Мы – боги, они – дьяволы! объявил он наконец, нельзя сказать, чтобы с большой скромностью.

– Ну, что Вы! Вот monsieur Свилярич...

– Monsieur Свилярич – святой человек. Я говорю не о

–344–

мірянах, заметьте: не о мірянах – католиках, а об их духовенстве.

Пора было ехать. Уже отправив вещи на вокзал, я зашла в церковь постоять минутку, проститься с ней. Стояла на пороге под темно-красной занавесью, приподнятой по сторонам, слушала в последний раз дорогие сердцу звуки греческих ектений и возгласов, и казалось, что не уйти мне отсюда. С трудом решилась сдвинуться с места, перекрестилась в последней раз и вышла, покинув темноту храма, вместе с чувством святыни и уединения от міра, всегда ощущаемым мною здесь, на улицу полную движения, где было жарко уже в феврале, и где продавали цветы и мороженое.

В Гренобле в эти же дни стояла не́погодь: холодный ветер, слякоть, был даже снег. Снег шел недолго, но погода так и осталась холодною до самой шестой недели поста. В конце шестой я поехала в Женеву.

Холодно встретила меня и изящная Женева. Дул с гор пронизывающий ветер.

Иду по широким панелям красивого города. Просторно, масса света, чистота удивительная. Вдали белеют снежные вершины, небо синее, но... как было бы кстати теперь что-нибудь ватное! Сажусь в трамвай – авось будет теплее. Вижу сквер на площади, – кажется здесь. Выхожу и вижу направо, в перспективе улицы, маленькую церковь с золоченными главами, несомненно русскую – особняк в палисадничке. Все хорошенькое, стильное и такое... игрушечное. У нас в Тотье точно такие делают теремки резные...

Вхожу. Очень светло в церкви, церковь высокая, иконостас, сравнительно, низкий. Над иконостасом стена голая, никакого изображения, ни орнаментов. В иконостасе образа очевидно дорогие, но не русского, а скорее латинского письма. За свечным ящиком – полная барыня; по всей церкви расставлены

стулья с билетиками, чей стул. Но можно и стоять тем, кто желает; места довольно. Пришел батюшка в рясе, дородный, с волосами, подстриженными по-купечески, в скобку. Диакон, в пальто и брюках, совсем уже коротко остриженный, прошел на клирос и заговорил с клирошанками по-французски. Он

—345—

редко служит, больше управляет хором; голос у него превосходный, только это «господин», а не диакон. Ничего похожего на русского Ахиллу, размашистого, веселого, мимоходом наклоняющегося поцеловать образ по собственному побуждению, по чувству простодушной веры, ибо кто ж бы его заставлял это делать? Здешний диакон недовольный, скучный; презирующий традиции. Кроме диакона, есть еще один сторож из мужчин. Есть и второй священник, маленький, с бойкими глазами, студент Женевского университета. Одет и острижен по-светски.

Начали собираться богомольцы. Все люди важные, расхаживали по церкви, как дома, с продавщицей свеч все по-приятельски. Дамский элемент. Богатый, — сообразно этому и цена за свечи, и поминовение тройная против той, что принята в Марселе.

Началась обедня. Служил настоятель неразборчиво и, как мне показалось, слащаво. При этом все становился на колени. Это так напоминает католического патера, но патер умеет и на коленях стоять изящно...

Одним словом, на меня напало искушение. Представляю себе, как Вы неодобрительно качаете головой, читая это. Я сама была тяжело удивлена, не ждала ничего подобного. Приехала я с горячим сердцем и хотела говеть. Я слыхала, что настоятеля здешнего очень любят русские. Заслуги его велики, у него организовано приходское общество благотворения. Вне службы он прост, любезен и тактичен в щекотливых делах. Но что ж делать. Я чувствовала себя, как в салоне. Мысль говеть — тут отошла далеко.

На другой день служил младший священник. Он произносил ектеньи и возгласы отчетливее и с большим достоинством, но в

его манере держаться и служить ясно виден светский молодой человек.

Церковь уютна, тепла, даже красива, но как-то холодно, душе холодно здесь. Светло уже очень, обыденно; так мало уносящего горе, мистики, что ли! Несмотря на искреннее желание, я не могла ни сосредоточиться, ни забыться.

За всенощной церковь была полна. Были важные господа и дамы, были и попроще, пришло несколько греков и болгар. У стены сзади стояли какие-то русские студенты или

–346–

рабочие; постоят, не крестясь, обменяются несколькими замечаниями и уйдут. Заходили девушки курсистки, но ненадолго. Я спросила после у диакона: есть ли верующие, из множества молодежи, учащейся здесь? Говорит: есть, но мало. – Все-таки есть: и за то слава Богу.

Вербы употребляются такие же, как у католиков, – ветки вечнозеленого кустарника бую, листья которого похожи на листочки брусничника. Много и цветов было на аналое.

В Вербное Воскресенье стояла я за обедней и старалась убедить себя, что я безумствую, что не мое дело судить, а надо молиться, пользоваться тем, что понимаю службу. Да, я понимала, и все было хорошо, служил диакон и говорил ектеньи прекрасно, служили вполне прилично священники, и хор пел недурно, и церковь была хорошо освещена, – а у меня на сердце лежало тяжелое равнодушие. И чувствовала, что так невозможно.

Для греков здешних одна ектенья читается на их языке, и после Евангелия хор поет: «докса Си, Кирие, докса Си». Но как это вышло слабо, без выражения! Тот же язык, но где сила, где пламенное чувство?

Еще горче мне стало, и вдруг пришла в голову мысль: «Душа моя ранена высоким православием греческой церкви, и эта сладкая рана не заживает».

И это было не фразой для меня, – я глубоко сознавала это...

В смущении чувств, не дождавшись Светлого Праздника, я возвратилась в свое постоянное местопребывание. Позже

спросила одного опытного русского человека: «Не понимаю, почему мне так чуждо показалось в Женевской церкви?».

– Это, отвечал он, все церкви без народа. Одни аристократы. Уж без народа какая церковь! И большая часть заграничных – такие. А в Парижской церкви есть народ, какие-то русские из бедного класса. И молиться там легко.

Привожу его слова, не ручаясь за верность его взгляда.

Письмо пятое

Отчет мой Вам о пережитом и виденном в Марселе был бы далеко не полон, если б я умолчала о глубоких впечатлениях, вынесенных оттуда, независимо от тех, которые оставила во мне греческая церковь.

–347–

Еще когда я собиралась ехать, знакомые француженки говорили: «Вы увидите Notre Dame de la Garde – Богородицу на страже, – Хранительницу моряков! – Смотрите, побывайте в Notre Dame; не побываете, будете жалеть. – Жить в Марселе и не съездить к Notre Dame de la Garde – невозможно».

Они были совершенно правы.

Но есть в этой бывшей Массилии другая святыня, общехристианская, о которой немногие из путешественников даже знают, и которая, по моему мнению, еще больше говорит сердцу, чем удивительная Notre Dame de la Garde. Это крипта с характером катакомб, и пещерная церковь, вырытая глубоко под землей, вся из камня и в камне, сырой и темный подвал, где служил первый епископ Массилии, святой Лазарь.

Однако, буду рассказывать по порядку.

После кокетливо-чистого Гренобля, в Марселе поражает скученность домов и грязь улиц. То есть, не грязь собственно, а сор, валяющийся на панелях, и отбросы, окаймляющие их по утрам в виде гирлянд. В глаза бросается также вечная суэта торгового города и неизящный вид утренней толпы. Первое впечатление нельзя назвать приятным.

Уже после, взглядевшись, вы начинаете ценить Марсель. Замечаете множество прекрасных бульваров, оригинальность города, дистанции огромного размера всех его частей и дешевизну трамваев. Но главная прелесть Марселя, по-моему,

это скульптура. На перекрестках, в садах, на бульварах, везде вы видите изящные скульптурные группы над фонтанами и художественные памятники. В центре города есть два параллельных бульвара, которые в конце сливаются широким углом против большой готической церкви. S. Vincent des Réformés. Почему «des Reformes», я не могла узнать, а церковь – католическая. Две остроконечные башни, огромные, одетые каменным кружевом – это внешний вид, а внутри – сырость, тьма и непомерная высота сводов. На конце двух соединенных бульваров – площадка, окруженная платанами, где стоит памятник «Детям Устьев Роны» (aus enfants des Bouehes du Rhône), погибшим в войну с Германией.

–348–

Чудный памятник. Статуя Франции с мечом в протянутой руке стоит на верху широкой колонны, а вокруг колонны – эти дети Роны, погибающие и рвущиеся в бой. У кого голова перевязана, у кого – рука; иной уже пал, а товарищ подхватывает его ружье. Один стреляет, стоя на колене. Молодые, похудевшие лица горят отвагой и гневом. Позы порывистые. Смотришь, и вспоминаешь – хотя в другом роде – картину Верещагина: «Сдавайтесь! – Убирайтесь к ч...!». Думаешь: да, эти тоже не сдадутся!

Не нравится немцам экскурсантам этот памятник. Очень не нравится. Пожимают плечами...

От другого конца бульваров начинается улица Canebière, гордость Марсельцев. Здесь самые роскошные магазины, кафе, здание биржи. Канебьер ведет к старому порту. На Канебьер выходят справа и слева другие богатые торговые улицы; из них rue de Rome тянется так далеко, что кажется, перспективе этой и конца нет. Но конец улице есть, и именно там, где она почти вплоть подходит к скале, на вершине которой стоит Notre Dame de la Garde и «крепость святилища».

Старый порт – это узкий, вдавшийся в городские здания и улицы, залив. Площадь перед ним, которою кончается Канебьер, всегда оживлена, а иногда буквально кипит самым разнообразным людом.

В конце узкого этого залива, там, где он переходит в море (собственно в другой широкий залив, открывающийся в море) устроен электрический паром, перевоз через устье порта, похожий на гигантские качели. Отсюда берега расходятся вправо и влево. Направо первыми стоят тяжелые башни тюрьмы; на плоской крыше иногда видны гуляющие узники; туда отпускать на прогулку безопасно. Еще правее по низкому берегу – новый порт. Море покрыто парусами, приходят и отходят большие дымящие пароходы. Недалеко от берега, на возвышенной площадке стоит собор смешанного, византийско-готического стиля.

С другой же стороны, налево от перевоза и устья залива, по берегу тянутся невысокие, желтые, подрывные утесы, а по ним расположены, кое-где прерываясь, каменные и земляные укрепления. На самой возвышенной и крутой из этих скал – очаровательная церковь Богородицы, храни-

–349–

тельница моряков, *святилище*, как говорят Марсельцы. При ней крепость. Нисколько далее – аквариум, на выступе утеса. И наконец, мост, у пролетов которого уже пенится прибой.

С этого места открывается великолепный вид на море, и начинается Корнишь, аристократическая, приморская часть города с виллами и садами. Гораздо далее, на самом конце ее, расположен обширный парк с музеем Борелли.

Пользуясь хорошей погодой, мы осмотрели собор, парки и музеи.

Собор – новой постройки, обширен. Громада его возвышается на ровном плато над берегом нового порта, но плато недостаточно возвышается над портом, так что собор виден издали лишь со стороны моря.

Около собора – целый отдельный мирок. На широкой площадке, усыпанной песком, огороженной балюстрадой, играют дети; взрослые гуляют, любуются видом на залив. Собор облицован снаружи мрамором, весь в поперечных полосах, темных и светлых. Круглые башенки на крыше показывают не готический характер здания. Портал – тоже греческий. Над главную входную дверь изображения святых и орнаменты

замечательной мозаичной работы. Дверь эта отворяется лишь в торжественных случаях.

Тут же, рядом, вы видите остатки прежнего собора или капеллы, очень уже небольшие, но древние, с характерными барельефными изображениями на каменной стене, полустертыми временем. Кое-где выступает лицо античного типа, или цветок, примитивно-декадентский, или агнец. Низкие, тяжелые двери, узкие окна с решетками. Далее стоит памятник епископу Бельзунс (Belsunce), самоотверженно ухаживавшему за больными во время чумы.

Войдя во внутренность собора, вы сразу теряетесь, так он велик. Все мрамор разных сортов и тонов; блестящая и нежная мозаика, синяя с красным по золоту, украшает лишь хоры и алтарь. Алтарь возвышен и отделен массивною решеткой белого мрамора; к ней ведут мраморные же ступени во всю ширину церкви. Из узких окон эффектно падает сверху желтый свет на белые

—350—

плиты пола. Окон много и в храме светло. Главный алтарь — это нечто волшебное по красоте и высокой простоте отделки. Резкого ничего: и золото, и синяя мозаика, кое-где оживленная красными тонами. Позади большого алтаря расположены полукругом еще двенадцать маленьких открытых приделов с алтарями в честь апостолов. Вдоль главного срединного помещения для молящихся идут боковые с обеих сторон, длинные, как галереи, с переплетающимися вверху узкими сводами; получается впечатление леса. В средней части церкви находится особо-почитаемый небольшой алтарь в честь Богородицы. Тут всегда есть молящиеся, много цветов и свеч, и несколько икон похожих на греческие. Кроме этого — нигде картин и образов нет; — одни статуи.

В общем, храм этот — чудо высокого искусства, но не трогает душу. Осматриваешь его, как музей. Наоборот, в музеях здесь часто встречаются предметы, вызывающие христианские чувства. Таковы древние иконы, иногда византийского письма, а у Борелли — еще и гробницы, стоявшие ранее над телами мучеников.

Их несколько. Есть гладкие, лишь с надписью на верхней доске; это самые ранние христианские гробницы. Позднейшие украшены по бокам рельефными изображениями святых и сценами из Нового Завета. Особенно хороши две из них, перенесенные сюда во время великой революции из подземной церкви бывшего Аббатства, что теперь называется *église S. Victor*.

У Борелли много памятников египетской и римской древности. Интересны еще статуи святых, а также царей и цариц от первых веков христианства. Такие есть в музее Александра III-го, но цветные, а там белые и лучше. Тела вытянутые, длинные, ровные везде, даже одежда расположена так, чтоб не нарушала впечатления колонны. Я люблю эти статуи: лица такие правильные, спокойные, и так они величественны и не похожи на живых людей!

Заметила я на каменной доске рельефное изображение какого-то пророка с открытой головой, но в мантии и с арфой в руках. И странно: точно такую фигуру видела я ранее на иконе в одной из наших северных церквей. Нога у пророка как-то особенно согнута в колене. Может

–351–

быть это царь Давид перед ковчегом? Такая поза на барельефе и такая же на иконе, писаной когда-то по золоту: пятно золота ярче на колене согнутой ноги, где ткань должна быть натянута. Вообще здесь во многом заметна старинная связь с Востоком; не даром Массилия была вначале греческою колонией.

Другой музей, лучший, называется дворцом Лоншан (*Longchamp*) и стоит в центре города на крутом холме. Не буду говорить о скульптурной отделке и красоте дворца: здание это само по себе – *chef d'oeuvre*.

В правой половине музея помещаются богатейшие естественноисторические коллекции. Особенно интересны переходник формы от животных к растениям. Вот морские ежи. Сначала это круглый волосатый комочек; затем комочки делаются покрупнее, черные волосы на них жестче; потом – это шарик, обросший твердыми иглами, как наш еж; далее – шарик

остановился в росте, сплющился и его иглы обращаются в тонкие, круглые палочки; потом уже вы видите палочки розовые, редкие и плоская, и наконец перед вами – красные ветки какого-то странного морского растения. Из шарика, – бывшего телом ежа, образовался корень.

Дивны дела Твои, Господи!

В верхнем этаже другой половины дворца помещаются картины разных школ и произведения керамики; в нижнем этаже – скульптура. Сюда-то меня и тянуло постоянно.

Здесь одна большая зала и две боковых; в одной из последних стоит оригинал «Памятника мертвым» (что на кладбище P  re Lachaise), занимая всю невысокую стену в глубине. В другой боковой зале – произведения одного Puget. Они, вероятно, очень хороши, не знаю. Мне они ничего не говорят. Я не художественный критик и пишу Вам лишь о том, что лично мне доставило наслаждение, но, как нарочно, мне нравится больше всего не то, что считается гвоздем здесь. Из «гвоздей» неподражаемо хорош и наводит на глубокие мысли один лишь Памятник мертвым: вернее было бы назвать: Врата вечности. Как тайна смерти является здесь воочию! Как трогательны эти вереницы людей, приближающихся к загадочным вра-

–352–

там, кто со страхом и отчаянием, кто – с молитвой, кто – с покорностью судьбе; иные прощаются неясно с дорогими людьми, другие идут с ними об руку... Смерть и любовь. И эта любовь перед лицом смерти – чистейшее сокровище Сила духа, а не страсть, столь усердно восхваляемая ныне... Ясно, что это самое и хотел выразить художник:

«Весь мой пыл, все мысли и стремления
Я залью волной реки забвенья,
Только не мою любовь»!

(Шиллер)

В большой зале есть три-четыре барельефа, перед которыми я подолгу стояла. Один из них подписан: Гроза. На белой доске сверху резкие полосы дождя, косые: дождь с ветром. Как он хлещет! Сильный пожилой пастух идет

ускоренными шагами под дождем. Он несет обмокшего ягненка, прижимая его к себе покровительственным жестом. Вид у ягненка спокойный, глупый, тонкие ножки беспомощно свесились. Другою рукой пастух придерживает свою войлочную шляпу, которую срывает ветер, а сам тревожно оглядывается вверх – может быть, на молнию. Его лицо – энергичное, чисто-французское, с острой бородкой. На нем шкура, привязанная через плечо ремнем; ветер рвет ее с плеч. Сколько движения в этом барельефе! И ветер рвет, и дождь хлещет, и пастух крупно, поспешно шагает, отходя от грозы. А за его ногами, на половину сливаясь с доской, видна собака. Рельефна, собственно, только голова ее – понурая косматая голова умного животного, которое терпеливо, шаг за шагом, идет, возле хозяина, даже не оглядываясь на бурю.

А вот еще пастух, но, представьте, русский. Нет, это даже не пастух, а обстоятельный, трудовой русский мужичок, переоделся древним итальянским пастухом и стоит, задумавшись. Вы видали такого, и я его знала, но не вспомню, где. Он худощавый, не очень высокий, волосы подстрижены порусски и обвязаны по лбу ремешком. Он стоит у скалы, совсем выделяясь из доски, и опершись всем телом на костыль, смотрит вдаль, на море. Море широко расстилается за скалой – оно означено легкими, чуть заметными чертами – рябью на воде. Чем выше – тем

–353–

эти черты слабее и незаметнее: видишь перед собой уходящую даль моря. И там, в этой дали – парус. Кто-то уехал, кого пастух провожает взглядом. На самом краю барельефа, на том выделяющемся куске земли, на котором стоит пастух, спит собака у ног хозяина, свесив передние лапы. Но пастух этот удивителен. Даже поза у него обычная для русского крестьянина: навалился всей верхней частью тела на палку, и выражение лица простое, чуть-чуть грустное.

Еще милее небольшой барельеф, затерянный на стене среди других, более важных: бабушка, повязанная платком, учит мальчика-внучка молиться. Она собственно не учит, а следит за его молитвой с таким любящим, теплым взглядом!

Сидят они друг против друга. Он приложил пальцы ко лбу и крестится старательно, серьезно, не спеша, подняв к небу глазенки из-под нахмуренных от усердия бровей. Он в одной рубашке и бабушка поддерживает его голую руку. Мальчику года три-четыре; он велик ростом, но еще совсем дитя; сидит на высоком стуле и ножки его, такие длинные, ребячьи, неровно висят, носками внутрь. Бабушка – худенькая, кроткая, с ясным лицом и душой, не сводит с него глаз: уж очень она счастлива, что у нее такой славный мальчуган и так хорошо молится! Ничего в этих фигурах нет специально-французского, одно общечеловеческое. Такая святая чистота в лице ребенка и столько радостной кротости, и ласки в сморщенном старушечьем лице, что так бы и унес с собой навсегда эти прелестные образы... поневоле в одном воображении, так как ни с одного из нравящихся мне барельефов не продается снимков. Жаль и досадно!

Есть там еще – не барельеф, а скульптурная группа, – вот о ней надо говорить с иным чувством, с иным тоном. Место этой группе в церкви, а не в музее. Склоняться в молитве хотелось бы перед этим произведением – и плакать!

Это – Спаситель, упавший под тяжестью креста. Тело Его, покрытое обычной одеждой, прекрасно, в нем нет никакой болезненной худобы, это – благородное тело Краснейшего из сынов человеческих. Но силы Его оставили;

–354–

никогда я не видала на человеческом лице столько страданий. Он поднял угасающий кроткий взор к св. Веронике, которая стоит на коленях, и склонив свое тонкое, строгое лицо, поддерживает Его. Она молчит; она вся – благоговейное сострадание. А Он... уже не может говорить. Смерть близка. Этого, вероятно, и не желал выразить художник, но это выражено. В лице Его такой предел муки, которого нельзя долее выносить. Губы Его полуоткрыты, глаза отуманены... Он не встанет. Этот кроткий, как будто жалобный взгляд – последний.

Кто видел раз эту группу – сердцем видел, – тот никогда ее не забудет. Много надо было любить Господа, чтоб создать это!

Кончаю. Больше не хочется говорить ни о чем.

Письмо шестое

Продолжаю.

На желтом прибрежном утесе стоит знаменитая Notre Dame de la Garde. Золоченая статуя Богородицы над башней храма издали видна морякам, как символ спасения и надежды. Скала крутая, и в ясный день эта стройная церковь вырезывается на синем небе, высоко над городом в прозрачном морском тумане, как сияющее и нежное видение. Ее здесь горячо почитают. Короткая улица, что ведет от rue de Rome к подножию скалы, называется le fort du sanctuaire – крепость святилища, потому что за церковью, пониже ее, стоит крепость. По обеим сторонам этого переулочка сидят торговки с восковыми свечами на лотках.

Существует подъемная машина, но мы предпочитали всходить на гору пешком. Дорога идет лишь до половины горы; отсюда – каменная лестница вверх, до площадки; такая же ведет на эту площадку, с другой стороны. С площадки уже одна короткая лестница до вершины, где стоит церковь. И не знаешь, чем любоваться: церковью ли, с ее открытым входом и мозаичным ликом Богородицы на фронте, или роскошным видом на город и море. Огромный город расстилается у вас под ногами; по всем направлениям, в красивом беспорядке, разбросаны дома с черными и красными крышами, неровные ряды окон,

–355–

этих странных нерусских окон, кое-где сады, темно-матовая зелень pins parasols, а рядом – лазурная ширь моря, вся усеянная белыми крыльями парусов.

Церковь одинока на своей обрывистой скале, узкая, высокая, но небольшая. Двери ее – всегда настежь, ежели нет мистраля.

Направо от входа – четверо угольный подсвечник переполнен горящими свечами все время, точно неугасающий костер, перед образом Спасителя. На алтаре статуя Богородицы в человеческий рост – вся серебряная; над алтарем, в полукруглом углублении, где у нас едят иногда Тайную Вечерю, здесь изображен корабль в бурю. Маленькие модели

кораблей – дар моряков – подвешены рядами к потолку; стены покрыты мраморными дощечками с надписью: «благодарность Пресвятой Деве (Hommage de reconnaissance) за исцеление или спасение на море.

Скажу Вам: когда я вошла, меня, вместе с запахом ладана, охватило с необычайной силой чувство благоговения, ощущение святости этого места, святости людского горя, людских слез и вздохов, радостной благодарности и горячих молитв, веками изливавшихся здесь, которыми наполнена, кажется, самая атмосфера этого храма.

Я не знаю, старинная ли церковь Notre Dame; она не похожа на старые, строгие храмы с голыми стенами, но и современного в ней ничего нет, она как-то вне времени. Вся, как драгоценный камень, играющий переливами.

Мозаика самая причудливая покрывает сплошь верхнюю часть стен, своды и потолок храма. Что за арабески, какая ненаглядная красота, какое богатство фантазии! Разнообразие красок, сила и блеск их, обилие золота, расположенная с изяществом в орнаментах; восточная пестрота, но во всем преобладает основной тон – зеленовато-синий, цвета морской воды. Стекла того же цвета, так что свет от окон зеленоватый. В этом направлении все выдержано: массивные серебряные паникадила висят на цепочках как наши, но цепочки пристегнуты к паникадилу серебряными *якорями*.

Как оригинально изображение накренившегося корабля на синих мозаичных волнах над алтарем! Кругом – на золотом фоне – павлины с длинными и блестящими

–356–

хвостами, еще какие-то фантастические птицы, красиво переплетаются зеленые ветви – все мозаика. На стенах есть картины, изображающие спасение на море. Заметила я на потолке, среди прочей мозаики, несколько золотых кругов (в роде спасательных) с греческими надписями; опять намек на давнее единство веры!

Стульев здесь нет, а скамьи с широкими подножками. В церкви мы каждый раз встречали туристов: бродят, осматривают равнодушно, – и тут же аббат какой-то стоит на коленях,

молится, а дальше простая женщина с заглубленным, крупным лицом плачет, тоже на коленях. Мы шли, другие шли, смотрели на нее; она никого не видит: она сжала руки у груди, впиалась глазами в алтарь, и слезы ее льются, не переставая... Кто у неё в плавании, муж или сын? Болен, может быть, там, на чужбине? Или дочь умирает, любимая?...

Внизу есть крипта: ничем особенным не замечательна: тоже модели кораблей везде. Ходят и вверх, на башню, даже внутри золоченой статуи есть лестницы, по которым поднимаются до головы ее, ведь она громадна. Мы туда не ходили. Полубовались мы четырьмя маленькими ковчегами, украшающими боковые алтари; это как бы сцена из ветхого завета: евреи левиты несут ковчег; все это артистически сделано из золота. Тонкая, художественная работа. Серебряная статуя Богоматери – хуже, и главное, что мне не понравилось, – одежда на ней неподобающая: юбка в складках и кружевная накидка, спускающаяся с головы по плечам – все из серебра же, тем не менее нам, православным, неприятно это видеть.

На горе, у церкви, монахини торгуют четками и образками.

Возвращаясь, сошли мы по лестнице, противоположной той, которою поднимались; тут гора не идет более книзу, а тянется почти на одном уровне на протяжении недлинной улицы до небольшого и мрачноватого училища для глухонемых, и затем круто спускается над бульваром. На склоне разбит красивый сад имени скульптора Пюже, местность здесь аристократическая. На улицах около бульвара находятся дома разных консульств, и надо с грустью признать, что помещение русского несравненно меньше и хуже всех прочих.

–357–

В консульства и по близости его почти всегда можно встретить соотечественников, но обрадоваться этой встрече трудно. Это все – русские подданные, иногда не умеющие говорить по-русски. Откуда их взялось столько? Беднота вопиющая, опорки на ногах. Идут они в Марсель в надежде найти заработок на судах. Напрасно: всю работу здесь отбили такие же бедняки итальянцы, – и вот эти голодные ломаются в двери консульства, требуя помощи и билетов на проезд

дальше. В консульстве полагается выдавать лишь по 2 франка на человека. Конечно, – ропот. Слышится совсем уже не европейское восклицанье «жрать хотим!» Иные убеждают: «Вы должны нам дать денег, ведь мы в вас не стреляем, просим честью"... Если консул тут, он дает им из своего кошелька, и все они, удовлетворенные и неудовлетворенные, проваливают в Ниццу, где помощь русским беднякам организована широко.

В Марселе, как и везде, французы, с которыми нам пришлось иметь дело, отнеслись к нам дружелюбно и участливо. Вскоре появилось шапочное знакомство с окружающим торговым людом – улыбки, кивки, шутки, в который французы вкладывают много сердечности, показной, быть может, но тем не менее приятной. Как эта любезная вежливость облегчает жизнь! И право, в ней есть много действительной доброты. Например, как часто приходится спрашивать у французов дорогу, и они всегда считают долгом даже оторваться от своего дела, чтобы объяснить Вам и объяснить только, да еще на крыльцо лавки выйдет иной посмотреть, куда ли идете, куда вам нужно. Неужели это не доброта?

Мы только что собрались побывать в окрестностях Марселя, как вдруг погода изменилась: поднялся ветер, да какой! *Мистраль*. Тут уже стало не до прогулок. Не то что ехать, а прямо не знали, где бы нам отогреться и дома.

В квартире нашей свистело и дуло: видно было дыхание. Мы спешили покупать ватную тесьму, которую здесь прибавляют к окнам и дверям, – (проще бы казалось было делать их без щелей). Это мало помогло: холод в комнатах пробирал до костей. А между тем квартиру мы

–358–

имели, вообще говоря, прекрасную, в России дорого пришлось бы платить за такое помещение. Виноваты марсельские обычаи. Печей нет, а топить камин считается роскошью. Мы, впрочем, купили дров – смесь дуба, миндального и оливкового дерева, и могли иметь кое-какое тепло хоть по вечерам: топить весь день было бы слишком дорого.

Наконец мистраль кончился, но зима уже вступила в свои права. Странная зима. В защищенных садах цветут розы, на лугах за городом трава гуще и зеленее чем летом, когда она сохнет от зноя; в ясные полдни открываешь окно и солнечное тепло греет комнату, но как только закат – холод и сырость воцаряются и на улице, и в домах.

Незадолго до Рождества приехала ярмарка и раскинула свои балаганы между платанами бульвара неподалеку от церкви des Reformés. В трех балаганах продавались вертепы с младенцем на сене, фигуры святых, пастухов, волхвов; также звезда, негры из свиты волхвов, ослики... Все игрушечное.

Перед праздником у духовных начались хлопоты: устраивали большие вертепы в церквях, – иногда аляповатые, иногда, наоборот, чрезвычайно красивые. Впрочем, и этот обычай, как все оригинальное, мало-помалу выводится. Гренобльские знакомые спрашивали нас: «А разве в Марселе еще делают вертепы?»

В Рождество служат ночью, как у нас в Пасху, и церкви переполнены народом. Да, усердны люди к божественной службе и здесь. Между тем, когда приезжал Себастиан Фор, красноречивый оратор, враг христианства, на его публичные речи против веры, сходилась тоже масса народа. Да и нравы марсельцев не очень-то согласны с христианской моралью. Конечно, есть и верный жены и честные, хорошая семья, и я знала таких, – но общий тон города: нажива и разгул, – разгул крайний. На студенческие балы честной девушке нельзя показаться. Это, впрочем, везде во Франции. Студенческая французская молодежь по большей части *не идейная*. За то и не травят, не преследуют несогласных во мнениях; у всех между собой дружелюбные товарищеские отношения.

–359–

Уже после Рождества узнала я о существовании церкви св. Виктора с древней криптой и поспешила разыскать ее.

У левого берега старого порта, незаметную издали, загороженную постройками, увидела я твердыню – бывшее крепостью старинное аббатство, с зубцами поверх красивых высоких стен. Стены его построены выступами и сложены из

массивного розоватого камня, снизу почерневшего и изъеденного временем. В простонародной части города, среди разных складов и небогатых буржуазных домов, на небольшой площади высится это чудное здание «не от міра сего» и сразу переносит мысль вашу во глубь прошлого. Это типичный, суровый, средневековый замок – монастырь, выдерживавший осады, выдавший морские битвы и огонь пожаров. Недаром опалены его розовые стены.

Всего больше пострадало Аббатство в великую революцию. То, что мы видим – лишь часть прежнего, может быть, менее половины. Остальное было разрушено и сожжено «гражданами». Но и половина производит впечатление чего-то цельного, самодовлеющего, как будто – в этом лишь правда, правда во веки, а все окружающее – ничто!

Совсем низко, сбоку, тяжелая железная дверь ведет в церковь.

Верхняя церковь не возвышается над почвой. Она не особенно богатая, довольно мрачная, как и прилично монастырской церкви. Темные иконы, мрамора нет, скудная мозаика лишь на алтаре. Сохранилось королевское место под балдахином, и еще другое – игуменское; тут сидит монсеньор епископ, когда приезжает служить. В задней части церкви – старинный орган на хорах: ценная и редкая вещь. Есть две статуи епископов художественной работы. Бритые, типично-латинские; один с лицом благодушным, другой с ястребиным, ядовито-жестоким, как у великого инквизитора. Чудная лепка: лица, одежды, руки – засмотришься. Близ алтаря, в стеклянном, с золотом, киоте лежат части мощей св. Виктора, то, что уцелело.

Отсюда по двум лестницам вы спускаетесь в крипту.

Аббатство и верхняя церковь – от одиннадцатого века, нижняя – от второго. Она и осталась такою, какою была 1700

–360–

лет тому назад. Вся под землей, окон нет; какие окна? Тут ничего не построено, все высечено в каменистой почве. Здесь христиане молились и пели, сбираясь на ночную службу в те времена, когда rue Sainte, улица, идущая от Аббатства

параллельно старому порту, служила кровавым помостом для казней. Да, эта церковь – катакомбы. Она обширна и не низка, в стенах много ниш с уцелевшими гробницами мучеников или алтарями. Ведь сюда приносили тела христиан, замученных на rue Sainte, чтоб отпевать и хоронить их... Около ниш, на камне стен, сохранились символические украшения: рыбы, цветы, крест, монограммы имени Спасителя, чьи-то лица. Детали всего этого стерты временем. Каменные стены голы: ни статуй, ни живописи, ни органа. Даже паникадил нет, икон тоже. Редкие газовые рожки, черные, незаметные, освещают стены. И свечи, масса свеч. Они тройными рядом приставлены к одной из стен. К чести католиков – никакими новыми украшениями не испорчена старина.

Храм четверо уголен; массивные столбы посередине поддерживают своды. В глубине ризница, обширная тоже, но более низкая, здесь облачаются служащее и отсюда шествием обходят храм с пением и свечами, останавливаясь у алтарей над гробницами. Гробницы все древние, простые. Позднейшие, от времени возрождения, украшенные скульптурой, перенесены, как я упоминала, в музей, а тела мучеников, лежавшие в них, выброшены и развеяны.

В январе здесь бывает праздник и служба в 3 часа дня. Сколько народа! Спускаясь по узкой каменной лестнице, видишь внизу точно собрание древних христиан при императорах и слышишь их пение: ведь здесь нет органа, поет хор, стоя в темных одеждах у стены и невидимый за народом. Одна фисгармония незаметно сливается с хором, и кажется, будто все поют. Молящиеся настроены восторженно, – и так сильно впечатление от этих темных сводов, древних священных стен и гробниц, что поддаешься благоговейно иллюзии, и не замечаешь современной одежды толпы.

Пещера св. Лазаря находится еще ниже крипты, спускаетесь туда, точно в склеп. Это – маленький подвал: алтарь – выступ стены; епископское сиденье – каменная доска.

–361–

Здесь место упокоения св. Лазаря, просветителя Массилии, и первая здешняя церковь. Вместить она может человек десять-

двенадцать. Рядом – еще небольшая усыпальница. Пол сырой. Отсюда был подземный ход к морю, заложенный ныне. Местное предание говорит, что св. Лазарь, друг Господень, преследуемый Иудеями, приплыл сюда в лодке, вместе с своими сестрами, и жил в этой пещере. Доска, служившая епископским местом, так и называется: le siège de S. Lazare.

В этой дивной церкви есть все-таки нечто, наводящее смущение. Не ради тел мучеников собирается сюда католическая толпа, и не им она молится так пламенно. По середине крипты, меж массивных столбов, поддерживающих свод, есть алтарь, убранный по-новому, с цветами и подсвечниками. На алтаре – маленькая статуя Богородицы из черного дерева, с короной на голове, в сидячем положении. «La Vierge noire». Перед ней служат, ее почитают. О, что это за статуя! Больно видеть ее. Безобразна невыразимо, одета в какую-то зеленую кисею... Такими могли быть идолы у диких народов. Но этой статуе молятся... судить не буду.

Нет, но что прелестно в Марсели – это охапки цветов, который приносят в дар алтарю на праздники. Их так много, что вся церковь наполняется их ароматом. При мне внесли такую охапку лилий в верхнюю церковь Аббатства.

В притворе здесь продают виды Аббатства и крипты, четки, перламутровые образа, изображения «черной Богородицы» и стихи в честь ее. И свечи разного калибра. На улице – тоже. Площадь во время праздника полна торговки свечами; бабы эти с провансальской развязностью пристают к вам. Свечи недороги; их ставят во множестве во всех почитаемых церквях. Вокруг Аббатства все улицы носят названия, относящиеся к чему-нибудь церковному, есть даже «кафе благословенных хлебов» – des navettes. Конечно, никаких благословенных хлебов в кафе вы не найдете.

Хорошо, что я успела побывать в крипте заблаговременно: в следующие дни праздника там было уже слишком тесно от множества богомольцев.

–362–

Заходила я после еще раз, в обыкновенное время, но в крипте царствовала мертвая тишина подземелья и глубокий

мрак, которого не мог победить огонек газового рожка,
зажженный проводником. У стены, где пел хор, теперь стояли в
ряд мешки с углем...

Иллюзия отлетела.

А. Купреянова

Из церковной жизни

І. Ионафан, иером. Кончина старца Василия //
Богословский вестник 1915. Т. 2. № 6. С. 363–369 (1-я
пагин.)

–363–

1-го Апреля 1915 г. в 10 ч. утра тихо почил в Киновии, 80-летний старец о. Василий, последней сын схимонаха Филиппа, подвижника Черниговских пещер, близ Троице-Сергиевой Лавры.

Схимонах Филипп и его три сына трудились при основании пещер в Черниговском скиту. Они же своими трудами поддерживали и Зосимову пустынь. Последние дни своей жизни старцы отдали на созидание Киновии, где все четверо и почили в преклонном возрасте.

Благодаря Черниговским пещерам возросли две известным обители – Черниговский и Гефсиманский скиты. Все богомольцы Троицкой Лавры спешат помолиться и в скитах. Приложиться к Чудотворному образу Черниговской Божией Матери, поклониться могилке старца Варнавы, зайти в Киновию на могилки – Филиппушки и его сыновей, вот обычное паломничество богомольцев.

Кто не знает Смоленской Зосимовой пустыни, процветающей и монашеством, и старчеством!

Посмотрите на Киновию, в нижнем храме коей почивают старцы, как и эта малая обитель, несмотря на скудость средств, благоуукрашается и растет.

Труды старцев, политые потом и слезами, положили твердое основание сим трем обителям. Тысячи богомольцев отдыхают в них душой, получают благодатное утешение и руководство для своей жизни.

Однажды митрополит Леонтий, осматривая Черниговские пещеры, спросил игумена: «Кто копал эти пещеры?».

–364–

– «Матерь Божия, Владыко святой».

– «Я спрашиваю, кто рыл эти пещеры? Не Матерь же Божия?!».

– «Киновийские старцы – Филипп и его сыновья», – смущенно ответил игумен: – «Нарисовать здесь их портреты, чтобы все знали основателей пещер», было приказание доброго и простого сердцем Архипастыря. И поныне мы видим на задней стене изображения схимонаха Филиппа и его сыновей.

Жаль, что очень скудные сведения записаны о жизни и трудах старцев.

По случаю кончины последнего из них, самого младшего, иеросхимонаха о. Василия, хочется, хотя вкратце, записать его образ, кончину и погребение.

О. Василий, за десять лет до своей кончины, принял схиму. После смерти брата иеросхимонаха о. Порфирия, он перешел в его келлию и стал принимать народ «на благословение». У о. Василия всем находилось слово ласки и утешения. Всех оделить крестиками, листочками. Кого чайком попоить, кому наденет схимническую свою шапочку, всех согреть святой любовью, простым словом назидания. «Словно тяжелая шуба с плеч скатится, так легко бывает на душе, когда побываешь у о. Василия», – говорили многие из его почитателей.

Известный публицист, священник Д.С. Дмитриев описывает интересный рассказ, как он однажды с своим спутником навестил о. Василия. «С обычной добродушной улыбкой встретил нас старец», – рассказывает о. Димитрий Савватьевич. Его добрые выразительные глаза ласково смотрели на нас...

Когда мы поднимались по узкой лестнице к схимнику, я заметил – мой спутник побледнел и стал отставать.

– Что с вами? – удивился я.

– Знаете ли, хотя это, может быть, и смешно, но я робею.

– Что вы, чего?

– Схимник строг.

– Напротив, старец Василий – воплощение доброты.

Я представил своего спутника старцу.

– Садитесь, гости будете, – показывая на диван добродушно проговорил старец Василий.

–365–

Я поглядел на диван – все тот же, простой, старый, обитый ситцем диван. Сколько уж лет вижу я его у старцев. В переднем

углу – иконы, налево от входа в келлию – большое изображение св. старца Серафима, кормящего медведя... Портреты почивших старцев – Филиппа, Игнатия и Порфирия и тут же у стены большой, окрашенный желтой краской ящик...

–366–

Я уже знал, что это был за ящик и что в нем хранится, но мой спутник – не знал.

– Скажите, вы не знаете, что это? – тихо спросил он меня, указывая на ящик.

– Батюшка, благословите открыть ящик, – обратился я к старцу.

– Открой, открой, покажи.

Я открыл.

Мой спутник опять побледнел и отскочил от ящика...

Ящик имел форму низкого шкафа с двумя дверцами, а в нем стоял черный гроб с белым крестом на крышке.

– Испугался, домовища испугался, – старец добродушно засмеялся...

– А ты не бойся смерти – умирать надо – день терять... Семи смертей не бывать, а одной не миновать, ведь так? – добавил старец, кладя свою руку на плечо моего спутника. Здесь мы все как в гостях, гостим, а сколько не гости – домой надо.

– Страшен переход, батюшка... – проговорил мой спутник.

– Лучше скажи – дорога дальняя, это точно, а перехода страшиться нечего. Когда ты собираешься куда, далеко, что делаешь? – быстро спросил старец, устремляя на моего спутника.

– Приготавлиюсь, батюшка, к дороге, укладываю в чемодан белье, одежду, беру съестного...

– Так, так... Вишь какой запасливый... Ты вот и для будущей жизни всем запасайся... Выбери чемодан-то побольше-побольше, да не торопись и укладывай в него добрые дела. – А делай-то все с молитвою, да так чтобы левая рука не знала, что творит правая; вот в ту пору тебе и дальняя дорога не страшна будет. Ну, а теперь пойдемте-ка побалуемся китайской травкой... У меня вареньеце припасено; малинка из своего сада

– слаще винограда... Покойный братенник мой о. Порфирий любил копаться в саду и в огороде, с ранней весны – до поздней осени бывало роется в земле с лопатой... Недавно он мне приснился, видно соскучился... Батюшку, братьев, сестер, невесток – всех похоронил, один остался...

–367–

– Скучаете, батюшка? – спросил я.

– Зачем? Скука – грех. Скуку молитвой надо прогонять.

– А давно вы, отец святой, живете в монастыре? – в свою очередь спросил у старца мой спутник.

– Давненько, побольше полсотни...

– Простите, батюшка, за нескромный вопрос: а сколько Вам лет?

– Со счету сбился... Считал, считал так и бросил. Десять годов мне было, как я к батюшке в монастырь пришел. Вот ты и сочти на досуге... А ты считать горазд? – опять быстро спросил схимник у моего спутника с своей обычной улыбкой.

– Да, умею... Недаром проходил математику...

– Ма-те-ма-ти-ка... А что это за наука такая?

– Учить счету, считать.

– Хорошая, выходит, наука... Вот ты и считай свои грехи. Прожил день, – сочти, сколько согрешил, прибавь к другому дню, к третьему и – сколько у всякого из нас грехов наберется – несть числа! Грехи свои считай, раб Божий, а добрые дела твои будет считать Бог, – при этих словах старец повел нас на «чаепитие»: к сеням с лестницы пристроена была небольшая галерейка, здесь стоял стол, на котором кипел огромный самовар. Стол покрыт был скатертью. Как приятен, как сладок и вкусен был чай, предложенный нам старцем! Его живая речь уладила бы не только чай, но и горькую полынь.

Мой спутник покинул убогую келью старца Василия очарованным, возвышенным.

Едва вышли мы на монастырь, как он рассыпался предомною в благодарности и, крепко пожимая мои руки, говорил каким-то необыкновенным голосом:

– «Спасибо, спасибо... Знаете ли, скажу вам откровенно – беседуя с старцем, я чувствовал себя, как чувствует всякий

верующий в первый день Пасхи, за заутреней».

Этот простой рассказ беседы с о. Василием ясно свидетельствует, как благодатно было влияние его на духовных чад и посетителей.

Любовь отца Василия к Киновийской обители была очень велика.

Незадолго до своей смерти, старец, несмотря на свою
–368–

болезнь и преклонный возраст, ездил в Москву и лично просил благодетелей расширить храм. Почитатели отца Василия, его отца и братьев, так тронуты были личным посещением старца, что в скорое время прекрасно расширили верхний и нижний храмы и приобрели колокол для Киновии в 228 пудов. За последние годы своей жизни о. Василий периодически страдал водянкою ног. Мучительная болезнь не позволяла прилечь старцу. День и ночь он сидел в креслах. Удивительно, было терпение старца ни тени ропота, или уныния, полное благодушие. Даже пред смертью всем находится у него ласковое слово, всех благословляет, заботится чайком угостить...

В последнюю ночь, пред кончиной, слышится старцу служба Божия, видит своих братьев – иеросхимонахов – Галактиона и Порфирия в священных облачениях, служащих литургию...

Утром, после приобщения Св. Таин, в 10 часу последовала тихая, блаженная кончина старца иеросхимонаха о. Василия.

4 Апреля литургию и отпевание о. Василия совершал о. наместник Лавры архимандрит Кронид, в сослужении строителя Киновии о. Алексия и других священнослужителей из киновийской и скитской братии. Несмотря на бездорожье, летний храм был полон почитателями почившего старца. Всех объединяла любовь к почившему. Во время причастного стиха произнес поучение иеромонах-доцент Императорской Московской Дух. Ак. о. Пантелеимон. Он в простых и ясных словах описал детскую простоту и чистоту жизни о. Василия, его скорби и святую любовь ко всем.

На отпевание старца к служащим литургию присоединились: казначей Лавры архимандрит Досифей,

благочинный Черниговских пещер о. Досифей и несколько иеромонахов. Антифоны на отпевании читали: о. наместник, о. Пантелеимон и о. Ионафан.

Торжественное богослужение, сонм священнослужителей, умилительное пение братии Гефсиманского скита, выразительное чтение, – наполняло душу каким-то особенным благоговением и молитвою.

После отпевания, гроб с телом почившего старца обнесен был вокруг храма и положен в нижнем храме, в левом углу, на ряду с братом почившего иеросхимомо-

–369–

нахом о. Порфирием. Долго раздавалось пасхальное пение у могилки о. Василия.

Солнечный, весенний день, торжественный звон и пасхальное пение, все наполняло душу небесною радостью. До слез жаль старца... жаль, что он уходит от нас, но в то же время чувствуешь что-то неземное. Земная печаль куда-то уходит на месте упокоения старцев: схимонаха Филиппа и его трех сыновей иеросхимонахов: Игнатия, Порфирия и Василия. Старцы умерли в преклонных летах... Глубоко веришь, что души их еще пламеннее молятся о нас на небе, чем на земле. Молясь у гробниц их, чувствуешь близость их, вспоминаешь их слова и дела и поешь вместе с ними едиными усты и единым сердцем: *Христос воскрес из мертвых, смертью смерть поправ, и сущим во гробех живот даровав.*

Любовь духовных чад уже украсила могилку старца о. Василия надгробием, никелированной решеткой и прекрасной живописи иконою Спасителя «Моление о Чаше»; пред иконою изящная лампада.

Иеромонах Ионафан

II. Пантелеймон (Успенский), иером. Из церковной жизни: Поучение при отпевании старца о. Василия // Богословский вестник 1915. Т. № 6. С. 369–373 (1-я пагин.).

Христос воскресе! «Аще не обратитесь и будете яко дети не внидите в царство Небесное» (Мф.18:3).

В этих словах, братие, весь нравственный закон Христов, в них содержатся все евангельские заповеди, касающаяся нашей жизни. Если бы мы исполнили это правило, мы бы достигли совершенства. Ведь невинная, чистая природа детей наиболее ясно отражает в себе образ Божий, не затемненный грехом, не омраченный страстями. Но как далеки мы, братие, от этой детской невинности и чистоты.

Вся наша жизнь, напротив, проникнута ложью, лицемерием и лукавством. Мы говорим ложь сознательно и бессознательно, с целью и без цели, по привычке и ради приличия. Как часто мы лицемерим, как много в нас злобы, лукавства, притворства и как мало правды, простоты и искренности!

—370—

Люди, отличающиеся детской правдивостью, незлобием и простотой являются в наше время весьма редким исключением. К таковым-то и принадлежал почивший старец о. Василий.

Кто знал его и бывал у него, кто слушал его беседу, тот не усомнится в этом. Батюшка о. Василий говорил мало, но правдиво; всех он называл на ты и никому не боялся говорить правду; ни начальникам, ни знатым, ни ученым. Старец отличался удивительною правдивостью и простотой: у него что на уме было, то и на языке. О. Василий умел говорить рифмами и говорил краткими, но весьма сильными и назидательными изречениями. При всем том он отличался удивительною отзывчивостью к людскому горю, удивительною любовью к людям. Кто не приходил к нему, старец всех принимал без разбору: одного он утешит шуткой, другого – прибауткой, третьему даст крестик или образок, четвертому – книжечку...

Кто видал о. Василия, тот знает, что даже на светлом, всегда улыбающемся лице старца отражалась его датская простота и незлобие. Но откуда у покойного о. Василия – этот дивный дар датской простоты и незлобия, дар любви и сострадания к людям? Отчего у нас, окружающих гроб старца, да и вообще у людей века сего, ничего этого нет? – Оттого, братие, что это именно дар Божий, а не природное свойство, – дар, который дается от Бога достойным.

Верно, и о. Василий не всегда обладал этими драгоценными качествами, а получил их как награду от Бога за свою долгую подвижническую жизнь. Какова же была жизнь старца?

Более 60 лет тому назад Василий, как и в мире звали старца, вместе с своим старшим братом пришел к своему отцу – блаженному Филиппушке, когда тот начинал рыть пещеры, которые находятся там, где теперь – Храм Черниговской Божией Матери. Горя ревностью к подвигам, о. Василий вместе с отцом поселился в пещерах, вместе с ним подвизался, вместе с ним молился... Руки старца теперь неподвижно сложены на груди, но когда-то эти самые руки трудились над копанием пещер. Смерть сомкнула светлые очи старца, но некогда, братие, эти самые

–371–

очи во теме пещерной искали вечного и невечернего света... Жизнь Филиппушки – родителя о. Василия – преисполнена была всяких превратностей, гонений и пр. Она была постоянным, и добровольным, и невольным, крестоношением. По разным проискам ему пришлось с сыновьями оставить пещеры и удалиться в Лавру. Через некоторое время Филиппушка основал эту самую обитель, на месте которой первоначально поставлена была одна келлия, и на чердаке этой келлии отец и его сыновья – подвижники вычитывали церковные службы и совершали свое молитвенное правило. Впоследствии, заботами Филиппушки и его сыновей и жертвами добрых людей, сооружен был этот храм и постепенно образовалась эта малая обитель. Но и здесь враг не оставил подвижников в покое. В 1867 г. были распущены нелепые слухи и клеветы, вследствие которых схимонах Филипп принужден

был с сыновьями покинуть Киновию и скитаться по разным монастырям. В свою любимую Боголюбивую Киновию Филиппушка возвратился уже незадолго до смерти в начале 1868 г. Столько-то превратностей и невзгод перенес в жизни родитель о. Василия, и все их вместе с другими братьями разделял близкий по духу к отцу его младший сын, ныне почивший старец Василий. О дальнейшей жизни о. Василия и его братьев нужно сказать, что она далеко не протекла гладко и покойно: были у них недоброжелатели и завистники.

Но кроме этого креста гонений и преследований о. Василий нес еще другой крест – крест служения ближним, служения миру.

Сколько переживает в году богомольцев у мощей Пр. Сергия! и почти все они, идя к Черниговской Божией Матери, заходили на поклон к старцу Василию. Проходя в летние дни через Киновию, нередко у домика о. Василия можно было видеть целую вереницу – очередь паломников, человек в 30 и более, желавших побывать у старца. Что-то влекло этих людей к старцу. Но что же именно? – Ведь старец был так бесхитростен, прост и незатейлив и на словах, и в обиходе своей жизни. Вот эта-то простота и бесхитростность старца, соединенные еще с его любовью и отзывчивостью к людям и привлекали к нему стольких посетителей. Старец же всех их принимал,

–372–

никому не отказывал, всех выслушивал, всех утешал, всем давал такой или иной совет и наставление. Простые, краткие, но мудрые слова старца особенно, думается, полезны были для простолюдинов.

Но у о. Василия бывали и интеллигентные, знатные и богатые лица, чуткие сердцем... Мы, братие, часто не имеем терпения выслушать одного человека, у нас нередко не хватает любви обласкать и утешить, сказать ласковое слово одному страждущему человеку, а батюшка о. Василий принимал без изъятия всех приходящих к нему, у него не было приемных часов, он не делал никакого различия для посетителей... Подумайте же, сколько у старца было любви, сколько снисходительности, сколько терпения и великодушия! – Да

поистине он – уединенный схимник нес в жизни крест служения миру. Вот за эту-то жизнь, исполненную всевозможных невзгод и непрестанного подвига, о. Василий и получил в дар от Бога детскую простоту и незлобие.

Конечно, и о. Василий, как человек, был не без греха, ибо *кто чист будет от скверны, еще и один день – житие его на земли?* (Иов.14:4–5). Но о. Василий был редкий человек и редкий монах.

Таких людей и в былые времена было мало, а теперь их – поискать, да и не найти. Почивший старец не нуждается в восхвалениях, и душа его, готовясь предстать не пред судом человеческим, а пред судом Божиим, не желает, конечно, никаких похвал. Но мы, знавшие и бывавшие у старца, нуждаемся в том, чтобы вспоминать его добрые качества, представлять их себе примером для подражания и молиться об упокоении души старца.

Будем же, братие, все мы подражать в словах и в делах своих детскому незлобию, простоте и бесхитростности старца. Сочтем это как бы заветом для себя от гроба почившего старца. Ведь в этих драгоценных качествах заключается высота и совокупность христианского нравственного совершенства. В них ведь дан нам завет не только почившего старца, но и Самого Божественного Учителя, Господа Нашего Иисуса Христа. А чтобы Господь помог нам подражать детской простоте и невинности старца, усердно помолимся ныне об упокоении души усоп-

–373–

шего раба Божия иеросхимонаха Василия, да увенчает его венцом правды Сам Подвигоположник Христос, да вселит душу его в месте светле, в месте злачне, месте прохладне, в недрах Авраама, Исаака Иакова со всеми от века избранными Своими. Аминь.

Иеромонах Пантелеимон

Флоренский П.А. Критика: По поводу кн. Соловьев М.Н. «Научный» атеизм (Сб. ст. о проф. Геккеле, Мечникове и Тимирязеве). Книгоиздательство «Творческая мысль» [М., 1915] // Богословский вестник 1915. Т. 2. № 6. С. 374–376 (1-я пагин.)

–374–

Выпущенный недавно г. Соловьевым сборник его статей, объединяемых одною задачей – парировать некоторые выходки современных позитивистов, равно противный, как религии, так и науке, – этот сборник есть opus 15-й книгоиздательства «Творческая Мысль». Совпавший с появлением этого сборника десятилетний юбилей скромного и вдумчивого книгоиздательства дает побуждение сказать несколько слов привета «Творческой Мысли». Это предприятие было основано Рафаилом Михайловичем Соловьевым, краткие сведения о жизни и личности которого предпосланы его дневнику, посмертно изданному под заглавием «Философия смерти». Умерший 24-х лет юноша Соловьев успел оставить о себе память и в науке, и в сердцах друзей, но еще более унес с собою надежд и привязанностей. Будучи моложе его, по Московскому Университету, на два курса, я не успел завязать с ним личного знакомства. Но помню, он не раз обращал на себя мое внимание своими остро-вдумчивыми глазами, во что-то впереди себя вглядывавшимися чрез золотые очки. В Р.М. Соловьеве сочеталась отрешенность от окружающего с живостью темперамента. Он отзывался на окружавшие явления, но, словно как-то вдруг, оторванный от своих размышлений. Это возбуждало к нему интерес, даже в людях чужих. Приветливо встречался он на лестнице или где-нибудь в коридоре и смотрел, как знакомый. Казалось, еще чуть-чуть, и сам собою завяжется разговор.

–375–

Повышенная ли внутренняя жизнь, ясно выражавшаяся на его лице, была причиной, или что иное, но, он казался мне «не жильцом»; я говорил себе, что у него, вероятно, туберкулез. Но,

как оказалось, он не страдал от этой болезни. Говорю это к тому, что в лице Р.М. Соловьева было ясно видно что-то особое.

Этот-то юноша, искренно преданный науке и сам много работавший в области математики и физики, сумел понять ложь науко-поклонства, которое делает из нее идола и тем не только вредит свободному раскрытию внутренней жизни, но и стесняет свободное проявление самой науки. Наглядным примером того, к чему ведет это науко-поклонство, представляется Геккель, сначала зарекомендовавший себя ученым, а потом обнаруживший невежество, легкомыслие и даже пустившийся на подлог.

Если «сущность науки – в ее свободе», как любил говорить Георг Кантор, то долг науки – в ее самокритике. Р.М. Соловьев понял это, и понял в каком гипнозе мнимо научными теориями держится полуобразованный читатель, яко бы во имя науки, и притом стараниями тех, кому часто нет ни малейшего дела до науки. Отсюда-то и возникла для него мысль о необходимости культивировать самопознание науки и, вообще, культуры в русском обществе. Для осуществления этой идеи к нему присоединились А. Бачинский, впоследствии отставший от издательства, и брат Р. М-ча Соловьева, – Николай, автор ныне выпущенного сборника. Когда же, в 1904-м г., Р.М. Соловьев неожиданно скончался, его любимое дело продолжили его сотрудники. Деятельность издательства количественно невелика: 1½ книжки на год оставляют желать еще многого.

Но кто знает, как трудно у нас вести идейное издание, особенно без капитала и без субсидий, тот поймет, что и 1½ книжки в год есть дело не легкое, заслуживающее признательности всех, кому дорого русское просвещение.

Чтобы охарактеризовать деятельность книгоиздательства «Творческая Мысль», наиболее показательным будет привести список его трудов. Вот о:

А. Пуанкаре, – Наука и гипотеза. Г. Гефдинг, – Философская проблемы. А. Лиштанберже, – Рихард Вагнер, как поэт и мыслитель. Сборник по философии естествознания.

–376–

Статьи А. Бачинского, проф. В. Вернадского, проф. И. Огнева, Н. Соловьева, проф. Н. Умова, А. Шукарева. Р. Соловьев, – Философия смерти. А. Пуанкаре, – Ценность науки. Г. Гефдинг, – Понятие воли. Н. Соловьев, – Религиозный элемент мысли. Г. Бело, А. Дарлю, А. Лиштанберже и др., – Этюды моральной философии XIX века. Оливер Лодж, – Жизнь и Материя. Критика «Мировых Загадок» проф. Геккеля. Эмиль Бутру, – Вильям Джемс и религиозный опыт. – Наука и Религия в современной философии. К. Леонтьев, – О Владимире Соловьеве и эстетике жизни. А.Г. Табрум, – Религиозные верования современных ученых.

Сюда надо добавить еще книжку, приведенную в заголовке статьи. В ней, издательство по-прежнему остается верных своему знамени – бороться за мысль *творческую* против мысли заскорузлой и несвободной. Написана эта книжка выразительно и просто, читается с интересом. Она может быть полезна преподавателям средних учебных заведений. Не мешало бы почитать ее и ученикам старших классов.

П.Ф.

**Журналы собраний Совета Императорской
Московской Духовной Академии за 1914 год //**
**Богословский вестник 1915. Т. 2. № 6. С. 385–496 (2-я
пагин.) (Продолжение)**

–385–

до конца и изложено спокойно и почти всегда деловито, и притом литературным языком.

Но широкий размах работы г. Паргачевского имеет и обратную сторону. Взяв для решения четыре крупных вопроса – о труде и собственности, о рабстве, о браке и семье, о государстве и власти, – автор, понятно, не мог выяснить их с одинаковою полнотой и обстоятельностью. Рецензент в свое время предупреждал автора сократить размеры темы, но автор увлекся всеми указанными вопросами. Вследствие этого и получились больше пробелы в сочинении. Лучше всего изложены первые две главы, трактующие об учении Ап. Павла о труде и собственности и о рабстве, хуже – последние две. В изложении учения Ап. Павла о браке не указано, что Апостол решает брачный вопрос в смысле единобрачия и безусловной нерасторжимости брака, и не затронут совершенно вопрос о разводе. Изложение учения Ап. Павла о государстве сделало на основании анализа 13-ой главы послания к Римлянам, но толкование этой главы дано слишком конспективное. Решение коллизий нравственных требований в конце четвертой главы сделано не совсем удачно, и лучше было бы этого совсем не делать. Апостольского тут не дано ничего, приведен лишь взгляд автора, взятый из учебников по Нравственному Богословию. И вообще у автора наблюдается иногда склонность сбиваться с чисто экзегетической задачи в область беспочвенных обобщений.

Несмотря на указанные недостатки, вполне понятные в годичной студенческой работе, – а потому и извинимые, – сочинение г. Паргачевского должно быть признано добросовестным, а автор его – вполне заслуживающим степени кандидата богословия».

б) И.д. доцента священника П.А. Флоренского:

«Сочинение г. Паргачевского обнаруживает немало затраченного на него труда. Автор внимательно рассмотрел послания св. Апостола, пользуясь критическими изданиями текста, и привлек к делу, в качестве пособия, значительную литературу на разных языках и разных направлений. При этом, он не ограничился трудами экзегетическими, но старался еще использовать работы этические, со-

—386—

циологические и экономические. Изложение сжато и не страдает водянистостью. Материю его образуют, почти исключительно слова Апостола, связанные между собою, однако, так, что имеют вид не прерывающих течение речи цитат, а лишь гребней волн в непрерывно текущей речи. Этот основной материал систематизирован удачно, так что располагается в соответственных рубриках без натяжек, а отдельные рубрики естественно вытекают одна из другой. Заголовок темы мог бы заставить предполагать, что изложение ее будет фрагментарным. Но это ожидание счастливо нарушается: работа г. Паргачевского достаточно цельна, не только формально, но и по содержанию, ибо в ней есть некоторый основной музыкальный запев, — это, именно, мотив *труда*, как существеннейшей силы общественного устройства. Чтобы покончить, наконец, с достоинствами разбираемого сочинения, отметим, что Автор останавливается иногда на отдельных выражениях и терминах, истолковывая и разбирая их. Одним словом, мы имеем пред собою работу добросовестную, которая по заслугам может быть признана сочинением на степень кандидата.

Однако, Автор не избег некоторых недостатков, которые должны здесь быть упомянуты. Как провозвестники духовной жизни, дарованной Господом Иисусом Христом, св. Апостол, конечно, не мог отдавать своего внимания чему бы то ни было, не стоящему в прямой связи с предметом его проповеди. «*Вменяю вся уметы быти*» (Фил.3:8), свидетельствует сам он, — *вся*, т.е. то, что основывается не на проповедуемом им Христе. Понятно, что «*вопросы социального характера*»,

каковые предлагаются для изучения темой, – это не вне-церковные *социальные вопросы*, рассматриваемые науками об обществе, а лишь сторона общего религиозного учения св. Апостола, обращенная к обществу. Искать у апостола Павла решения социальных вопросов – столь же тщетно, как в Евангелии от Матфея – решения вопросов химических или в Апокалипсисе – принципов аналитической механики. Между тем, *обилие терминов, общих*, как Посланиям, так и наукам социальным, но употребляемых в Посланиях ради целей и в смыслах духовных, может подать повод к поискам у Апостола каких-то

–387–

начатков наук социальных. Этому искушению в значительной мере поддался г. Паргачевский. А отсюда стало неизбежным для него брать текст Посланий со стороны возможно внешней, не взрывая более глубоких пластов, ибо углубление сейчас же показало бы ему, что у Апостола есть лишь «*вопросы социального характера*», но отнюдь – не социальные. Получается же отсюда вот что: Автор пишет так, как если бы у него была методологическая презумпция о бессодержательности Павловых слов. Она систематически не дает себе возможности вживаться в эти слова, как если бы заранее ему было известно, что за поверхностью их ничего в них не содержится. Из разных ступеней углубления чаще всего берётся им *первая*, возможно общеизвестная, возможно менее научающая чему-нибудь. Возникает впечатление, будто Автор не учиться хочет у св. Апостола, а... учить его прописям. Чтó же получается? – Ряд высказываний, для которых часто не требуется не только Духа Святого, но даже и искры гениальности, – таких, которые не затруднился бы от себя сочинить и не весьма умный смертный. В этой обработке, слова Апостола не искрятся духовными светами и не звучат музыкою небесных сфер, а скорее стучат, как костяшки лавочниковых счетов. А вместо огненной диалектики Апостола получается порою дешевый стоицизм и скучноватый, и прозаический раввинизм. Вот к чему привело нашего исследователя желание найти у Апостола то, на вопрос, о чем он, вероятно, ответил бы:

«Яже ми бяху приобретения, сия вмених Христа ради тщету. Но убо вменяю вся тщету быти за превосходящее разумение Христа Иисуса Господа моего» (Фил.3:8). Правда, в предисловии Автор оговаривается в том смысле, что у Апостола нет социального вопроса, в нашем понимании; но затем, он, кажется, забывает свою совершенно правильную оговорку и пытается построить систему чего-то в роде учения об обществе у ап. Павла.

Обращают внимание на себя и некоторые частные промахи г. Паргачевского. Так, на стр. 16, он заявляет: «Учение апостола решительно доказывает ложь ходячего в наше время воззрения, будто совершенство целого может быть достигнуто при несовершенных частях»... Тирада эта направлена, собственно, против социализма; но

—388—

Автор не замечает, что ею он отрицает и существование Святой Церкви, ибо и в ее составе пребывают члены не святые.

На стр. 18–19 обнаруживается психологизм в понимании любви. Любовь оказывается не онтологическим актом выхождения, не существенною силою, а лишь психическими состоянием, эмоцией уединенного сознания.

На стр. 20 опять делается психологическая транскрипция, — теперь уж духовных даров.

На стр. 27 гностически истолковывается освобождение от греха, «как освобождение от порабощения материи или природной необходимости».

На стр. 21–22, признавая «отмену рабства, уничтожение пауперизма, улучшение форм государственной власти «за, по-видимому, необходимые постулаты с точки зрения апостольского учения о любви», г. Паргачевский с недоумением свидетельствует, что «Апостол нигде не говорит о них», т.е. наконец-то исследователь обнаруживает свою основную ошибку; но, вместо того, чтобы существенно изменить свое, — неверное, — понимание христианской любви, он высказывается в том смысле, что Апостол не вывел всех этих практических следствий из учения о любви, ибо «предоставил им расти и

развиваться собственной внутренней силой». Другими словами, выходит, что главного-то Апостол и не сказал, а то, что сказал, – это было лишь прелюдией к главному!

На стр. 26–27 (и в иных местах – подобное), разъясняя (2Тим.2:6), г. Паргачевский в ссылке Апостола на земледельца почему-то видит политико-экономическую теории, разделяемую Апостолом. Неужели тут есть что-нибудь большее чем *argumentum ad hominem*.

На стр. 35 многими ссылками делается попытка доказать, будто приобретение собственности является «нравственной задачей».

На стр. 44 дается сомнительное объяснение глагола, «θέλειν» в смысле *решения воли* (а не в смысле желания, влечения), ср. стр. 67–68.

На стр. 116–117 почему-то утверждается, без всякого доказательства, что «Апостол вовсе не проповедует социального индифферентизма; он не отрицает законности стремления к улучшению своего внешнего положения: только, –389–

это улучшение не должно быть насильственным и решаться каждым за себя».

На стр. 118 сообщается, что по, воззрению древних, у раба, якобы, нет души, и доказывается это тем, что у Аристотеля раб назван «σῶμα»!

Подобных промахов можно было бы указать и еще не мало. Надо отметить и то, что язык разбираемого сочинения довольно часто нечист. Жаль также, что терминология Апостола не разъяснена достаточно. Более углубленное занятие вопросами языка дало бы Автору возможность сосредоточеннее отнестись к *святым* словам Апостола.

«Но и того, что сделано г. Паргачевским, для получения степени кандидата достаточно».

31) О сочинении студента *Плотникова Александра* на тему: «Обзор источников по истории иконоборческого движения».

а) И.д. доцента *Ф.М. Россейкина*:

«В своем сочинении г. Плотников сделал значительно больше того, что он предположил сделать, хотя его план,

количественно, остался до конца не выполненным.

Работа распадается на введение и три главы. – В введении, отметив разноречивость мнений об иконоборческой ереси, наблюдавшуюся еще среди ее современников и существующую до наших дней, автор ставит ее в связь с далеко не совершенным знанием иконоборческой эпохи. «Происхождение ереси остается неизвестным; ее причины точно не определены... Даже картина событий... (исследователями) представляется далеко не одинаково». Положение дела требует предварительной критической работы над источниками, анализа и беспристрастной оценки их показаний. Эту задачу и принимает на себя г. Плотников, оговариваясь, однако, что, далекий от претензий способствовать усовершенствованию знаний об иконоборчестве, он смотрит на свое сочинение «только как на учебную работу, которая должна научить автора должному, научному, обращению с источниками».

Отметив затруднение, заключающееся в том, что произведения иконоборцев почти целиком погибли и о ереси и ее защитниках можно судить лишь по отзывам о них

–390–

их противников, что требует от исследователя особенной осторожности и беспристрастия, автор разбивает источники по истории иконоборчества на три группы: 1) официальные документы – соборные акты и переписка официальных лиц, где исторический материал перемешан с богословско-полемическим; 2) памятники чисто исторического характера – хроники и жития святых; 3) полемическая сочинения, по которыми можно восстановить идеологию ереси и ее аргументацию, как и противопоставленную ей идеологию и аргументацию православных.

Полагая, что знание внешней истории иконоборческого движения может способствовать лучшему уяснению и идейной борьбы того времени, г. Плотников решает начать обзор материала с источников исторического характера. При этом он берет из них «не какую-либо определенную группу их (напр., хроники или жития), но сочинения, написанные современниками движения, показаны которых должны служить базисом при

построении истории иконоборчества». Этот прием должен дать возможность «следить за постепенным, так сказать, нарастанием сведений об иконоборческом движении».

В первой главе сочинения (1–250) рассматриваются, следуя хронологическому порядку: 1) послания патр. Германа; 2) послания папы Григория II; 3) грамота Ирины собору 787 г. и апология Тарасия; 4) грамота Ирины Адриану I и ответ папы, послание Тарасия восточным патриархам, послания Адриана I и восточных архиереев Тарасию; 5) очерк собора 786 г. и речь Тарасия пред открытием соборных заседаний; 6) акты собора 787 г. и, в связи с ними и содержащимся в них полемическим материалом: 7) сведения о состоянии ереси до собора и во время его; 8) определение иконоборческого собора 754 г.; 9) опровержение на него и 10) определение самого вселенского собора, равно как разные послания, писанные после собора. В заключение автором рассмотрено и недавно восстановленное (Serruys) определение иконоборческого собора 815 года. – Глава вторая (251–503) посвящена разбору хроник Никифора, Феофана, Георгия Монаха и отрывка из произведения неизвестного автора о Льве Армянине. – В третьей главе (504–555) предполагалось подвергнуть изучению жития свв. Стефана Нового, патр. Тарасия, патр. Никифора, Никиты

–391–

Медикийского, Феодора Студита и Иоанникия Великого. Автор успел разобрать лишь жития Стефана и Никиты. Глава осталась незаконченной. – Такова схема богатого содержанием сочинения г. Плотникова.

Как, видим, автор не довел свое дело до конца. Однако сожалеть об этом не приходится. Скорее, было бы жаль, если бы план был выполнен сполна, потому что, при обширности плана, целостное осуществление его, несомненно, отразилось бы на внутренних достоинствах работы. Теперь же на основании сочинения г. Плотникова мы имеем право сказать, что автор не только учился и можно сказать, научился должному обращению с источниками, но в результате его ученических опытов мы имеем серьезный критический обзор значительного количества памятников иконоборческой эпохи.

Сочинение заслуживает одобрения и со стороны плана, и со стороны метода. – План вполне целесообразен. Начиная исследование, г. Плотников должен был сначала уяснить себе основной ход событий движения, чтобы лишь потом перейти к его идеологии. Правильно и то, что, при невозможности охватить все памятники, сделан выбор тех, которые написаны современниками движения. Этот принцип дал автору возможность начать изучение источников с их самого основного пласта.

Со стороны метода сочинение обнаруживает в авторе, молодого, не всегда опытного, но самостоятельного исследователя. О каждом памятнике он говорит лишь то, что относится к существу дела, дает краткие вводящие сведения, сжато излагает, что в нем имеет значение для освещения изучаемой эпохи, сопоставляет памятники, подвергает критике их показания, одни отвергает, другие, опираясь на те или иные соображения, принимает и отчасти определяет их общее значение в ряду других свидетельств. То беспристрастие, о котором говорил автор в введении, проявлено им в полной мере: личная православная точка зрения не препятствует ему объективно оценивать ересь и ее защитников (ср. стр. 161 и далее). – Имея дело главным образом с источниками, автор привлекает и основную литературу разбираемых им вопросов.

Не везде исследование ведется одинаково твердо. В на-
–392–

чале работы, в разборе некоторых документов, связанных с собором 787 г., чувствуется известная неуверенность, и изложение местами отражает не результат анализирующей мысли автора, а самый ее процесс, все этапы которого – от авторского недоумения до прочного окончательного решения – читателю и приходится пройти вместе с автором. С другой стороны, местами не чувствуется планомерности в частных изысканиях автора. Приступая к изучению эпохи, г. Плотников не связал себя заранее составленной концепцией иконоборческого движения. Эта свобода, может быть, для начала работы и была хороша в том отношении, что ставила автора под непосредственное впечатление источников, которые

сами должны были подсказать ему, что в движении первостепенно и руководяще и что менее важно. Однако, по мере углубления в источники, элементы, движения предвзорами автора должны были сгруппировываться, занимая место соответственно своему значению, а автору постепенно выяснялось, на какие же основные вопросы должна распасться история движения. Система этих вопросов, как это чувствуется со второй половины сочинения, уже слагалась в голове автора и оказывала известное влияние на самый анализ известий, давая возможность решительнее судить об относительной важности показания и о той струе движения, при реконструкции которой показание должно особенно пригодиться. Тем не менее об этой системе автор нигде не говорит и ее влияние сказывается далеко не везде, что ослабляет, повторяем, планомерность частных изысканий.

За исключением отмеченных сторон, исследование г. Плотникова ведется твердо и не сходит с научной почвы. Особенно удались ему отделы о хрониках Феофана и Георгия Монаха. Здесь автором проявлено хорошее критическое чутье, здесь он успел принять во внимание тезисы недавно появившегося исследования о летописном повествовании Феофана и обнаружил основательное знакомство с текстами, которое дало ему возможность внести несколько дополнений и даже поправку к текстуальным параллелям Де-Боора (441). Не все из этих дополнений удачны, напр. (Georg.Mon.750:18–19 – Theoph.412:26–27); но прочие имеют свое значение. Вообще, это лучшие страницы работы.

–393–

Но работа, конечно, не без недостатков.

Сделанное выше указание на лучший отдел до некоторой степени обязывает отметить и противоположный ему по достоинству. Таковым должна быть признана часть первой главы (26–50), трактующая о подлинности писем папы Григория II ко Льву Исавру, на которой и придется остановиться.

Как известно, подлинность названных писем многими оспаривается. Наш автор принял на себя задачу доказать, что письма в своей основе подлинны, для чего ему пришлось

вступить в полемику с Schwarzlose, – у которого наиболее тщательно собраны и систематизированы аргументы против подлинности. Свою полемику г. Плотников ведет, говоря вообще, находчиво, и многие доводы его полновесны. Однако среди его аргументов есть, с одной стороны, неубедительные, а с другой – такие, которые можно было бы значительно усилить. Вот примеры. – I. Schwarzlose аргументирует: на седьмом соборе (787 г.), где читались, можно сказать, все документы, говорящие против иконоборцев, письма Льву не были читаны. г. Плотников возражает: Лев уничтожил письма, и собору нечего было читать. г. Плотникова можно спросить: копии с посылаемых ими писем папы заботливо хранили в своих архивах; почему легаты Адриана I не привезли их в К-поль на собор? II. Schwarzlose: письма не были известны до середины XVI в., когда впервые их издал иезуитъ Fronto Ducaeus, да и найдены они на греческом языке, а не на латинском, на каком был написан подлинник. Наш автор: «еще менее может убедить в неподлинности писем Григория II то, что они были найдены только в XVI в. и при том на греческом языке». Опять вопрос: да почему же? Ваше возражение вполне голословно; ясно, что его нужно подкрепить. – Сделать же последнее автору было бы не трудно. Некоторый аналогии у него, вероятно, оказались бы в запасе (хотя бы Διδαχὴ τ. δ. ἀποστ.); что же касается языка, то случаи, когда оригинал утрачивается, а перевод сохраняется, встречается сплошь и рядом (первый попавшийся пример – акты к-польского собора 861г.). – III. Спор г. Плотникова с Schwarzlose по поводу места письма Mansi XII 970 B-C, который для краткости мы не излагаем, нам

–394–

представляется недоразумением, так как здесь и тот к другой оперируют с неверно понятым текстом. Мы предлагаем г. Плотникову отнести ὅτι не к уράψον, как он делает вместе с Schwarzlose, а к ἐσκανδάλιας или, если бы такая конструкция показалась ненадежной, к легко подразумеваемому при ἐσκανδάλιας и удобно подставляемому λέγων и посмотреть, что получится. Вероятно, наш автор удивится результату: текст, трудно истолковываемый, неуместный в общем содержании

письма, становится прост и ясен, аргумент Schwarzlose разрешается в недоразумение, а наш автор освобождается от необходимости говорить неудобовразумительные вещи то о иронии Григория II, то о его великой ревности к православию. IV. В споре по поводу яркой и энергичной фразы: εἰκοσιτέσσαρα στάδια ὑποχωρήσια ὁ ἀρχιερεὺς Ῥώμης εἰς τὴν χώραν Καμπανίας. καὶ ὕπαγε, δίωξον τοὺς ἀγέμους – tum tu vade, ventos persequere! – г. Плотникову было бы вполне уместно сослаться на оставшегося ему неизвестным Грегоровиуса. Последний достаточно подробно изучает внутренние отношения Италии и Рима и тем не менее, цитую in extenso разбираемое место письма – Грегоровиус считает письмо подлинным, – не находит ничего странного в заявлении папы, что он, папа, удалившись из Рима на 24 стадии в пределы Кампании, найдет себе полную безопасность от возможного преследования со стороны императора. Здесь кстати можно заметить, что автору вообще следовало бы поближе познакомиться с положением папства, Италии и Запада за трактуемую им эпоху. Это необходимо, конечно, и для расширения общего исторического горизонта, но, в ближайшем случае, было бы полезно в споре с Schwarzlose. Автор легче справился бы с прочими недоуменными местами письма, которыми пользуется Schwarzlose в дальнейших своих рассуждениях – о князе Септере (об этом странном имени имеются соображения у того же Грегоровиуса), о сарматах, о политических сношениях Григория II с лонгобардами и Западом. V. Самым важным доводом против подлинности писем Schwarzlose считает «поразительное» сходство их с речами И. Дамаскина, особенно в развитии взгляда на отношения церкви и государства, сходство, вынуждающее предполагать, что автор писем читал Дамаскина. Чего

–395–

никак не мог делать Григорий II. г. Плотников противопоставляет тезис, что «буквального сходства» между памятниками нет, что «признает и сам Schwarzlose». На этом тезисе наш автор и успокоился. Однако его решительно недостаточно. Как же велико сходство? «Поразительно» оно или все же далеко от буквальных совпадений? Надо полагать, что

наш автор обязан был, вслед за тезисом, дать нам два текста в параллельных колонках, чтобы можно было видеть, кто прав, и насколько оправдывается допускаемая автором, несколькими строками ниже, уступка. Этого мы не находим. – Здесь можно указать автору, что, если речь идет не о текстуальных совпадениях, а о сходстве идей и их трактовки, то до изложенных в письмах мыслей об отношении государства и церкви в Риме могли додуматься сами без каких-либо заимствований. Те же самые идеи развивал в своих письмах Николай I, – только гораздо ярче, своеобразней, внушительней и уже, конечно, не под влиянием Дамаскина.

Завершая свою защиту подлинности писем к Исавру, г. Плотников выдвигает и свой собственный аргумент. Построен он на том, что между письмами к Исавру и несомненно подлинными письмами Григория II к Герману наблюдается сходство. Привлекает он к делу и сходство между письмами Григория II к Герману и письмами Германа к Фоме Наколийскому. Несмотря на некоторую запутанность изложения, аргумент может иметь значение. Но и здесь от автора нужно требовать более тщательного изучения отношений между сопоставляемыми памятниками и большого количества текстуальных сопоставлений. – Из всего сказанного по вопросу о подлинности писем ко Льву Исавру, думаем, следует то, что разбираемый отдел сочинения нуждается в пересмотре.

Есть промахи и в других частях сочинения. Заслуживают быть отмеченными следующие.

I. Опускание. Автор сам хорошо знает, как трудно и в то же время как важно пролить свет на начало ереси, три раза возвращается к легенде о халифе Езиде (133–135, 327:448), пытается установить в ней историческое зерно и ни разу не задается вопросом: существовал ли исторический Езид (Язид) и не говорят ли о нем чего-

–396–

нибудь арабские источники? А если бы г. Плотников заглянул в книгу (Медникова I, 719), то нашел бы интересные для себя вещи.

II. Недоразумение. В памятниках эпохи не раз встречается слово ἀμνημόνευτος. Автор перевел его чрез «неизрекаемый», что во 1-х ясно – неверно, а во 2-х более чем непонятно. Ряд фраз (352, 508, 522, 524:528) получил в свой состав слово, которое здесь решительно не к месту, не дает смысла и вызывает недоумение. Было любопытно знать, откуда извлек г. Плотников это значение, которого он не мог встретить, конечно, ни в одном словаре. Оказалось, что на этот раз его сбил с толку величайший авторитет в русской византологической науке В.Г. Васильевский, который, действительно, перевел слово чрез «неизрекаемые» в смысле nefandi (Ж.М.Н.П. 1877 СХСІ 305). При всем том, этот перевод неверен. Странно, как сам автор вынес, поборол в себе то чувство большой неловкости и недоумения, которое испытывается при чтении его фраз с злополучным словом, и как он не пришел к мысли искать другой интерпретации. А стоило ему открыть Дюканжа, и все объяснилось бы. Там I, 940 он прочел бы: ἀμνημόνευτος – excommunicatus; nam cum ex diptychis recitentur universim nomina fidelium, qui ab ea recitatione eximuntur, extra communionem Ecclesiae esse ceusentur. Кстати заметить, Дюканж подкрепляет свое толкование ссылкой как раз на то место Феофана, с которым имеет дело г. Плотников (352).

III. Промахи при встрече с техническими византийскими терминами. При передаче (Theoph.442:26) нужно было, вместо «управитель школ» поставить «доместик школ» или «схол» (δομέστικός τῶν σχολῶν) и объяснить, хотя бы по Дюканжу и Byzantina Д.Ф. Беляева, что это значит (375). Неудачно передано (Theoph.461:20); – в фразе ὁ δὲ λαὸς τῶν σχολαρίων τε καὶ ἐκσκουβιτόρων первое существительное нужно было перевести, конечно, чрез «толпа», а для второго и третьего смотреть того же Дюканжа, что предохранило бы автора от ошибок (411). Для VIII века Византии следовало бы избегать переводить τάγμα чрез «легион» (395). У (Theoph.497:5) в сочинении ὁ στρατηγός τῶν ἀνατολικῶν при ἀνατολικῶν естественнее разумеать θεμάτων, чем χωρ ὧν (автор

–397–

переводит: «восточных стран»; 429 ср. 433). Напрасно трудился автор передать (Therph.409:1) ἐν τῷ τριβουνάλιῳ ὁκουβίτων русской фразой: в трибунале «девятнадцати возлежащих» (336). Хотя этот перевод дан опять по примеру и под влиянием В.Г. Васильевского (Ж.М.Н.П. 1877 СХСІ 298), но «19 возлежащих», с одной стороны, нисколько не понятнее, чем «19 акувитов», как следовало бы оставить г. Плотникову; с другой, могут дать неправильное представление о деле. Нашему автору следовало обратиться к Byzantina Д.Ф. Беляева и прочесть (I, 108–116) прекрасный комментарий о Триклине (палате) 19 акувитов и его Трибунале.

К сказанному можно прибавить еще некоторые замечания. В пользовании греческим языком иногда можно желать большей точности (473–478). На стр. 202 конец первого абзаца, с греческим текстом, нужно выбросить. – Автор без всякой надобности оставил некоторые собственные имена в иностранной форме: остров Пріуκίποс – Принкипо (371:417); Прώτη – Проти (177); Messalianer – мессалиане (272); фамилия издателя жития Феофана г. Спиридонова отлично склоняется по-русски (284). Κιθάρα лучше бы передать чрез «кифара», а не «гитара» (51). – На стр. 386 неверно указан индикт.

Изложение обычно сжатое. Иногда уже слишком неожиданно делается переход от изложения чужого взгляда к его критике (31; 144). Местами автор излагает памятники так, что его можно понять лишь при очень близком предварительном знакомстве с документом (33). Некоторые выражения неудобны (179), неудачны (63, 199, 253, 418:421). Стиль вообще прост, ясен, но суховат.

При всем том, указанные недостатки не колеблют серьезных достоинств сочинения.

Мы надеемся, что г. Плотников не оставит своей работы над заинтересовавшей его эпохой и потому позволяем себе высказать несколько пожеланий относительно ее дальнейшего хода. Говорить о том, что необходимо закончить изучение намеченных планом памятников, в частности – изучить идеологию движения, конечно, нет нужды. Понятно и то, что

потребуется более широкое и глубокое знание эпохи вообще, самое внимательное наблюдение над

—398—

моментом возникновения ереси и выяснение действовавших в этом моменте сил, общее знакомство с иконоборческим движением на Западе. Мы хотели бы обратить внимание нашего автора пока лишь на три вопроса, которых никак нельзя обойти в общей схеме движения и из которых первый намечен им очень недостаточно, а два другие обойдены вовсе. 1. Какую роль сыграло в движении папство и какую долю участия в подготовке торжества православия нужно отнести на счет Рима? 2. Как, под влиянием борьбы за иконы, складывались отношения между государством и церковью в Византии и верно ли то, что момент торжества Православия для церкви роковым образом оказался начальным моментом ее полного порабощения государству? 3. Третий вопрос, по-видимому, самый важный. В своих исследованиях источников наш автор исходит из того взгляда, что иконоборчество — явление церковно-исторического характера. Он, конечно, знает, что есть иные взгляды, по которым «иконаборчество было только частью обширной церковно-политической программы». Но, думается, значение этой концепции ему ясно далеко не в надлежащей широте; ею он пока, можно сказать, вовсе не занимался. Автору и придется поближе познакомиться с теорией, наиболее ярко выраженной Папарригопуло в его Ιστορία τοῦ ἑλλ. ἔθνους, находившей прием и у других, по которой религиозная реформа была не столько целью, сколько средством для обширных социальных преобразований, судить о которых можно по памятникам светского законодательства исаврийцев. Иконоборческие императоры спасали государство от величайших опасностей. «Уже четыре века византийская империя терпела непрерывное смешение дел государственных и дел церковных; малейший богословский спор, зажигая народные страсти, возбуждал в империи смуты, заговоры, иногда революции, неудержимо возрастающее развитие монашества лишало государство, в момент страшного кризиса, живых сил, в которых оно нуждалось; наконец, духовенство,

имущества которого увеличивались с каждым днем, влияние которого на массы было всемогуще, которое держало в своих руках народное воспитание и находило в культе икон средство живого воздействия на народные умы, сделалось, с точки

–399–

зрения государства, силой, опасной для общественного спокойствия"... Борьба с этими злом и была целью иконоборцев, которые, как бы то ни было, «хотели сделать великое дело» (Charles Diehl). – Чтобы оценить и проверить изложенную теорию, пришлось бы обратиться к такому материалу, которого в намеченных нашим автором источниках он, конечно, не найдет. Во всяком случае, автор не может уклониться от вопроса, было ли и в какой мере было иконоборчество лозунгом и средством социальной реформы.

В заключение можно пожелать автору внешних благоприятных условий для работы, а именно – своевременного издания новых, еще неизданных, памятников эпохи. Будем надеяться, что ожидаемые публикации Serruys – в области неизданных творений патр. Никифора – и г. Спиридонова, от которого есть основания ожидать обнародования новых документов, не заставят себя ждать очень долго. Что касается новейших исследований в области византийской хронографии о. Преображенского, то остается неясным, нужно ли ждать, вслед за этими исследованиями, нового издания самого текста хроники, особенно – Феофана, столь важного в ряду других хронографических памятников эпохи. В крайнем случае, принимая в расчет общие положения о. Преображенского о дебооровском тексте Феофана, достаточно с очень большим вниманием отнестись к *Chronographia tripertita* Анастасия Библиотекаря.

За свое сочинение г. Плотников заслуживает не только степени кандидата богословия, но и большой похвалы».

б) Ординарного профессора А.А. Спасского:

«Просмотрев сочинение г. Плотникова, поданное им на степень кандидата богословия, я могу заявить, что, несмотря на все затруднения, какие подлежали ему в таком сложном и запутанном вопросе, еще далеко не выясненном в современной

науке, он справился с своей задачей очень хорошо, проявил точное знание источников, критические способности исследователя, большую трудоспособность и написал сочинение, отличающееся такими несомненными

—400—

достоинствами, который должны быть отмечены высшим баллом пять».

32) О сочинении студента *Подлуцкого Ивана* на тему: «Идеи нравственного совершенства и счастья в классической философии и христианском учении».

а) Ординарного профессора *М.М. Тареева*:

«В предисловии автор разъясняет важность задачи и оправдывает избранный им план и материал работы, главное, объясняет, почему он не привлек в круг своего исследования Платона и Аристотеля, причем предполагается, что границы предмета исследования вынуждены временем срочной работы и могут быть позднее раздвинуты до включения не только Платона и Аристотеля, и других древних мыслителей, но и новой философии. Этот грандиозный план уже, как я знаю, предносится пытливому уму молодого ученого, но и выполненное им имеет почтенный объем. Он говорит о Сократе (гл. 1), киниках (гл. 2), киренаиках (гл. 3), стоиках (гл. 4), эпикурейской школе (гл. 5) и в последней (6-й) главе излагает евангельское учение по данному вопросу. Кроме глав, сочинение делится на параграфы, имеющие общий счет, и тщательные заголовки параграфов дают более детальное представление о содержании его. Вот эти заголовки. (§ 1) Общее состояние духовной жизни при Сократе. (2) Отношение Сократа к натурфилософии. Общие задачи его деятельности. (3) Гносеологические и метафизические предпосылки морального учения Сократа. (4) Тожество добродетели и знания. Односторонний интеллектуализм Сократа. Знание как благо. Формальность определения добродетели. (5) Благо, как целесообразное, как полезное. Вопрос об утилитаризме Сократа. Субъективистический оттенок его моральных требований. (6) Прикладная мораль в учении Сократа. Единство добродетели. Отношение к чувственности. Доброе, как

«законное». Нравственный облик Сократа. (7) Вопрос о счастье в учении Сократа. (8) Общие выводы. Связь учения Сократа с учением киников и киренаиков. Киники. (9) Представители школы. Общий характер ее интересов. (10) Отрицание теоретического знания, как такового. Исключе-

—401—

чительно практическое значение науки. Цель жизни. Идея счастья. (11) Идея нравственного совершенства в учении киников. Основы добродетели. Сущность последней. Средства к ее достижению. Жизнь киников. (12) Киренаики. Представители школы. Связь с Сократом. Общее направление учения киренаиков. (13) Удовольствие, как цель жизни. Обоснование данного принципа. Его детальное развитие. (14) Чувственные и духовные удовольствия. Отношение мудреца к удовольствиям. Какой смысл имеет нравственное совершенство. Общее отношение к проблеме нравственного совершенства. Достижимость цели жизни. (15) Решение проблемы счастья в учении Феодора, Гегезия и Анникериса. (16) Стоики. Представители школы. Общее замечание о стоицизме. Связь с киниками и Сократом. Моральный интерес, как первенствующий. (17) Счастье, как последняя цель жизни человека. Необходимость общего мировоззрения. (18) Физика стоиков. Материализм. Сила и материя. Мировой разум и его обнаружение. Душа человека. (19) Логика стоиков. Источники познания. Критерий истины. (20) Общие положения стоической этики. (21) Раскрытие понятия добродетели с положительной стороны. (22) Удовольствие, как только следствие добродетели. Его отличие от добродетели. Виды нравственного удовольствия. (23) Безразличное. Внутреннее различие «ἀδιάφορα» (24) Учение об аффектах. Природа их. Виды аффекта. Отношение к ним. (25) Разделение людей на два класса. Нравственные качества мудреца и глупца. (26) Двойственное течение в стоицизме. Основы и формы отношения мудреца к обществу и государству. (27) Позднейшие представители стоической школы: Сенека, Музоний Руф, Марк Аврелий. Моральная философия Эпиктета. Недостижимость счастья. Самоубийство. Заключение. (28) Эпикурейская школа. Общее направление эпикурейской

философии. Значение науки. Связь с киренаиками. Цель жизни и философии. Метафизические предпосылки морали. (29) Благо индивидуума. Критерий истины, его определяющий. Учение об удовольствии. Отличие от киренаиков. Конечная цель жизни. Телесные и духовные удовольствия. Всякое ли удовольствие должно быть принимаемо? Значение разума в выборе удовольствий. (30) Связь добродетели с удовольствием. Добродетель, как только средство для сча-

—402—

сть. Тожество интереса и добродетели. Частные добродетели. Эгоизм в личной и общественной жизни. Вопрос о смерти. Достижимость блаженства. Общее заключение. (31) Проблемы нравственного совершенства и счастья в свете евангельского учения. Различное понимание счастья. Несостоятельность эвдемонизма. (32) Подлинная сущность счастья. Его достижимость. Может ли счастье быть целью жизни христианина? (33) Достижимость нравственного совершенства. Его сущность. Выявление славы Божией в ничтожестве человеческом. Любовь, как основное конкретное выражение нравственного совершенствования.

В «заключении» автор так формулирует отличие античной морали от христианской. «В морали античной первое место всегда принадлежит вопросу о счастье. В нем полагается цель человеческой жизни – в его достижении. Что же касается нравственного совершенства, то оно представляет собою только средство для такового и рассматривается даже, как лишь необходимое, а не желательное непременно. В этом первенстве, отдаваемом счастьем, основной пункт расхождения с христианством. Второе, также существенное, различие касается отношения к условиям достижения счастья, частнее – отношения к страданиям человеческим. В то время, как христианская мораль признает страдания прямо необходимыми для обладания счастьем, мораль античная направляет все силы к тому, чтобы так или иначе совершенно вычеркнуть их из жизни, или по крайней мере – из сознания человека. Отсюда, нравственное совершенствование, в его античной обрисовке, не знает сострадания, как одной из своих форм».

Мы видим не только содержание и последний вывод труда г. Подлуцкого, но и его выдающуюся содержательность. Оно обилует мыслями, который быт ключом.

Мы видим, о чем писал автор. Теперь вопрос: как он пишет? В его труде должны быть отмечены крупные достоинства, редко оказывающиеся в студенческих работах. Во всем сочинении ни разу не встречаем «общего места», недоказанного утверждения. Каждая строка конкретна по содержанию, и каждая страница сопровождается обильными выписками из греческих и латинских подлинников, обычно сносимыми в подстрочные примечания и из-

—403—

редка попадающимися в тексте. Последний не загромождается буквальными цитатами, которые никогда не бывают пространны, но содержит основные мысли подлинников, поставленные в строгую логическую связь и изложенные в объясняющем их критическом освещении, которое никогда, однако, не переходит в отступления, нарушающие стройность изложения. Несомненны – трудолюбие автора, более всего обнаружившееся в внимательном изучении памятников классической философии, способность к проникновенному, тонкому анализу текстов, которые изъясняются, по возможности, исчерпывающим образом, строгое логическое мышление, сказавшееся как в стройности изложения, так и в силе критических суждений. Языки вполне литературный. В лице г. Подлуцкого выступает умственная сила, хорошо подготовленная к философским работам, которой предстоит будущность, и которая заслуживает благоприятных условий.

Не хочу сказать, что рецензируемой работе чужды недостатки. Есть недочет и в необходимых изданиях изучаемых авторов, и в литературе предмета, что сознает и сам автор. Можно было бы указать несколько промахов в понимании излагаемых систем, которые не ускользнуть от внимания автора при дальнейшей работе. Ограничусь одним замечанием. Автор все еще недостаточно подчеркнул рационализм классической

философии в противоположность пневматичности христианства, что имеет неисчислимые следствия.

Сочинение не только дает автору бесспорные права на степень кандидата богословия, но и заставляет рецензента высказать пожелание, чтобы работа была продолжена и в свое время увидела свет. Рекомендую г. Подлуцкого особому вниманию Академического Совета».

б) Ид. доцента *священника П.А. Флоренского*:

«Сочинение г. Подлуцкого обращает на себя внимание своею серьезностью и тщательностью в разработке взятой темы. Каждая страница этого трактата снабжена цитатами по первоисточникам древней философии, приводимыми *in extenso*, и многие страницы подтверждаются глухими ссылками на соответствующую литературу. Изложение сопрово-

—404—

ждается приведением и, иногда, анализом подлинных терминов. Язык автора отчетлив и точен. Тому же впечатлению отчетливости служит и расчлененность изложения на главы и параграфы, имеющие всякий раз свои заголовки. Одним словом, разбираемое сочинение показывает вкус Автора к работе и большое прилежание. Но, вместе с тем, при чтении этого сочинения постоянно встает вопрос: Нужен ли этот научный аппарат в данном сочинении? Не имеет ли он здесь значения декоративного?

В самом деле, Автор с самого начала избрал путь если не ошибочный по существу, то во всяком случае никак не идущий к студенческому сочинению, имеющему в своем распоряжении не более года для разработки. Сочинение г. Подлуцкого построено по типу обширных курсов, — в виде истории этической философии в древности или цикла лекций по истории этики. Совладать с такою формою молодому исследователю, да еще в год работы, конечно, невозможно, и г. Подлуцкий, несмотря на большие усилия, затраченные на свою работу, а, может быть, именно вследствие чрезмерности своих усилий, впадает в поверхностность и неоригинальность. Он документален в каждом своем утверждении; но стоило ли так тщательно подтверждать цитатами тезисы общеизвестные, которые можно

найти в любом большом курсе по истории древней философии или, в частности, древней этики, если в результате этой усиленной цитации изложение не приобрело глубины, но утеряло в свежести? Кроме того, при видимом стремлении Автора быть полным, не могут казаться удовлетворительными его оговорки, которыми он объясняет отсутствие в своем сочинении целого ряда корифеев этической мысли. Можно ли, рассуждая об идеях нравственного совершенства в классической философии, опускать Платона, Аристотеля, всех неоплатоников и неопифагорейцев? И от такого пропуска не получится ли ложного освещения античного представления о совершенстве, особенно когда античное представление сопоставляется с христианским?

Говоря о формальных недостатках сочинения г. Подлуцкого, я считаю долгом спросить Автора и о том, почему не переведены им цитаты. Если этот перевод, по мнению, приводящего цитаты легок, то Автор должен был дать перевод их; если же – труден, то перевод тем более

–405–

должен быть дан, ибо по какому праву Автор сваливает труд перевода с себя на своего читателя.

Но эти, общие, и некоторые другие, частные, недостатки не составляют препятствия к признанию сочинения г. Подлуцкого весьма хорошим, а Автора, конечно, достойным степени кандидата».

33) О сочинении студента *Попова Тихона* на тему: «Ветхозаветные образы в книге Откровения Иоанна Богослова».

а) Экстраординарного профессора священника *Е.А. Воронцова*:

«Сочинение г. Попова имеет своим предметом выяснение отношения символических образов книги Откровения Иоанна Богослова к подобным же образам ветхозаветных книг и вообще к образному языку ветхозаветной Библии. Для составления своей работы г. Попов должен был самостоятельно просмотреть ветхозаветную стилистику и сопоставить ее с данными по изучению языка книги Откровения. Как видно, особых исагогических замечаний к Апокалипсису характером темы,

строго лингвистической, не требовалось, между тем наш автор в введении (вступительном разделе) пытается излагать некоторые из таковых данных, преимущественно по новейшему английскому труду Свита, отчасти по Шляттеру. Вместо этого конгломерата сведений, вводных к книге новозаветного пророчества, лучше было бы поместить библейско-психологический очерк с задачей установить посильным путем, каким образом Тайнозритель по местам излагает свои видения языком ветхозаветных памятников. Генезис этого явления должен быть отличным от происхождения ветхозаветных девтерографов. В книге Откровения, по г. Попову, нет подлинных ветхозаветных цитат; если местами попадаются намеки на *ipsissima verba*, то во всяком случае нет *ipsissima sermo*, отсутствует и глухое цитирование ветхозаветных оригиналов, нет и мозаики из стилистических выдержек пророчесственных книг, а, однако колорит языка всего новозаветного памятника во многом – ветхозаветно-пророчесственный. Рецензенту вспоминается отзыв покойного академического церковного историка Лебедева об языке писаний немецкого церковного историка Неандера, – язык последнего поразительно напоминал

–406–

древне-церковный литературный стиль: здесь сказалась изумительная начитанность Неандера в писаниях церковных деятелей прошлого. Так могло быть и с писаниями Тайнозрителя, если не выдвигать теории вербальной духовенности. Воспроизведение речей Господа в 4 Евангелии показывает, какую изумительною памятью обладали возлюбленный ученики Господа. Аналогичное явление для языка Апокалипсиса представляет вся религиозно-литургическая письменность еврейских пайтаков, дававших невольно центы из псалмов, благодаря привычке выражать свои мысли и переживания библейским языком, что сделало Сион вечными Парнасом иудейско-религиозной музыки, а значительную часть последующей иудейской религиозной письменности обратило в эхо псалмодики древнего жертвоприношения на Мория.

Насколько естественно желание иметь в введении к лингвистической работе г. Попова подробные очерки об языке Апокалипсиса, настолько странны здесь суждения о положении канонического Апокалипсиса среди «калейдоскопа» апокалипсической литературы, о подчиненности или свободе языка Апокалипсиса от требований иудейской апокалиптики времени, как вида литературы, о зависимости понимания видений Апокалипсиса от находимых для них ветхозаветных параллелей и вообще от отношения их к целокупному составу Библии. Откровение Иоанна Богослова, конечно, совсем не на гребне длинной волны современной ему апокалиптики, как подлинное «откровение», оно стоит совершенно вне апокалиптического течения литературы времени, пользовавшегося символами не только при изложении мистических и эсхатологических идей, когда это являлось требованием дидактическим, но и при написании историко-софических опытов, подобно тому, как мифограф сравнительно позднего времени нередко превращался в натурфилософа, а мифы служили способом изложения наблюдений над природою. Апологетическое выяснение вопроса об отношении образов и языка Апокалипсиса к иудео-эллинской псевдэпиграфической письменности апокалиптического колорита не должно было входить в план исследования г. Попова, а поэтому и говорить об этом в введении не требовалось, иное дело «выявление», как говорит наш

—407—

автор, природы греческого языка Апокалипсиса, ибо для писавшего на специально лингвистическую тему об отношении языка Апокалипсиса к языку ветхозаветных памятников не безразлично, нужно ли оперировать в данном случае с языком LXX или еврейским подлинником. г. Попов, цитируя мнение профессора Соболевского, приходит к выводу, что язык Апокалипсиса – простонародный греческий язык, и поэтому, если вообще грамматика Новозаветного греческого языка по местам а *grammar of ungrammar*, то это в особенности следует сказать об языке изучаемого им священного памятника, – языка Откровения, исполненного солецизмов и вульгизмов, но не

гебраизмов. Напрасно наш автор скоро покинул лингвистическую проблему, столь напрашивавшуюся на решение в вступительных замечаниях в его работе. Если язык новозаветных памятников только общегреческий язык эпохи, то к чему же обмолвился сам наш автор о возможности влияния еврейского населения Египетской дельты на язык тех памятников общегреческого языка, какими снабжает ученый мир Египетская страна в виде папирусных деловых писем и документов. Если и здесь возможно отмечать следы гебраизированного *κοινῆ*, то не тем ли более в новозаветных священных памятниках, написанных природными семитами, до какого бы низкого литературно-греческого уровня они ни спадали.

Самое исследование г. Попова написано по типу греко-еврейских схолий (*lucubrationes*) – к Новому Завету. Распорядок изученных материалов дан внешнею последовательностью глав и стихов священного новозаветного памятника; здесь только опущены 2 и 3 главы Апокалипсиса, как имеющие исторический смысл (современный Тайнозрителю). Такой метод изложения распыляет обширный изученный г. Поповым материал (из 404 стихов книги Откровения 278 имеют отношение к ветхозаветным писаниям) и, думается, лучше было бы, если бы он, оперируя так сказать над плотью Писания, располагал материал по рубрикам стилистики или риторики. В случае же желания иметь идейную схему, он мог воспользоваться книгою Шляттера, представляющею образец весьма одобрительной трехчастной схемы: 1) Бог и небо, 2) Христос и

—408—

3) Грядущее. У Шляттера по этой схеме группируется материал из раввинистической литературы, но ничто не мешало нашему автору так же сгруппировать данные из ветхозаветных канонических иудейских писаний. Что касается до материальной стороны, то исследование г. Попова детально и полно, нося несомненные следы кропотливой работы, только автор колеблется между вербальными и идейными параллелями, что дает его труду по местам нежелательные и довольно случайные сдвиги. Для читателя, незнакомого с ходом годичных занятий

автора, может получиться впечатление торопливости, неотделанности работы, поэтому, вместо объемистого «приложения», содержащего хороший перевод немецкого труда Шляттера: Ветхий завет в Апокалипсисе Иоанна, лучше было бы автору, вкрапив этот материал в ткань самого исследования, дать какой-либо опыт систематизации параллелей между Откровением и ветхозаветной Библией, своего рода ключи к пользованию подлежащими исследованием, почему безусловно нужно было дихотомически выделить параллели вербальные от совпадений идейных, напр., описание первосвященнического хошена и камни, упоминаемые в Откровении, относятся к первому роду, а Иезекиилева схема Иерусалима и горний Иерусалим Откровения ко второму, а то местами непонятен смысл и относительный вес параллели, напр., при речи об Армагеддоне неизвестно, лексикальная это параллель или идейная (стр. 50). Полезно было отметить словарным путем общие выражения у Тайнозрителя и ветхозаветной Библии, выделяя совпадения фразеологические от тождественного употребления слов. Равно, увлекаясь переводом с иностранных языков, которыми наши автор прекрасно владеет, они испортили местами свое русское изложение, где нередко являются *ipsissima verba* Свита и Шляттера. При высокой оценке труда Шляттера, что, конечно, и обусловило в глазах нашего автора уместность его перевода в качестве приложения к кандидатской диссертации г. Попов по местам остается в расхождении с ними и ко вреду для себя, напр., для стеклянного моря откровения он ищет параллель в медном море Соломонова храма (8 стр.), тогда как в работе Шляттера прекрасно сказано об огустевшем море при переходе

—409—

Израиля из Египта и о виде верхних вод над твердью. Ведь если не искать опоры для экзегетических выводов, то работа Шляттера, имеющая дело с раввинизмом, хотя и в древнейших его формациях (Мехильта, Сифра, Сифре, таргум, мидраш, Иеламдену, Песикта), бесполезна для нашего автора, ибо здесь ветхий завет не в подлинном смысле, но в преломлении его идей у раввинов, а доказательства, что писатель канонического

Апокалипсиса стоял в потоке раввинической традиции, столь же условны, как и приводимые в оправдание мысли о влиянии палестинского раввинизма и книжничества на перевод LXX.

Обмолвки у автора имеются, так он недоумевает, что такое халколиван, тогда как сложение (гибридизация) из греч. и евр. корней могло бы ему объяснить слово, как белую медь (3 стр.) – халкос и лаван, с диссимиляцией ливан-леван, на стр. 15 речь о *pup energicum*, которое не поставлено в тексте автором, на стр. 18 «крылья» переведено «лучи» и отнесено не к правде, а к солнцу, на стр. 23 археологическая неточность из области культа: уголья и курение и вне дня Очищения всегда приносило одно и то же лицо сразу в один вход во Святое, на стр. 30 параллель представило бы запечатление свитка купчей за поле в Анафоне, сделанное Иеремией, на стр. 36 поэтическое название луны – белая к чему-то комментируется – лучистая белизна. Однако все вышеуказанные недочеты работы г. Попова не препятствуют ей быть весьма хорошим кандидатским рассуждением, не ошибается только тот, кто не работает, и рецензент ожидает, что автор при блестящем знании новых и древних языков сможет переработать сочинение и для получения следующей ученой степени, а пока его сочинение заслуживает оценки полными баллом (5)».

б) Экстраординарного профессора *священника В.Н. Страхова*:

«Сочинение г. Попова ставит своею задачею выяснение отношения символических образов и язык книги Откровения Иоанна Богослова к символике и языку ветхозаветной Библии и состоит из введения (сс. III-XXXVI), самого исследования тематического вопроса (сс. 1–71) и при-

–410–

ложения (сс. 7–108). В введении автор пытается решить некоторые вопросы исагогического характера, имеющие отношение к Апокалипсису. Он говорит здесь о независимости Апокалипсиса по содержанию от апокалиптической и раввинистической письменности и потом делает несколько замечаний о языке Нового Завета вообще, Апокалипсиса – в частности. Эта часть сочинения г. Попова представляется

излишней. Изложение указанных вопросов существом дела не вызывалось, так как темой, строго лингвистической, от автора требовалось осветить и выяснить отношение символических образов Апокалипсиса к символике ветхозаветной. Что касается, в частности, экскурса в область новозаветного языка, то вместо этого было бы, несомненно, важнее поставить и решить вопрос: чем объяснить бросающийся прямо в глаза ветхозаветный колорит Апокалипсиса? Помимо своей ненужности введение производит неприятное впечатление еще и тем, что написано оно тяжелым, литературно не отделанным языком. Автор, видимо, не имел времени, чтобы придать тяжелым переводам с иностранных пособий литературную форму.

Вторая – главная – часть сочинения г. Попова посвящена исследованию тематического вопроса. По своему содержанию эта часть работы г. Попова является вполне удовлетворительной. Видно, что автор потратил много кропотливого труда на выяснение ветхозаветных параллелей к символическим образам Апокалипсиса. Но и тут есть важный недостаток, заключающийся в странном методе работы г. Попова. Вместо того, чтобы систематизировать встречающиеся в Апокалипсисе ветхозаветные образы и картины по типам или найти какую-либо идейную схему, г. Попов просто выписывает в порядке внешней последовательности, т.е. главу за главой, стих за стихом, греческий текст всех тех мест Апокалипсиса, которые носят ветхозаветный колорит, и к ним прицепляет ветхозаветные параллели на еврейском языке с русским их переводом. При таком методе работы от этой главной части сочинения г. Попова совершенно не получается цельного впечатления.

В приложении дан не всегда удачный и правильный в
–411–

стилистическом отношении перевод книги Schlatter'a: *Das Alte Testament in der Iohanneischen Apokalypse*. Приложение это вызывает недоумение: зачем этот перевод в кандидатском сочинении? Если для увеличения его объема, то это совершенно излишне. Если для подкрепления суждений автора словами Schlatter'a, то для этого лучше бы внести

соответствующие цитаты из Schlatter'a в главную часть работы г. Попова.

Мое общее впечатление от сочинения г. Попова такое. Метод работы г. Попова в главной ее части неправильный. Язык везде тяжелый, литературно не отделанный. Что касается содержания, то с этой стороны сочинение г. Попова представляет скорее собрание материалов к решению тематического вопроса, чем строго научное исследование. Но эти материалы во всяком случае свидетельствуют о большом трудолюбии и познаниях г. Попова, что и дает рецензенту право на присуждение г. Попову степени кандидата богословия».

34) О сочинении студента *Пятикрестовского Сергея* на тему:

«Благотворительность и условия ее благотворности».

а) Ординарного профессора *М.М. Тареева*:

«В своем сочинении автор сначала рассуждает о важности вопроса для личности, государства и церкви, затем определяет благотворительность «в строгом смысле слова», разбирает возражения против благотворительности, религиозно-философские и социально-политические, и рассматривает благотворность благотворительности личной, государственной и церковной.

Центральная мысль автора – понимание благотворительности в евангельском смысле, в смысле обнаружений вдохновенной любви, всецело охватывающей человека и побуждающей его жертвовать всем своим имуществом, всею своею жизнью. Христианскую благотворительность, единственно заслуживающую имя истинной благотворительности, автор решительно противопоставляет взгляду Кропоткина, который выводит благотворительность из инстинкта взаимопомощи. Образцы христианской благотворительности – д-р Гааз, инокиня Анастасия, вообще, немногие

–412–

избранники. «Только обладающие даром любви (1Кор.12:31–13) и могут быть названы благотворителями в собственном смысле этого слова». Все возражения против

благотворительности автор рассматривает исключительно «с точки зрения истинной благотворительности». Ему не стоит большого труда сбить с позиции таких противников состраданий, как Леонтьев или Ницше, которые возражают во имя красоты, свободы и вдохновенности: он показывает, что красота, свобода и вдохновенность более всего свойственны христианской любви. Ему легко удастся отметить слабые стороны в теориях социальной пользы (социализма) и Крестовоздвиженского Трудового Братства. В этих теориях слишком много воздается здравому смыслу и слишком мало – вдохновенному творчеству, красоте христианской личности. Аргументация автора в основном весьма сильна, хотя он не удерживается в частности от некоторых рискованных шагов. Нельзя не назвать рискованным его суждения о пользе паразитизма. «Что касается интересов общества (пишет он на стр. 50–52), то, увеличивая тунеядство, христианская благотворительность несомненно увеличивает число паразитов на общественном организме. Но нам кажется, что и паразитизм имеет иногда положительное значение для организма. Для переполненного кровью организма паразиты-пиявки оказывают благотворное действие. Ту же роль пиявок можно признать и за паразитизмом общественным. Наш общественный организм несомненно не здоров: в нем избыток жизненной силы. Армии безработных лучшее тому доказательство. И если бы вся многочисленная армия нищих-профессионалов захотела работать, то она лишь увеличила бы армию безработных» и т.д. Эти суждения крайне слабы, хотя в последующем их парадоксальность значительно смягчается (стр. 52). У автора все направлено к одной цели – выставить красоту христианской личности и отклонить все возражения против евангельской благотворительности. Так он подходит к последней формулировке ответа на поставленную тему. «Мы – говорит он – определяем благотворительность, как добродетель, имеющую своим основанием вдохновенную любовь, – то помазание, которое учит человека всему и которое, следовательно, делает ненуж-

–413–

ными для благотворителя внешние указания на какие-либо условия благотворности его благотворительности». По мнению г. Пятикрестовского, «для благотворителя внешние условия не имеют существенного значения, и его воодушевленная деятельность всегда благотворна, что же касается до внутренних условий, то такое условие – одно, это любовь, творческое воодушевление, которое является собственно условием самой благотворительности». Далее он и рассматривает «собственно не условия благотворности благотворительности, но лишь самый процесс благотворительности и те следствия, которые проистекают для благотворимых от этой благотворительности». Он ярко живописует победоносную христианскую деятельность, которая все преодолевает мощью духовной личности, силою любви. В последних отделах своего сочинения г. Пятикрестовский говорит о благотворности государственной и благотворности церковно-общественной. Государственная благотворительность имеет свои специфические задачи, это – «относительная благотворительность», но она встречает на своем пути почти непреодолимые затруднения. Равно и церковно-общественная благотворительность отлична от евангельской своею организованностью, – «осмотрительностью и осторожностью в деле покаяния», хотя и здесь в последнем итоге благотворность зависит от характера действующих лиц.

Суждения автора о евангельской любви и христианской благотворительности безупречны; но отождествление благотворительности с вдохновенным обнаружением христианской любви, приводящее к устранению самого вопроса о благотворности благотворительности, страдает излишним ригоризмом. Он упускает из внимания и то, что благотворительность имеет широкое применение в жизни и вытекает из многих мотивов, не исключая и тех, которые указаны у Кропоткина, и то, что вдохновенная христианская любовь не исчерпывает запросов социальной пользы, удовлетворение которых, поэтому, остается открытым. Критика теории Неплюева в рецензируемом сочинении неполна: не оценены указанные Неплюевым недочеты бессистемной

благотворительности, не оценена и относительная полезность организованной благотворительности. Откуда всплывает у

—414—

самого автора «относительная благотворительность» государства и «осмотрительная благотворительность» церковно-общественная? Вели эти виды благотворительности имеют для себя оправдание, то оно коренится в социальной нейтральности христианской любви, что и нужно было бы отметить. И когда г. Пятикрестовский говорит о «благотворности благотворительности для самого благотворителя», то не уклоняется ли он от надлежащего смысла благотворности как полезности для жизни? Рассмотрение последней не внесло бы значительных изменений в то, что уже им написано, но заставило бы его значительно дополнить сказанное им. Однако этот недостаток диссертации вполне искупается восторженным преклонением автора перед высотой и мощью христианской личности, перед красотой христианской любви. Своим религиозно-этическим подъемом сочинение производит благоприятное впечатление. Все выдает глубоко-заложенные убеждения, являющиеся плодом и внимательного изучения богословской литературы. Также обширна и использованная автором специальная литература. Степени кандидата богословия автор заслуживает вполне».

б) И.д. доцента Ф.К. Андреева:

«Сочинение г. Пятикрестовского подкупает своей искренностью, теплотой, хорошей христианской настроенностью, стремлением дать ясное решение поставленного вопроса, но, к сожалению, оно страдает полным отсутствием плана и ненаучностью приемов разработки темы. Вопрос о благотворительности и условиях ее благотворности решается туманно и слишком обще. Почти полное отсутствие параграфов и резюмирующих введения или заключения еще более затрудняет понимание мыслей автора. Многочисленные цитаты в большей части набраны из мелких журнальных статей и лишь немногие опираются на солидные ученые авторитеты и первоисточники. Видно, что автор одушевлен темой и старается осветить вопрос как можно обстоятельнее, но это ему не всегда

удается. Так идея о «помазанности» как необходимом условии для благотворной благотворительности – глубокая и интересная, ни хотелось бы видеть более точную ее характеристику. Отношение в благотворительности начал личного к общественному;

—415—

непосредственного к организованному и их сравнительная ценность также не выяснены в достаточной полноте. Характеристика и критика некоторых исторически осуществленных образцов такой «устроенной» благотворительности (напр., Трудовое Братство Неплюева) интереснее и обнаруживают в авторе большую наблюдательность и свободу от ходячих мнений о подобных предприятиях. Интересно все то, что он говорит о Ф.П. Гаазе, княгине Александре Петровне (в монашестве Анастасии), сестре Варваре; но, хотелось бы видеть больше этих милых сердцу имен (совершенно забыт, напр., Дамиан-де-Вестер). Положение вопроса о благотворительности в древней церкви не выяснено (хотя бы по известной автору книге В. Экземплярского или по неизвестным ему работам Ульгорна, Суворова и др., а также по солидному исследованию Зейпеля: «Хозяйственно-этические взгляды отцов Церкви», недавно появившемся в русском переводе). Под учением Св. Писания о том же предмете автор понимает едва ли не те два изречения книги Сираха, которые он приводит на стр. 43 и 66 своей работы: (как полагается, неверно указывая главы и стихи): «лучше умереть, нежели просить милостыню (40:29)» и «благотворительность, как рай, полна благословений (40:17)», связать которые ему не удастся, хотя его рассуждения о психологии дающего и принимающего вдумчивы и тонки.

Недоумение вызывают также некоторые частности работы. Так на стр. 17–18 автор утверждает рискованное положение о пользе исключительно внешней благотворительности – игры для души того, кто ею занимается. На стр. 19 встречается такая философия «от филологии»: для благотворения, говорит автор, «нужно вдохновение любви, подобное поэтическому вдохновению (сравн. *благотворение* и *стихотворение*)». Мы

ожидали, что в дальнейшем изложении, где вопрос идет об организованном *благотворении*, автор установит несомненную «философическую» связь последнего и со *столпотворением*, принимая во внимание его чисто гуманистический характер и ту сутолоку, какая обычно бывает на благотворительных базарах. На стр. 27–28 и 32 автор приравнивает К. Леонтьева к Ницше и приписывает ему идею чистого *laissez faire* по отношению

–416–

к существующему в мире злу: но несомненно, что, хотя чисто эстетический масштаб у Леонтьева преобладает над всеми другими способами оценки, однако грубое представление о необходимости теней для красоты целой картины у него отсутствует. Кратко его мысль по данному вопросу можешь быть выражена его же словами так: «Христос, говорит он, ставил милосердие или доброту *личным идеалом*; Он не обещал нигде торжества *поголовного братства на земном шаре...* Для такого братства необходимы прежде всего уступки со всех сторон. А есть вещи, которые *уступать нельзя* (сочинения, т. 8, стр. 186, курсив подлинника)». К последним ценностям он относит, напр., веру, которая всегда будет полагать границы между людьми и делать одних духовно более богатыми, чем других, но личному подвигу любви, до положения души за брата этим вовсе не ставится предела.

Наконец на стр. 87 страшным диссонансом в христиански-одушевленную работу врывается цитата «о пользе благотворительности» из Р.В. Трайна. Неужели автор не знает, что в лице этого проповедника «могущества человека» он имеет дело с новейшей американской рекламой о «личном магнетизме», «сила внутри Вас», или, по терминологии отцов: вернейшее руководство для ниспадения в «прелесть»? Быть может он удовольствовался лишь той – самой последней – страницей книги, где находится приводимая им невозможная цитата об извощичьей лошади, смотрящей «сосредоточенным взглядом» на мимоидущего «благотворителя», но если бы он заглянул повыше, он бы встретили такие советы: «Следующий опыт можешь быть полезен многим и дать исцеление: со спокойным духом и сердцем, полным любви ко всему

существующему, углубитесь в себя и сосредоточьте ваши мысли на следующем: «Я вступаю в единение с бесконечным Духом жизни. Следовательно, я – дух, духовное существо, а потому моя истинная природа не может подвергаться влиянию болезни. Тело мое, в которое вошла уже болезнь, я всецело предоставляю воздействию этой бесконечной жизни, и теперь именно, в этот момент, жизнь эта могучими потоком входит в меня, проникает все мое тело, – и процесс моего исцеления совершается. Ду-

–417–

майте эти мысли так живо, чтобы вы чувствовали, как силы вашего тела возбуждают в вас заметную теплоту. Верьте с непоколебимой твердостью, что в эту минуту уже начинается целительный процесс и т.д.». И все это приправлено библейскими текстами: «Подумайте только и вникните в глубокий смысл этих великих слов – «создадим человека по образу и подобию Божию». Ведь они ясно говорят, что человек – этот перл творения – создан сопричастным божественной силы и бытия и должен быть властителем мира – и вдруг он страшится и дрожит какого-то легкого сквозняка». (Кто, кроме американца, мог бы додуматься до истолкования образа Божия в смысле человека, не страдающего насморком!?). – «Разве мы не дети одного Отца», говорил И. Христос», – вот «ссылка» на Новый Завет. – Наконец, и та благотворительность, которую предлагает Трайн, носить специфические черты его системы: «Я не знаю, говорит он, более лучшего образа жизни, как одного из моих друзей. Он всегда находится в таком состоянии духа, что беспрестанно посылает всем свою любовь в виде мыслей: «О мир, как ты прекрасен и как я люблю тебя"... (Русск. пер. – оч. плохой – «Могущество человека» М. 1908. Стр. 61–62, 67–68, 219:97). И ссылками на такую-то книгу автор подкрепляет свои – безусловно строго-христианские – взгляды на благотворительность!

Что касается чисто литературных и других мелких погрешностей, то их в рассматриваемой работе немного: «Такая самоотверженная непрерывная деятельность не обща для целого *вида* (т.е. подразумевается – благотворителей) (стр. 25–

26)». На стр. 39 слово «болван» было бы удобнее заменить словом «манекен»; «рассыпаться по разным местам житейского моря (стр. 64)»; «взаимоизгрызание из-за микроскопических безделиц (стр. 73)»; «электризуемый скелет (стр. 85)»; «человек (в лице Фр. Ницше, о. Виктора – на стр. 15 последний именуется: «некий иеромонах Виктор» – и проч.) «справедливо восстает"... (ibid.); «при наличии надежных лиц (стр. 134)» и нектор. др.

Но в целом, как мы уже сказали, работа производит хорошее впечатление, и на нее затрачено не мало труда, поэтому мы считаем автора ее достойным искомой степени».

–418–

35) О сочинении студента *иеромонаха Максима (Руберовского)* на тему: «История русского монашества от начала его до преп. Сергия».

а) Ректора Академии *Епископа Феодора*:

«Автор не пытался в своей работе описать, хотя бы кратко, все существовавшие в домонгольский период на Руси монастыри. Его задача другая: на основании типичных монастырей указанного периода он задумал нарисовать картину внутренней монастырской жизни в связи с церковно-политической жизнью» (см. XI стр. Введения). В данном случае автор следовал суждению проф. Казанского, что история монашества не есть история монастырей и в своем сочинении старался восполнить те недочеты, кои, по его мнению, присущи труду проф. Казанского. Труд проф. Казанского автор называет только трудом литературным и не признает за ним научно-критического значения; «критического анализа в нем почти нет и теперь этот труд уже устарел» (стр. XII Введ.). Сообразно своей задаче автор намечает и план своей работы: «прежде всего, говорит автор, я намерен говорить о монашестве, перенесенном на Русь вместе с христианством, о монашестве греческом, составившем на Руси подготовительную ступень к национальному (?) русскому монашеству» и выносить его в особую главу. Далее в хронологическом порядке автор предполагает говорить о монашестве при преп. Антонии и Феодосии Киево-печерских и об этом монастыре–рассаднике

монашества, а о других монастырях юго-западной Руси автор находит возможным по указанным выше соображениям опустить. Северное монашество с его своеобразными формами автор делает дальнейшей задачей своего труда в связи с вопросами о просветительной и колонизационной деятельности монастырей. В заключение своего труда автор предположил сказать нечто о служении монахов в качестве высших иерархических лиц и нарисовать идеал монашества, проследив его приложение к жизни (XV-XVI стр. Введ.). Как можно видеть, задача и самый план работы вполне определяют самое ее существо и обеспечивают ее серьезно-научный характер, конечно только под условием научно-серьезного

—419—

их выполнения. Последнего трудно конечно ожидать от студенческой работы, основанной не на первоисточниках, а на материале, взятом из вторых рук, материале обильном и разностороннем, который нужно было не только пересмотреть, но изучить и привести в какое-либо единство определенного взгляда, а для этого, конечно, требуется и времени более, нежели было в распоряжении автора. Автору можно в известную заслугу поставить уже и то, что он собрал и просмотрел очень большую литературу по вопросу своего труда, не чуждался и специальных памятников старины (см. на стр. 203–208 перечень источников и пособий). Все сочинение автора состоит из Введения и 8 следующих глав: 1 гл. Монашество до преп. Антония и Феодосия печерских 1–24 стр. 2 гл. Монашество со времени основания киево-печерской обители до упадка последней 25–110 стр.; 3 гл. Монашество в Новгородской земле, 111–122; 4 гл. Монашество Северо-восточное 122–134 стр.; 5 гл. Монашеская колонизация 134–151 стр.; 6 гл. Просвещение 151–160 стр. 7 гл. Печалование 161–178 стр. и 8-я гл. Идеалы монашества 179–202 стр. Признавая в общем обработку и изложение научного материала в этих главах вполне удовлетворительными, сделаем по поводу их несколько частных замечаний. Во Введении автор между прочим говорит, что подобно каждому человеку в отдельности и каждому народу, переживающему в своем историческом

развитии периоды детства, юношества и зрелого возраста, и монашество проходит эту школу (вероятно ска́лу) развития. В истории русского монашества таким периодом детства автор считает состояние его «из начала» возникновения до времени преп. Сергия (1 стр. Введ.). Что же может значить это «детское» состояние русского монашества и какое основное содержание этого понятия? Автор указывает только одно: «характер монастырской жизни на Руси за это время более по преимуществу городской» (2 стр.); «все монастыри возникали в городах или под их стенами» (ibid). В отличие от сего «на Востоке, в среде устаревшего и уже отжившего свою историю народа (?!), Византия не представляла удобной почвы для достижения путем подвижничества полного душевного спасения, необходимо было уйти из этого испорченного мира и удалиться

–420–

в уединение» (III стр.). «У нас с заботами о своем спасении, продолжает автор, монахи соединяли труды по возрождению и исправлению общественной нравственности, а там целью жизни было личное спасение; поэтому монахи наши лишь только монахи-подвижники, а не аскеты» (3 стр.). Таким образом в конце концов «детство» русского монашества от «зрелого возраста» восточного монашества отличается по мысли нашего автора только тем, что первое есть только «подвижничество» с нравственным воздействием на жизнь, а второе есть «аскетизм» с задачей личного спасения. Суждение более, чем наивное. Неужели задача нашего подвижничества была иная, нежели восточного? Разве наши монахи-подвижники не имели в виду личное спасение и не для этого личного спасения удалялись в монастыри и их строили? Ведь и задача христианства ничто иное, как личное спасение. Родство духовное нашего монашества с восточными нужно признавать уже и потому одному, что оно имеет свой корень на Востоке. Сам автор признает это и первую главу своего сочинения начинает такими словами: «монашество не русское *изобретение*, оно перешло к нам из Византии вместе с христианством» (1 гл. I). Почему автор считает монашество «изобретением» и почему он в

приложении к монашеству счел за лучшее *изобрести* свою терминологию, – не понятно. Впрочем, общий очерк положения монашества до преп. Антония и Феодосия сделан толково и даже научно в смысле знакомства с литературой предмета. То же можно сказать и о 2-й главе, в которой автор кратко перечисляет игуменов Киево-Печерской лавры при разных русских князьях и значение этой обители при указанных князьях для жизни общественной. Очевидно здесь автор старался раскрыть свою основную идею, что период детства русского монашества характеризовался служением его обществу. Мы не согласны с некоторыми положениями, высказанными автором в этой главе: напр. на стр. 53-й автор говорит, что «стремление к монашеству предполагает уже известную культурную христианскую ступень, какой мы не видим в тогдашнем среднем русском человеке». Что же это за ступень и разве в монахи не шли простецы и средние люди? На стр. 56-й автор говорит, что

–421–

история Печерского монастыря есть история различных жертвований монастырю». Кто же так понимает историю этого монастыря, сам автор или кто другой? Очевидно, он сам, так как на стр. 62-й он сам заявляет, что «религиозную сторону деятельности, развитие монашеского благочестия он оставляет в стороне». Конечно, это и нужно поставить автору в значительный минус его работы.

Автору нужно было остановиться на личности преп. Антония и Феодосия и из них осветить тогдашнее русское монашество, а он описал их очень внешне. Этот характер внешнего описания присущ и следующим главам сочинения, где автор говорит о монашестве в Новгородской земле, о Северо-Восточном монашестве, о просвещении, о печаловании, об идеалах монашества, или вернее не об идеалах, а о характере жизни; везде автор мало обращает внимания на духовную сторону монашества.

Язык у него по местам своеобразный, доморощенный, не литературный, напр., стр. 80 («они, говоря географически, занимали...»), 83 («славянизация Сев. Вост. Руси»); 87 («исцеления пастырского, а не медицинского характера»); 99,

104, 134 («если не считать случаев церковных функций») («когда лопнула надежда на свои силы») и др.

Однако указанные недостатки сочинения не обесценивают труда автора, труда серьезного, усердного и очень полезного в нашей исторической науке, бесспорно дающего автору право на получение им степени кандидата богословия».

б) И.д. доцента *иеромонаха Пантелеймона (Успенского)*:

Для разработки своей темы скудные сведения о. Максим собрал из тех печатных источников и пособий, какие нашел в нашей Академической библиотеке. Разумеется, он не мог самостоятельно ознакомиться с теми письменными и вещественными памятниками, несомненно, имеющимися в древнерусских монастырях, которые могли бы пролить свет на состояние русского монашества в древнейший его период. Автор упоминает о своей попытке, хотя и безрезультатной, найти что-либо для своей темы в библиотеках Московских музеев и Епархиального дома. Имеющийся же под руками материал о. Максим в достаточной мере изучил и изложил довольно подробно и

—422—

обстоятельно (рассматриваемое сочинение включает в себе XVI+208 стр. мелкого и убористого письма).

После не очень пространныго введения автор говорит о насаждении и распространении монашества на Руси, довольно подробно излагает историю Киево-Печерского монастыря с внешней и внутренней стороны, кратко (по скудости сведений) описывает северно-русское монашество (Псковско-Новгородское, Владимиро-Суздальское и Полоцко-Смоленское) в лице его важнейших монастырей и подвижников; затем следуют главы о колонизации монашества, просвещении и печаловании, уясняющие значение монашества для древней Руси в гражданско-политическом, религиозно нравственном и литературно-просветительном отношении; нарисовав, наконец, идеал монашества и указав отступления от него, автор делает заключительный вывод из своей работы и говорит нечто в защиту современного монашества. Таково общее содержание работы о. Максима.

Хорошо делает автор в том случае, когда в начале сочинения пытается дать критическую оценку труду проф. Казанского, посвященному истории русского монашества от XI до XIV века, указывая его достоинства и недостатки. (XII-XIV стр.). Но напрасно бы мы стали искать критического отношения к пособию в дальнейшем изложении. У светских историков автор заимствует не только их взгляды и детальную разработку вопроса, но отчасти даже и выражения. Непродуманное следование пособию повлекло автора к следующим ошибкам. Во-первых, он высказывает неглубокий, довольно внешний взгляд на монашество. Впрочем, и собственные суждения автора о монашестве не отличаются глубиной (стр. II I, XVI, 6, 53 и др.). Во-вторых, в сочинении можно встретить противоречия. Например, на стр. 2 и 111 говорится о том, что восточно-византийское монашество прекрасно пришло и акклиматизировалось на северно-русской почве, а на стр. 182 высказывается диаметрально-противоположное суждение. В-третьих, напрасно автор следует тем историкам, которые стараются почему-то резко разграничить византийское и древнерусское монашество, идеал первого рисуя, как попечение исключительно о своем личном спасении,

—423—

а древнерусских монахов своеобразно идеализируя и представляя в виде каких-то социальных и культурных деятелей, стоящих в самом тесном соприкосновении с миром (стр. III, 28, 104:188). Ни византийское монашество никогда не служило исключительно личному спасению, ни древнерусское отнюдь не полагало во главу угла социально-культурной деятельности. В-четвертых, на основании некоторых свидетельств Киево-Печерского патерика и некоторых летописных данных делаются не вполне основательные выводы и заключения (стр. 79, 87, 184, 191, 194–196). Особенно неприятно было читать те места, где автор без разбора следует рационалистическим тенденциям некоторых авторов. Он повторяет, например, мнение известного историка русской Церкви о том, что нетление мощей Киево-Печерских святых обусловлено-де, очевидно, свойством Киевских пещер и

влиянием воздуха (стр. 97). На стр. 92–93 автор дает совершенно произвольное (заимствованное, конечно) объяснение одного чуда, о котором рассказывается в житии преп. Прохора Печерского.

Подражательностью работы объясняется и то, что по некоторым вопросам автор без нужды слишком распространяется (по вопросу о колонизации русского севера и о «печаловании» главным образом древнерусского *высшего духовенства*, а не монашества...), а по некоторым и притом существенным для темы пунктам автор делает лишь краткие упоминания. Так, о. Максим, говоря о затворе и юродстве, не дает, однако полной и законченной картины высокой нравственно-аскетической жизни первых насельников Киево-Печерского монастыря. О введении преп. Феодосием форм греческого монашества и Студийского устава автор делает только беглое упоминание, не объясняя, откуда и каким образом он мог их заимствовать (стр. 32:36). Почти ничего в сочинении не сказано о состоянии монастырского богослужения и пр.

Стиль рассматриваемого сочинения также свидетельствует о подражании светским историкам, например, на стр. 30 читаем: «Вся жизнь Феодосия до поступления его в монастырь проходит в непрерывной тяжелой борьбе с семейным началом» (т.е. с матерью). См. еще стр. 49–50, 83, 100, 135 и др. Собственный же стиль автора далеко не

–424–

отличается красотой и изяществом, а иногда и ясностью (стр. XII, XIV, 1, 18, 60, 80, 99, 104 и др.). Из других частных недостатков в работе следует указать на отсутствие оглавления и раздельности в тексте (т.е. автор нигде почти новых мыслей не начинает с новой строки) и на неточную цитацию. О последней следует сказать, что автор не называет иногда книги или статьи в журнале, в некоторых случаях не указывает страницы, а места и год издания не обозначены в цитатах ни разу, что безусловно необходимо было сделать для повторенных изданий (стр. II, VII, X, 5, 9, 13, 26–28, 84, 136, 148, 152, 180 и др.).

Как бы то ни было, о. Максим отнесся к своей работе довольно внимательно и добросовестно и для составления курсового сочинения приложил значительное старание и усидчивость; разработка взятой им темы, несомненно, дала ему много полезных сведений и сообщила навыки разбираться в летописных и житийных материалах; поэтому для искомой степени рассматриваемое сочинение должно быть признано вполне удовлетворительным».

36) О сочинении студента *иеромонаха Герасима (Садковского)* на тему: «Христианство в понимании восточных аскетов. (Опыт систематизации идей подвижничества IV века».

а) Ректора Академии *Епископа Феодора*:

«В действительности автор сокращает труд изучения св. отцов аскетов IV века до изучения только наиболее известных: преп. Антония В., Макария В., преп. Ефрема Сирина, св. Афанасия Александр. Их он видимо читал усердно, их он и цитирует усердно, их словами по преимуществу и пишет свое сочинение. И конечно писать о вещах столь важных, как воплощение Господа И. Христа, Тайна Св. Троицы, промысления о мире, тайна спасения во Христе и прочие духовные предметы, гораздо лучше словами духоносных отцов, нежели языком наших учебников, языком «плотских» слов и понятий, совершенно не характерных и не выражающих существа духовных предметов. Мы бы сказали, что в этой особенности сочи-

—425—

нения его красота, а в умении выбирать лучшее из всего прекрасного, что есть у святых отцов, его особая ценность, характеризующая в авторе способность хорошо оценивать и взвешивать тот материал, с которым ему пришлось иметь дело. Все сочинение, очень небольшое по числу страниц (162 писанных страницы), состоит из 3-х глав и предисловия. Установив в предисловии точку зрения на задачу и предмет своей работы (стр. 11–12), авторе 1-ю главу (1–54 стр.) посвящает раскрытию основного пункта в христианстве – воплощения Господа И. Христа – как понимался он у аскетов. Здесь совершенно правильно, в духе святоотеческого учения,

утверждается мысль, что христианство есть «великая тайна», тайна не какого-либо нового, великого учения, а тайна новой жизни и нового бытия для человека и потому восприятие и отношение к христианству должно быть жизненное, а не теоретическое. Раскрытие этой основной мысли о христианстве, как тайне новой жизни, у автора складывается из уяснения вопроса о грехопадении человека со стороны нравственно-психологической или антропологической. Отсюда у него уясняется необходимость самого воплощения Господа И. Христа для спасения, сущность и смысл этого воплощения и существо спасения и новой жизни во Христе. Все эти вопросы раскрываются у него не только в духе и на почве святоотеческой мысли, но и в изложении святоотеческом. Это и понятно, так как автор устанавливает и выясняет не свою, а святоотеческую мысль на указанные пункты христианского учения. Приходится только жалеть, что он делает все это очень конспективно, вернее набросками, и глубокую систему христианства, как она сложилась в святоотеческом мышлении, обращаем в схему только глубоких мыслей. Мы бы даже сказали, что самая основная мысль и этой 1-й главы, и всего сочинения, что христианство по воззрению св. отцов есть главным образом новая жизнь и новая сила бытия, недостаточно раскрыта. А между тем у него II-я глава начинается так, что предполагает эту мысль уже вполне раскрытой и обоснованной. Автор в ней (II-й гл.) говорит об отношении оо. аскетов к догматической стороне христианства и утверждает, что они очень мало касались этой стороны христианства в смысле чисто теоретического

—426—

раскрытия пунктов христианского вероучения. Это вытекало у них из основного взгляда их на христианство, как на жизнь, почему они и направляли все внимание к тому, чтобы устроить свою жизнь на началах христианства, а не воплотить христианство в догматических системах (54–55). У автора эта глава собственно должна имеет двойное значение: она является как бы и выводом из общего утверждения (1 гл.) его о св. отцах, что они относились жизненно к христианству, и в то

же время она должна как бы иллюстрировать эту его основную мысль и не только иллюстрировать, но и давать обоснование ей. Эта глава при таком положении имеет существенное значение для сочинения, а между тем она очень кратка (54–93 стр.) и автор как бы мимоходом говорит об отношении св. оо. аскетов к еретикам разного рода, указывая в этом самом общий их (св. отцов) характер отношения к догматическим вопросам. «Сочинения, в которых св. оо. аскеты касаются еретических заблуждений, говорит автор, написаны более в виде благоговейных размышлений об истинах, подвергаемых сомнению, нежели в виде исследований чисто догматических» (57 стр.). Тон сочинений и приемы конечно еще не могут уяснять самого характера раскрытия известного вопроса, вот почему и у оо. аскетов раскрытие некоторых догматических истин сделано очень глубоко, автор сам же цитирует св. Афанасия Ал. Конечно мы не отрицаем того, что автор говорит о характере отношения св. оо. аскетов к догматической стороне христианства; все это верно и более того: желательно, чтобы он раскрыл это обстоятельнее. Третью главу сочинения, самую большую (93–162), автор посвящает вопросу о жизненном воплощении христианства. Вкратце здесь излагается христианская святоотеческая аскетика в ее основных принципах. Она написана автором с глубоким чувством личной религиозной настроенности и понимания духа христианской аскетики и читается с интересом.

Хочется от души пожелать автору, чтобы он не бросал пера и употребил свои богатые духовные дарования на серьезную работу в той области, которая ему самому по душе, и дал серьезно продуманную и обстоятельно рас-

—427—

крытую систему христианского святоотеческого мировоззрения, как оно выразилось в писаниях аскетов.

Степени кандидата богословия он вполне заслуживает».

б) Инспектора Академии *архимандрита Илариона*:

«Сочинение иеромонаха Герасима написано на весьма интересную тему. Идеи аскетов чаще рассматриваются отдельно и обособленно от общих их взглядов; в сочинении о.

Герасима идеи специально подвижнические поставлены в связь с обще-догматическими взглядами аскетов, по писаниям аскетов характеризуется христианство не только как подвижническая жизнь, но и как определенная система догматических воззрений. Сочинение написано на основании тщательного чтения творений преп. Макария Египетского, преп. Ефрема Сирина и др. оо. подвижников. Та свобода, с которой автор приводит слова аскетов, обилие выдержек и цитат достаточно показывают, что с творениями аскетов автор познакомился хорошо, так что его небольшое сравнительно сочинение (162 стр. = около 100 печатных) содержит в себе самое существенное и наиболее характерное из аскетических творений, а не представляет случайного набора первых попавшихся слов и рассуждений. С материальной стороны сочинение заслуживает полного одобрения, но со стороны формальной автору можно сделать не мало упреков.

У автора нет никакого оглавления и нет надписания каждой отдельной главы. В первой главе он (стр. 13–54) излагает христологию и сотериологию преимущественно по творениям Ефрема Сирина; во второй (стр. 54–92) догматические взгляды свв. оо. аскетов, в третьей (стр. 93–162) антропологию и аскетику. Большое недоумение возбуждает глава вторая. Непонятно, почему догматические воззрения отцов потребовалось в изложении отделить от христологии и сотериологии. Изложив христологию и сотериологию, автор на стр. 53 восклицает: Вот христианство! А что же в таком случае во второй главе? Тоже христианство? Или другое что? Здесь автор пишет (стр. 55–66) об отношении отцов к богословским рассуждениям, об отношении их к еретикам (стр. 67–75), затем переходит

–428–

к изложению их догматических взглядов, причем начинает (стр. 76) опять с воплощения и продолжает (стр. 77) воскресением. Вдруг читаем: «Особенно хорошо преп. Ефрем рассуждает о бытии Божьем и о Боге» (стр. 77). Читаем дальше о Боге, Троичном в Лицах (стр. 81), о Лице Сына Божия (стр. 84. Но ведь это опять христология!), о Духе Святом (стр. 85). Это

все излагалось по преп. Ефрему. Далее автор касается учения других аскетов и на стр. 89–92 дает как бы оглавление или перечень того, чему учили св. аскеты, но как учили, – этого не видно. Напр., автор пишет так: «Преп. Макарий упоминает в своих писаниях и о св. Троице, и о воплощении Христа, и о искуплении людей от власти диавола, и о Св. Духе, говорит он нам о благодати, об ангелах, о воскресении мертвых, о демонах. У него встречаются рассуждения о свойствах Божиих» (Вот так последовательность! После демонов о свойствах Божиих!). После каждого слова здесь видим цифровые цитаты на творения преп. Макария и только. Вообще, думается, содержание второй главы могло быть без остатка и с немалой пользой разделено между предисловием и первой главой.

Относительно метода работы следует сказать, что автор излагает, но не исследует. На стр. 57 автор пишет о творениях преп. Ефрема, что они «написаны более в виде благоговейных размышлений об истинах, подвергаемых еретиками сомнению, нежели в виде исследований чисто догматических». Но очевидно то же самое можно сказать и о сочинении о. Герасима, излагающего взгляды преп. Ефрема преимущественно его собственными словами. Ведь христология и сотериология аскетов не есть что-либо самобытное, а у о. Герасима все вне времени и пространства. Зависит это, конечно, от недостаточной его осведомленности в истории догматических учений вообще. У аскетов многое лишь в намеках, которые понятны тому, кто знает типичных выразителей того или иного мнения. Автор не замечает, напр., следов так называемой «теории обольщения». Незнакомство с историей догматических терминов вносит иногда неотчетливость в изложение. Термин искупление, напр., употребляется автором в разных смыслах:

–429–

то разумеется искупление от власти диавола, то избавление от греха, то даже «искупление от греха, проклятия и смерти». Этот последней неудачный термин вносится в систему воззрений аскетов.

Изложению автора нельзя не пожелать более строгой логической отделки; сочинению не достает последней строгой

редакции. Вот почему у автора встречаются повторения, иногда буквальные, одного и того же (см. стр. 27–30 и 42–45; 63 и 66; 57, 75 и 85), в последовательно текущие рассуждения эпизодически вставляются мысли инородные (напр., стр. 29:31), есть и противоречия, напр., по вопросу об участии аскетов в церковной жизни (стр. 55 срвн. стр. 56 и 67). Местами можно отметить непоследовательность аргументации Автор, напр., пишет, что по взгляду аскетов послушание Церкви есть критерий истины (стр. 64:76), но в подтверждение приводит слова Ефрема Сирина: «Есть у нас путь в Божественных Писаниях, так и пойдем сим путем с верою» и т.д. (стр. 65).

Впрочем, в стилистическом отношении сочинение автора безупречно. Правда, собственных слов и рассуждений в сочинении очень мало; больше выдержки из святоотеческих писаний. Но автор часто выдержки приводит не буквально, а передает содержание и делает это хорошо. Можно пожелать лишь большей сжатости. У автора много приводится просто восклицаний и лирических излияний аскетов, автора же должны больше интересовать рассуждения и мысли. Тем не менее необдуманных и неосторожных выражений в сочинении о. Герасима встречается не мало. «Для спасения человека на землю сошел Господь Иисус Христос» (стр. 21). «Дело воплощения Христа» (стр. 22). «По церковному разумению исходной точкой христианства является грехопадение человека» (стр. 14:53). «Святые отцы исходным пунктом христианской жизни считают грехопадение человека и желание им спасения» (стр. 102–103).

Все отмеченные недостатки сочинения объясняются, думается, недостатком внимания автора к своему сочинению, но не недостатком времени, на который совершенно напрасно жалуется автор (стр. 93). Он больше внимания уделил изучению аскетических творений и меньше их на-

–430–

учному исследованию и систематическому изложению в сочинении, а также и самой научно-литературной обработке сочинения. Ознакомление с аскетической литературой несомненно не останется бесследным в богословском развитии

о. Герасима и его собственной монашеской жизни. За это ручается его любовь к аскетическим писаниям и преклонение пред отцами аскетами. Содержательность сочинения и стройность его изложения в первой и третьей главах являются достаточным основанием для присуждения иеромонаху Герасиму степени кандидата богословия».

37) О сочинении студента Сергиевского Николая на тему: «Деятели на поприще изучения древнерусской письменности, вышедшие из Московской Духовной Академии».

а) Экстраординарного профессора Н.Л. Туницкого:

«Московской духовной академии, как известно, принадлежит весьма почетное место в истории научной разработки древнерусской письменности. Этой области посвятили свои труды и некоторые, известные своими славными именами, наставники академии, и некоторые ее бывшие питомцы, проходившие свой жизненный путь на других поприщах. Приближающийся столетний юбилей академии делает своевременным и весьма поучительным вспомнить имена этих тружеников и определить размеры и значение их богатого вклада в науку истории древнерусской литературы. Разумеется, вся совокупность относящегося сюда материала отличается значительным обилием, разнообразием и сложностью. Но обобщающая обработка его представляется вполне возможной и осуществимой в рамках годичной кандидатской работы, потому что почти все деятели на поприще изучения древнерусской письменности и все важнейшие труды их уже нашли себе оценку и в критической, и в биографической, и в исторической литературе. В настоящее время встают на очередь вопросы о том, какими условиями возбуждался в Московской академии интерес к разысканиям и изучению памятников русской письменности, существовал ли этот интерес в виде определенной академической традиции, или в отдельных случаях

—431—

он был делом личного почина, насколько велик удельный вес всех соответствующих трудов, выросших в стенах академии или под ее воспитывающим влиянием. Этими вопросами

определялся интерес темы и должно было определяться направление ее разработки.

Автор рассматриваемого сочинения, может быть вследствие отсутствия у него ориентирующего читателей вступления, не ставит себе всех этих вопросов определенно, но они чувствуются скрытыми у него во всем содержании его сочинения. Оно состоит из семи глав. *Первая глава* имеет аляповатое заглавие с довольно расплывчатым смыслом: «Исторические науки, как фактор возникновения интереса к древнерусской письменности в Московской Духовной Академии» (стр. 1). Однако, эта глава в общем верно обрисовывает историю возникновения научных интересов к древнерусской письменности в России и в частности в Московской академии, причем совершенно справедливо историко-литературная традиция академии возводится к тому направлению академической науки, которое ведет свое начало от преосв. Филарета Гумилевского и А.В. Горского и которое характеризуется стремлением к критическому исследованию первоисточников науки. *Вторая глава* посвящена преосв. Филарету. К сожалению, здесь автор говорит больше о Филарете, как историке вообще, чем специальное о его трудах в области древней письменности. Он даже совсем не упоминает о сочинении Филарета «Кирилл и Мефодий, славянские просветители», имеющем большое значение как по важности вопроса о первоучителях для истории древней письменности, так и по разнообразным справкам, попутно приведенным преосв. Филаретом в примечаниях. *Третья глава* посвящена А.В. Горскому, научная деятельность которого характеризуется автором со стороны критического и объективного направления ее. С особенной тщательностью рассмотрены открытие А.В. Горским т.н. «паннонских житий» и труд его по описанию славянских и русских рукописей Синодальной библиотеки. В этой главе, между прочим, автор говорит об обращениях к Горскому за ученой помощью со стороны современных ему исследователей и упоминает при этом имена преосв. Филарета и

проф. М.П. Погодина. Но в архиве Горского, поступившем в библиотеку нашей академии, хранятся письма целого ряда других ученых специалистов, постоянно искавших себе в обширном запасе познаний Горского указаний, разъяснений, помощи, сотрудничества. Имеем в виду письма Ф.И. Буслаева, О.М. Бодянского, Н.С. Тихонравова, И.И. Средневского, И.П. Сахарова, А.Ф. Гильфердинга и др. Эти письма могли бы значительно расширить кругозор исследователя. С другой стороны, по справедливости высоко оценивая значение классического «Описания рукописей Синодальной библиотеки», автор склонен умалять значение последующих аналогичных работ других ученых. Но в последнее время целый ряд русских книгохранилищ нашел себе описателей, которые являются достойными продолжателями традиции Горского и Невоструева, и в частности некоторые отделы Синодальной библиотеки прекрасно описаны ее нынешним почтенным библиотекарем Н.П. Поповым. В *четвертой главе* идет речь о К.И. Невоструеве. Рост его научных интересов прослежен в связи с данными его биографии. Достоинство его научных трудов оценено вполне правильно, но мы не можем согласиться с г. Сергиевским, будто, приступая к описанию рукописей Синодальной библиотеки, по приезде в Москву из Симбирска, К.И. Невоструев, обладал лишь «элементарными научными познаниями» (стр. 186). Автор принял изъявления присущей Невоструеву скромности за выражение действительной его неосведомленности в сфере древнерусской письменности. Но в таком случае сам Горский не избрал бы Невоструева себе в сотрудники. Нельзя признать удовлетворительным в 4-ой главе также решения вопроса о подлинной доле участия Невоструева в составлении «Описания рукоп. Синод. библиотеки». Вопрос этот в сочинении решается общими фразами (стр. 191). Но сам автор сознает, что «для окончательного решения этого вопроса нужно привлечь огромное количество архивного материала, сопоставить его с изданными уже томами описания и вообще войти в детальное его рассмотрение» (стр. 185). Не делая этого, автор находит себе извинение «в трудности, даже

невозможности проникнуть в нужные для этого архивы» (стр. 186). *Пятая*

–433–

и шестая главы посвящены двум питомцам академии, трудившимся в московских книгохранилищах – В.М. Ундольскому и А.Е. Викторову. Происхождение, размеры и значение трудов первого из них определены основательно, но, к сожалению, изложению недостает точных библиографических указаний, касающихся исследований Ундольского (см., напр., стр. 219). О втором автор говорит главным образом, как о многополезном хранителе рукописного отделения Румянцевского Музея, но сравнительно мало касается его ученых трудов. Для суждения о разысканиях Викторова в области древнерусской литературы автору было бы весьма полезно познакомиться с архивом этого ученого, хранящимся в Румянцевском Музее. Сам автор сознает это (стр. 247). Но он не познакомился не только с бумагами Викторова, но даже, по-видимому, и с их обстоятельным описанием, напечатанным в одном из Отчетов Румянц. Музея. *Седьмая глава* касается некоторых других деятелей науки, внесших свой вклад в изучение древней письменности: П.С. Билярского, И.В. Беляева, преосв. Амфилохия, Н.И. Надеждина, преосв. Саввы, П.С. Казанского, Е.Е. Голубинского. Но из перечисленных лиц Надеждин очень мало касался древнерусской письменности. С другой стороны, читатель не может простить автору его недостаточного внимания к тому богатому вкладу в изучение древнерусских памятников, которым наука обязана Е.Е. Голубинскому. В этой же главе речь идет об общепризнанных заслугах перед наукой ныне здравствующего и продолжающего свои труды, проф. Г.А. Воскресенского.

Таким образом, сочинение г. Сергиевского страдает неполнотой исследования, но эта неполнота вполне извинима вследствие обширности и разнообразия подлежавшего его изучению материала. Менее извинительно недостаточно глубокое и самостоятельное изучение подлинных ученых трудов, рассмотренных в сочинении, что имело своим следствием общий компилятивный характер его работы. По

местам автор обнаруживает недостаточную осведомленность в вопросах, которые его близко касаются: В.О. Ключевскому у него приписывается исследование Макарьевских Четых Миней (стр. 196); «подвиг собирания Миней, –

–434–

парадоксально утверждает автор, – является едва ли неравным самому их собиранию» (ib.); деятельность известного публициста Надеждина, ошибочно думает он, – вращалась преимущественно в сфере «южнославянских древностей и истории» (стр. 291); в корне не верен тот взгляд автора на современное состояние науки истории русской литературы, по которому будто бы новые труды, в противоположность интересам Филарета, захватывают очень мало духовную письменность древней Руси (стр. 47). Быть может эти погрешности находят себе объяснение в том, что автору пришлось говорить слишком о многом, притом – бегло и кратко. Наконец, нельзя не поставить в вину автору отсутствия у него итогов рассмотренному подробному материалу.

Однако, при этих, общих и частных, недостатках своих, сочинение г. Сергиевского имеет и свои положительные ученые и литературные достоинства. Автор старательно собрал разнообразный разбросанный материал, касающийся нужных ему лиц и трудов, и все собранное привел в связь и порядок. Чрез все главы его сочинения проходит одно основное стремление – не только определить вклад в науку о древней письменности лиц, получивших образование в Московской академии, но и выяснить известную историко-литературную традицию в академии. Заслуги академии перед наукой в этом отношении охарактеризованы правильно и объективно. Все содержание сочинения отличается последовательностью и серьезным, деловым тоном. Изложение, за исключением немногочисленных погрешностей и неточностей в выражениях (см. стрр. 101, 113, 118:124), – правильное и литературное; язык, за исключением тяжеловесных формулировок оглавления, легкий и удобочитаемый. Сочинение дает автору право на искомую степень».

б) И.д. доцента *Ф.М. Россейкина*:

«Сочинение г. Сергиевского представляет большой интерес не только юбилейностью своей темы, но и своей задачей уяснить заслуги и определить долю работы, выполненной нашей Академией на одной из полос общего поля русской науки. Пред читателем проходит ряд славных

—435—

имен, родных всеми нам по их живой связи с Академией. Первые из них были свидетелями начальной поры Московской Академии; последние – по времени, конечно, но не по заслугам – будут справлять ее столетний юбилей (Г.А. Воскресенский). История жизни и трудов этих лиц поучительна не для одного автора настоящей студенческой работы. – С своей задачей г. Сергиевский справился вполне удовлетворительно. Тщательность подбора материала и добросовестность его обработки показывают очень внимательное отношение к делу. В главе о К.И. Невоструеве автору не мешало бы принять во внимание документально составленный очерк Истории Симбирской духовной семинарии, вышедший из-под пера уважаемого преподавателя этой семинарии П.П. Неболюбова, где имеются сведения о симбирском периоде жизни Невоструева. – Есть в сочинении спорные утверждения (3), двусмысленные (8) и неудачные (19) выражения. – Степени кандидата богословия г. Сергиевский заслуживает».

38) О сочинении студента *Синева Николая* на тему: «Жизнь, чудеса и история канонизации св. великой княгини Анны Кашинской».

а) Ректора Академии *Епископа Феодора*:

«Сочинение производит прекрасное впечатление исчерпывающей полнотой исследования вопроса и серьезностью научных приемов. Автор везде обнаруживает попытку к самостоятельному решению спорных вопросов в области своего исследования. Литература, относящаяся к предмету исследования г. Синева, довольно обширна, осложнена полемическим элементом со стороны раскольников по вопросу о перстосложении преп. Анны Кашинской, запутан вопрос об истории канонизации святой. Все это автора нисколько не устрасило и не запутало; у него хватило времени,

умения, а главное терпения просмотреть и изучить: а) писанные «патриаршие грамоты Калязинскому монастырю»; «царские грамоты»; рукописи: Императорской Академии Наук, Киевской Духовной Академии, Московской Духовной Академии, С.-Петербургской Духовной Академии, Императорской Публичной Библиотеки, Румянцевского Музея, Тверского

—436—

Музея, Кашинской Город. Управы, Фроловской церкви г. Кашина, Дела Дух. Консистории г. Твери, Дела Синод. Конторы; просмотрел он и печатные издания: «Деяния Св. Синода 1908», «Акты Моск. Собора 1677–78 гг.»; летописи: Воскресенскую, Лаврентьевскую, Никонову III, Тверскую, Троицкую, «Материалы по истории раскола» Субботина и множество печатной литературы в качестве пособий к своему исследованию (см. первые 7 стр. сочинения). При указании пособий автору следовало бы пометать в периодических изданиях названия статей и фамилии их авторов, иначе получаются какие-то слепые ссылки. В результате серьезного и обширного изучения относящейся к теме автора литературы явилась для него возможность установить *имя Святой* (София – Анна) и разобрать ошибочные по мнению автора мнения относительно тождества св. Анны с Евфросинией (см. 3 стр. – 12 стр. 1 гл. 1-я части соч.). Так же автор определенно указывает на основании критического анализа сведений о родине святой (сведений ошибочных) точное место ее рождения – г. Ростов (см. 12–28 стр. 1 ч. 1 гл. соч.); время рождения (1280–1281 г.) (см. 28–30 стр. *ibid.*); смерти ее (1368-й год) (см. 145–156 стр. соч.) и место погребения ее – г. Кашин (156–181 стр.). Все эти вопросы, основные в биографии каждого лица, а в биографии св. Анны, запутанные до чрезвычайности противоречивыми сведениями и мнениями, автор выясняет чисто научным критическим методом на основании анализа источников и приходит к приемлемым, вполне определенным выводам и утверждениям. Так первые 2 главы 1-й части сочинения, можно сказать, с исчерпывающей полностью дают сведения о жизни преп. Анны со дня ее рождения до кончины и погребения ее (см. стр. 1–217).

Третья, довольно обширная глава сочинения (222–440) посвящена, можно сказать, жизни Святой по преставлении ее на небо, жизни благодатной, проявлении ее чудодейственной силы на земле и истории ее канонизации. Автор хронологически, начиная с первых случаев чудесного проявления помощи Святой и с начального момента местного ее почитания, излагает историю прославления Святой, стараясь уяснить необычный в истории канонизации святых факт простановки по определению Собора 1677–78 г. почи-

–437–

тания Святой Анны, начатого ранее открытия в присутствии Царя Алексея Михайловича.

Эта глава сочинения особенно содержательна и интересна; автор выступает в ней, как умелый и добросовестный исследователь памятников и толкователь разных научных мнений по этому вопросу, породившему обширную литературу. Конечно эту главу можно бы и сократить без ущерба дела. Третьей главой, вопросом о канонизации Святой в 1909 г. и чудесами после прославления угодницы заканчивается первая часть сочинения, бóльшая по объему и относящаяся специально к вопросу, темы. Вторая часть сочинения посвящена специальному и частному в общей работе вопросу о перстосложении св. Анны. Автор касается здесь утверждения раскольников, будто св. Анна молилась двуперстно, доказывает несостоятельность этого взгляда на основании разбора оснований для этого взгляда и в заключение высказывает свои «собственные» соображения о перстосложении Святой (492–499 стр.). Эта часть, как и первая, носит тот же серьезно-научный характер и весьма интересна. От души желаем автору приготовить свою работу для печати. Степени кандидата богословия он вполне заслуживает».

б) *Ординарного профессора С.И. Соболевского:*

«Это сочинение представляет собою большой том в 499 стр. 4° довольно убористого письма. Оно разделяется на две части; в I части излагается жизнь, чудеса и история канонизации св. Анны (стр. 1–442); II часть всецело посвящена вопросу о

перстосложении ее (стр. 443–449). Сочинению предпослано введение (I–XV), в котором автор говорит о своей задаче.

Сочинение это – не компиляция, а дельная научная самостоятельная работа. Автору пришлось иметь дело с темой, мало разработанной в литературе: «мы можем смело сказать», говорить он во введении (стр. VI), «что кроме нескольких страниц, посвященных выяснению вопроса о Св. Анне Кашинской Е.Е. Голубинским, страниц, к которым иногда, однако, приходится относиться очень осторожно, – кроме этих страниц нет в литературе нашего

–438–

вопроса ничего, что бы носило характер научного исследования о святой». Но и то, что автор нашел в литературе, далеко не удовлетворило его: «для одних», говорить он (стр. III), «остается темным действительное имя святой; другие подвергают сомнению хронологическое приурочение ее жизни; третьи представляют в неясных и разноречивых очертаниях события жизни святой; четвертыми, не исключая даже и специально-православно-миссионерского журнала, дается вера тому, что Св. Анна Кашинская двоеперстница, и, следовательно, продолжительница раскольнической традиции в вопросе о перстосложении; пятые, в рядах которых есть не только раскольники, но и имя видного историка православной русской церкви и православного священника, бросаются решительно без всяких данных в не имеющие никакого смысла толки о том, будто бы сама церковь Христова не удерживала Св. Анну Кашинскую в своей памяти, будто бы был момент, когда сама церковь, канонизовав святую, признала, что для Св. Анны Кашинской нет места в числе общецерковных святых; шестые не уверены в месте погребения Святой, допускают, что честные останки ее – вне Кашина». Вследствие такого отсутствия в литературе твердо установленных данных о Св. Анне, автору пришлось самому взяться за первоисточники и критически проверить все, что о ней писано. Ему пришлось иметь дело не только с печатной литературой, но и с рукописными источниками разного рода. Он задался целью «собрать все, что можно было найти в

исторической литературе, архивных и устных источниках о Св. Анне Кашинской и проверить их» (стр. XI). Вследствие своего критического отношения к литературе, автор ничего не принимает на веру, все подвергает пересмотру, иногда даже на основании новых данных, которые он нашел в своих рукописных источниках, и нередко приходит к другим результатам, чем его предшественники.

Особенно важной показалась мне II часть его сочинения, посвященная вопросу о двоеперстии Св. Анны. Автор, по своему обычаю, рассматривает все данные, на основании которых считают ее двоеперстницей, и очень удачно, на мой взгляд, разбивает их одно за другим, указывая между прочим на то, что известия об этом не беспристрастны,

—439—

так как исходят именно от последователей старообрядчества.

Написано сочинение очень понятно и просто и, что бросается в глаза, с любовью к «величавой духовной красоте и святости» «облика Св. Анны», и в строго православном духе.

В виду важных достоинств этого сочинения оцениваю его баллом 5».

39) О сочинении студента священника Скворцова Константина на тему: «Отношение правительства императора Николая I к расколу».

а) Ординарного профессора *М.М. Богословского*:

«Обширное сочинение г. Скворцова (796 стр. большого формата) начинается вводной главой (11–153), в которой автор, во-первых, старается выяснить вопрос о сущности раскола и характеризовать его политическое значение, а, во-вторых, дает подробный очерк правительственных мероприятий до Николая I, вызывавшихся главным образом тем политическим значением, которое расколу придавалось. Здесь мы находим очерк отношения к расколу патриарха Никона и царя Алексея Михайловича, а затем характеристику взглядов на раскол и мероприятий в каждое последующее царствование. Автор верно изображает и колеблющуюся политику Петра, и резкое отношение к расколу при его преемниках, и поворот в сторону

веротерпимости, наступивший при Петре III и в особенности при Екатерине II, освободившей староверов от тех стеснений, которые над ними тяготели. Не совсем можно согласиться, по нашему мнению, с теми общими суждениями автора о реформе Петра В., которые автором в этом вступительном очерке высказываются. Нам кажется невозможным говорить о том, что Петр «с 1700 г: начинает переустройство русской жизни» (66). В 1700 г. Петр едва ли мог задаваться такими широкими целями, иметь в виду такую всеобъемлющую реформу. Преобразования Петра, как известно, расширялись и развертывались постепенно. Неверными нам кажется и взгляд, высказанный автором на отношение Петра В. к религии: «Петр не

—440—

был особенно верующим, хотя он не заявлял себя открытым атеистом» (67). Об атеизме Петра не может быть и речи; можно говорить разве только о его свободном отношении к внешним формам религии. Искренность его веры не подлежит ни малейшему сомнению. Хорошо известно также, что не с Петра В. ведет начало зависимое положение церкви по отношению к государству; такая зависимость установилась ранее. Петром В. она была только сильнее, чем прежде, закреплена (68).

Эти возражения касаются, однако той части работы, которую можно считать наименее существенной. Главная часть сочинения – обзор положения раскола и отношения к нему правительства при Николае I. Содержание этого центрального отдела сочинения даже шире заглавия. Автор не хочет ограничиться характеристикой правительственных мероприятий по отношению к расколу, на что он имел бы право, опираясь на заглавие. Он старается выяснить и характеризовать подробно политическую идеологию раскола и в ней искать оснований тех мер, которые были приняты против раскола при Николае Павловиче, когда на расколы стали вновь смотреть, как на вредное политическое, а не только церковное, направление. Такая характеристика дается в § II и III главы II, где автор приводит яркие иллюстрации политических воззрений раскольников. В этой же главе, вообще богатой по содержанию,

автор знакомит нас с влиятельными суждениями о расколе и о средствах борьбы с ним, высказанными московским митрополитом Филаретом (§ I). Таким образом, он постепенно выясняет те факторы, под влиянием которых сложился взгляд на значение раскола у самого императора Николая I (§ IV). Взгляд этот не был предвзятым. Он сформировался воздействием предпринятого при Николае Павловиче осведомления о расколе. Ознакомление с расколом при этом государе впервые было поставлено на широкое основание. Были командированы чиновники министерства внутренних дел для исследования раскола в разных губерниях; дан был толчок к научному изучению раскола (§ III, V); приняты были меры к установлению бóльшей точности в статистике раскола (§ VI). Излагая все эти способы ознакомления с расколом, автор дает их критику, указывая те их

–441–

дефекты, которые приводили к неправильному освещению и пониманию раскола и вследствие которых воззрения крайних и фанатичных сект приписывались иногда всему староверию (196). Исследования раскола через министерских чиновников и через местную администрацию совершались с неверной и односторонней точки зрения, а меры, рекомендовавшиеся этими исследователями, носили исключительно полицейский характер и были направлены главным образом на усиление полицейского надзора (252). В особенности подробному критическому анализу подвергает автор добытые при Николае I статистические данные о расколе (288–341). Указывается их неточность, но с другой стороны (314) отмечаются и положительные достоинства этих сведений. Конечную цифру раскольнического населения (10.000.000), принятую правительством Николая Павловича, автор находит преувеличенной и при этом указывает что именно эта преувеличенная цифра и «послужила одной из главных причин стеснительных для раскольников мер» (341).

В гл. III мы находим характеристику религиозных прав раскольников. Здесь автор рассматривает вопросы: о лицах, совершавших у раскольников богослужение, о богослужебных

зданиях и о пропаганде раскола, подробно излагая те правительственные мероприятия, которым старообрядцы подвергались по каждому из этих пунктов. В особенности продолжительно автор останавливается на мерах против беглопоповства, в значительной степени парализованных учреждением австрийской кафедры. В следующей IV гл. исследуются гражданские права раскольников, и внимание автора устремлено на стеснения и ограничения, постигшие старообрядцев в царствование Николая I в области гражданских прав. Наконец, последняя V глава посвящена обзору духовных мер, принимавшихся против раскола, главным образом миссии и школы, причем, говоря о первой, автор выясняет причины ее неуспеха.

г. Скворцов обнаружил большое трудолюбие при исполнении своей работы. Собрав большую литературу, относящуюся к предмету его исследования, указатель которой мы находим на первых страницах сочинения, он изучил

—442—

обстоятельно как официальные документы, касающиеся раскола, так и сочинения по его истории. Он обнаружил также способность подробно анализировать изучаемый явления, отыскивать их причины и убедительно доказывать связь между наблюдаемыми фактами. Все эти свойства придают научную ценность его работе. По ней, действительно, можно познакомиться с положением раскола при Николае Павловиче и с отношением к нему правительства. Поставленную себе автором задачу следует признать разрешенной. В упрек автору мы ставим его совершенно излишнюю склонность к пространному изложению в тексте тех материалов, которые служат ему источниками, что многим страницам его работы сообщает слишком сырой вид. Таково напр., изложение целиком плана научного изучения раскола, предложенного Надеждиным (стр. 272 и сл.), прошения уральских раскольников (409 и сл.), рассуждений, принятых во внимание императором Николаем (416–425), условий Николаевских старообрядцев (428), соображений митрополита Филарета (493), перечисление имуществ Преображенского кладбища (637), основных

положений для инструкции миссионерам (672–676) и др. Не следовало бы забывать, что диссертация не есть сборник материалов, как бы эти последние интересны ни были. Обилие пространных и не всегда нужных выписок непомерно увеличило размеры сочинения. Впрочем, искомой степени оно вполне заслуживает».

б) Доцента *Н.В. Лысого*:

«Автор в своей работе имел предшественников. В магистерских диссертациях Васильевского («Государственная система отношений к старообрядческому расколу в царствование имп. Николая I»), Беликова В. («Деятельность моск. митр. Филарета по отношению к расколу») и некоторых других произведениях предмет, избранный Скворцовым, по частям был уже значительно разработан, особенно со стороны фактического содержания. о. Скворцову трудно было вносить в свое сочинение что-нибудь новое из материала. Ему оставалось проверить по первоисточникам существующие уже в науке сведения и сообщить им известную идейность. Первое автор выполнил

–443–

в достаточной мере. Второе же удалось ему, можно сказать, лишь отчасти. Занятый обильной фактической стороной, автор не приложил надлежащего внимания, может быть по краткости времени, к идейной части своего сочинения, и она у него оказалась не столь рельефной, как бы ей следовало быть. – В общем же работа о. Скворцова должна быть названа очень хорошей, дающей автору полное право на получение степени кандидата богословия».

40) О сочинении студента *Смоленского Алексея* на тему: «Учительное Евангелие Константина Болгарского».

а) И.д. доцента *В.П. Виноградова*:

«Автору поставлено было задачей – произвести анализ Учительного Евангелия Константина Болгарского со стороны источников и затем, на основании этого анализа, осветить, насколько возможно, научные вопросы, связанные с указанным памятником. Обе части своей задачи талантливый автор

выполнил с выдающимся трудолюбием, с самой серьезной эрудицией и с завидными успехом.

Таки как бóльшая половина памятника (28 бесед) уже была обследована со стороны источников преосв. Антонием и проф. Михайловыми, то в отношении этой части наш автор должен был заняться проверкой результатов работы названных ученых. Труд г. Смоленского увенчался здесь счастливыми открытием греческого оригинала для ряда отрывков, признанных указанными исследователями за самостоятельное творчество автора Учит. Евангелия. Почти для всех других бесед Учит. Евангелия, не обследованных еще детально со стороны источников, г. Смоленский нашел греческий оригинал и дал тщательное сличение славянского текста с греческим. По тщательности, научной серьезности выполнения работа нашего автора здесь заслуживает самого полного одобрения.

Вполне научно выполненный анализ памятника со стороны источников дал г. Смоленскому возможность *нового освещения* важнейших вопросов, связанных с Учит. Евангелием, именно вопросов: а) о степени самостоятельности автора памятника, б) о характере греческого оригинала памятника, в) о времени, месте и авторе памятника и,

—444—

наконец, г) о значении Учит. Евангелия в истории славянской письменности. — По первому вопросу г. Смоленский приходит к выводу, что преосв. Антоний сделал ошибку, признав *все* заключения отдельных бесед самостоятельным творчеством автора Учит. Евангелия; на самом деле, только незначительная часть их может быть признана самостоятельной; с несомненностью можно признать самостоятельным произведением Константина одни вступления, да и то некоторые из них возбуждают сомнение в этом отношении. По второму вопросу автор приходит к оригинальному выводу; «подлинником Учит. Евангелия Константина не были ни полные творения святых отцов, ни катены, в виде ли списка Бодлеянского или Коаленевского, а, вероятнее всего, особый, пока еще неизвестный тип Толкового Евангелия, соединившего в себе в сокращенном виде толкования Евангельского текста по

Матвею, Луке и Иоанну из двух святых отцов – Иоанна Златоуста и Кирилла Александрийского». Возможность существования такого рода Толкового Евангелия г. Смоленский выясняет между прочим разбором своеобразной структуры Толкового Евангелия Синодальной Библиотеки, заключающегося в рукописи № 82 (по каталогу греч. рук. арх. Владимира), на который счастливо-удачно остановил свой научно-зоркий взгляд наш автор. Еще более оригинально и прямо-таки замечательно, по нашему мнению, удачно выясняет г. Смоленский вопрос о времени, а в связи с ним и месте происхождения памятника. Попытку определить хронологическую дату памятника при помощи «Историкии» наш автор признает неудачной, так как, по его мнению, (обоснованному на обстоятельном анализе этой статьи с точки зрения уже выясненных им особенностей Учит. Евангелия Константина) «Историкия не является произведением Константина, не имеет никакого отношения к его Учит. Евангелию и дает ряд годов, взаимно противоречащих друг другу». Но наш автор здесь не только разрушает, но и положительно созидает. Он нашел и предлагает новый чрезвычайно простой, но и в то же время замечательно остроумный и, по нашему мнению, довольно прочный путь для установки хронологической даты памятника. Ему пришла мысль посмотреть на свой памятник со *специальной*

–445–

историко-гомилетической точки зрения, как на ряд поучений, постепенно составленный ad hoc, для произнесения в определенном историческом году. Мысль эта была близка и раннейшим исследователям Евангелия Константина, но никому не пришло в голову остановиться на ней и сделать надлежащие выводы. А между тем эти выводы подсказывались сами собой. Дело в том, что, если Константин писал ряд поучений, образующих Учит. Евангелие, для наличного исторического года, то, разумеется, он должен был сообразоваться *в числе и распорядке бесед* с требованиями *церковного года*. Но, ведь, церковный год не есть величина постоянная, неизменная: с каждым историческим годом он изменяет свой вид в смысле

количества и порядка воскресных дней, на которые как раз и составлены поучения Константина; вид *церковного* года, падающего на каждый данный исторический год, как известно, совершенно определенно устанавливает пасхалия и она же позволяет, наоборот, по виду церковного года точно определить соответствующий ему исторический. Отсюда автор естественно приходит к выводу: если Константин составлял свои беседы применительно к определенному текущему церковному году, то состав и распорядок бесед в сборнике Учит. Евангелия должен точно отражать вид текущего *церковного* года, а этот последний должен свидетельствовать о том историческом годе, на который он падал. Наш автор и идет этим путем определения хронологической даты исследуемого им памятника. Путем анализа состава памятника автор наглядно вскрывает, что памятник написан для церковного года, имевшего следующий вид: первая Пасха падала за 38 недель до Рождества Христова, т.е., следовательно, между 3–9 апреля, а вторая падала между 22–25 апреля, так как от недели по Богоявлению до недели Мытаря и Фарисея сборник имеет 5 бесед и, следовательно, предполагает пять недель. В период времени жизни и деятельности Константина – т.е. конец IX и начало X веков – такого рода церковный год случился трижды – в 880–881 гг., в 891–892 и 918–919 гг. Из этих трех дат необходимо остановиться только на одной, именно 880–881 гг., так как церковный год Учит. Евангелия предполагает между Рожд. Хр. и Богоявлением лишь одно

–446–

воскресенье, что возможно лишь при совпадении Рождества Христова с воскресеньем, понедельником или вторником; а это, именно совпадение Рождества Христова с воскресеньем, как раз случилось из трех указанных дат только в 880–881 г., когда Пасха была 3 апреля. Таким образом пасхальные вычисления дают возможность признать, что Учительное Евангелие Константина написано в 880–881 гг. – Установление этой новой даты Учит. Евангелия неизбежно ведет и к совершенно новой установке места происхождения памятника. Если доселе указывали в качестве такового или

Константинополь, или Солунь, или Болгарию, то теперь открывается необходимость отнести происхождение памятника в *Моравию*, так как, по согласному утверждению всех исследователей, период времени с 862 по 885 г. Константин провел в Моравии. В подтверждение этого своего положения автор разбирает все доводы в пользу прежних мнений по этому вопросу и указывает ряд положительных оснований, даваемых анализом памятника. Пытаясь прояснить биографию автора Учит. Евангелия, г. Смоленский более склоняется считать его солунским славянином, учеником св. Кирилла – Константина, одним из старших современников св. братьев; местом литературной деятельности Константина в последний период его жизни признается восточная Болгария. Определяя значение Учит. Евангелия Константина для русской письменности, автор заявляет: «конечно, каждому исследователю лестно сказать про исследуемый им памятник, что он играл огромную роль в развитии и просвещении народа, но, к сожалению, исследователь Учит. Евангелия Константина про свой памятник этого сказать не может. Покоряясь фактам, он должен сказать, что Учит. Евангелие Константина, хотя и перешло на Русь вместе со всей болгарской литературой, однако не русифицировалось, и умерло, не внося своей лепты в дело просвещения русского народа».

Таковы главнейшие моменты и результаты работы г. Смоленского. Уже только они одни свидетельствуют, как весьма богато содержанием и научно-ценно сочинение нашего автора. Но мы отметили далеко не все ценное работы автора. Работа г. Смоленского буквально усеяна многочисленными мелкими, но ценными самостоятельными наблюдениями, за-

–447–

мечаниями, выводами историко-литературного характера, перечислять которые в настоящем отзыве нет нужды. К этому необходимо добавить, что автор приложил к сочинению собственноручно сделанную им точную копию с Синодального списка Учит. Евангелия с вариантами списка Имп. Публичной Библиотеки и отчасти Венского списка (поскольку последний известен по работам г. Михайлова).

Вообще работа г. Смоленского выделяется над общим уровнем студенческих работ, как труд в собственном смысле ученый, обнаруживающий в авторе незаурядный талант ученого исследователя в сфере историко-литературной. После некоторой переработки и дополнений труд г. Смоленского вполне достойно мог бы быть представлен на соискание ученой степени магистра богословия, но и в настоящем виде он мог бы быть напечатан, как серьезный вклад в науку. Есть, конечно, в сочинении и дефекты, и даже целый ряд мелких дефектов, заключающихся по преимуществу в несколько поспешных суждениях по некоторым из попутно затрагиваемых им вопросов; например, по вопросу о происхождении катен, о причинах происхождения Учит. Евангелия, как элемента Уставных Чтений в Греции (стр. 150), об генетическом взаимоотношении Учительного и Толкового Евангелии (стр. 151) и некот. др. Основные тезисы труда автора могут быть оспариваемы... Но в той громадной и сложной работе, которую наш автор произвел в период менее года, и при том в отношении столь мало выясненной личности и эпохи, как личность и эпоха автора Учит. Евангелия, указанные дефекты почти неизбежны; и ставить их в вину г. Смоленскому было бы прямо грешно. Читать его работу доставляет истинное научно-эстетическое удовлетворение. Степени кандидата богословия наш автор, разумеется, заслуживает вполне и бесспорно».

б) Экстраординарного профессора *И.В. Попова*:

«Написанное с знанием дела и живым интересом к предмету исследования, сочинение г. Смоленского представляет собою работу, очень ценную в научном отношении. Исходной точкой для ее автора служит литература, посвя-

—448—

щенная Учительному Евангелию Константина, прекрасно им изученная и критически проверенная. Но труд г. Смоленского отнюдь не является простой компиляцией из существующих уже исследований. Последние – это только фундамент, на котором автор возводит собственные построения. Он вовсе не касается того, что нашло для себя удовлетворительное разрешение в

существующей литературе, а исследует вопросы, или вовсе не затронутые в ней, или поставленные, но решенные, по его мнению, неправильно или без достаточных оснований. Задача автора – отчасти восполнить результаты прежних исследований, отчасти внести к ним необходимые поправки. С целью восполнения он выдвигает несколько новых вопросов: об отношении Учительного Евангелия Константина к Уставным чтениям и о его значении в истории славянской письменности. В других случаях он продолжает незавершенную работу предшествующих исследователей. Сюда относится вопрос о размере самостоятельной и переводной частей Учительного Евангелия. Преосв. Антоний и проф. Михайлов указали греческий подлинник для 28 бесед, г. Смоленский приводит греческий текст остальных бесед, состав которых не был определен преосв. Антонием и Михайловым. Более того, автору удалось найти греческий оригинал для некоторых отрывков из 28 бесед, которые были признаны преосв. Антонием и проф. Михайловым за самостоятельное произведение автора Учительного Евангелия. Что касается поправок к существующей литературе, то здесь следует отметить два интересных пункта. Это, во-первых, исследование о времени и месте составления Учительского Евангелия. До сих пор ученые извлекали дату памятника из связанной с ним статьи, так наз. «Историкии». г. Смоленский отвергает ее связь с Учительным Евангелием, ее принадлежность Константину и, наконец, ее ценность для хронологии. Вместо этого он ставит вопрос на совершенно иную почву. Внимательно всмотревшись в порядок бесед Учительного Евангелия, автор пришел к убеждению, что он соответствует неделями не церковного года вообще, а определенного года, а это дало ему возможность очень точно установить время празднования пасхи в этом году

—449—

и самый этот год. Точная же датировка памятника повлекла за собою и определенное решение вопроса о месте составления памятника, которым автор признал Моравию. Нет сомнения, что последующий ученый не может не считаться с этой остроумной хронологической гипотезой. Второй пункт

касается источника, по которому составлено Учительное Евангелие. Таковым признавались, с одной стороны, полные произведения оо. церкви, с другой – катены, изданные Крамером. г. Смоленский сделал значительный шаг вперед в разрешении этой проблемы: он признал источником изучаемого памятника сочинение, лежащее в основе самих катен и в них отчасти дополненное, отчасти сокращенное. В этом сочинении каждое Евангелие было истолковано лишь по одному отцу церкви (по Златоусту Евв. Мф., Мк., Ин., по Кириллу Александрийскому Ев. Лк.) и в самое толкование вошло много нравственных наставлений, заимствованных у тех же писателей. По мнению г. Смоленского, составитель катен, положив в основу их это сочинение, чисто экзегетические части его дополнил выдержками из творений других отцов церкви, а части назидательного характера сократил. В синодальной библиотеке автору посчастливилось найти греческое толковое евангелие, по своему составу близко подходящее к предполагаемому им первоисточнику как катен Крамера, так и Учительного Евангелия Константина, и подтверждающее вывод, полученный путем чисто теоретического анализа текстов. Ободренный этим, автор пошел дальше и высказал свое предположение о происхождении катен. Он полагает, что из отцов церкви первоначально были извлечены отдельные беседы для уставных чтений за богослужением. Затем они были сокращены и подобраны в порядке евангельских чтений и образовали учительные евангелия, в которых беседы св. отца хотя и были сокращены, но с сохранением как экзегетических, так и назидательных их частей. Из этих учительных евангелий происходят евангелия толковые, сохраняющие нужный для школы экзегетический элемент бесед и устраняющие излишний для нее моральный. Отсюда уже возникают катены путем присоединения к сокращенным толкованиям евангелия по одному отцу выдержек из толкований других экзегетов.

—450—

Гипотеза эта представляется довольно фантастической и не согласной с тем, что известно из литературы о катенах, – литературы, правда, еще недостаточной, но и не

ограничивающейся одним Lietzmann'ом, как полагает автор. В общем сочинение г. Смоленского не только дает автору право на получение степени кандидата богословия, но и заслуживает особого поощрения со стороны Совета Академии».

41) О сочинении студента *Соболева Василия* на тему: «Церковные уставы древнерусских князей».

а) Ординарного профессора *М.М. Богословского*:

«Сочинение г. Соболева посвящено рассмотрению двух древнерусских церковных уставов, известных под названиями церковного устава св. Владимира и церковного устава князя Ярослава. Соответственно задаче работа состоять из двух частей: в первой изучается устав св. Владимира, во второй устав Ярослава. Каждая из частей построена по однообразному плану. Указав списки уставов, бывшие у него в распоряжении, автор анализирует мнения, высказанные в литературе относительно подлинности уставов, приводя сначала мнения против подлинности, а затем переходя ко взглядам защитников подлинности. Так, в первой части, посвященной уставу св. Владимира, автор дает свод возражений против подлинности, высказанных Карамзиными, Рейцем, Голубинскими и Суворовым. Здесь указываются: 1) хронологическая несообразность в самом уставе (упоминание имени Константинопольского патриарха Фотия, от которого будто бы Владимир приняли крещение), 2) несогласие устава с Русскою Правдою Ярослава I, 3) несообразность постановлений устава с вероятным состоянием русской церкви при Святом Владимире, 4) несообразность в уставе относительно дарования десятины одной Киевской церкви Богородицы, 5) невозможность дарования этой десятины «во всей земле Русской», по выражений устава, 6) несоответствие устава греческому номоканону в предоставлении суду епископскому некоторых гражданских дел, 7) отсутствие распоряжений против двоеженства, 8) недостаток свидетельств об

—451—

уставе в других современных ему или, по крайней мере, ближайших к нему памятниках. Изложив обстоятельно возражения по приведенным пунктам, автор особую главу (стр.

19–63) отводит критическому разбору и оценке этих возражений пункт за пунктом, высказывая самостоятельный взгляд по каждому затронутому возражателями вопросу. Точно также поступает автор и с мнениями, высказанными в пользу подлинности уставов, сводя их к нескольким пунктам и подвергая их такому же критическому разбору. Если, с одной стороны, автор принужден согласиться с некоторыми возражениями против подлинности, то с другой он не все аргументы защитников устава признает достаточно убедительными. Высказывая мысль, что нет решительных, неопровержимых и несомнительных доказательств ни против подлинности устава, ни в пользу ее, автор, однако, склоняется более к сторонникам древности происхождения устава и ставит вопрос о списке устава, наиболее близком к подлиннику. И в этом вопросе он высказывает «среднюю точку зрения» (113) между мнениями о бóльшей древности краткой и пространной редакций устава. В заключение автор предлагает попытку составления сводного текста устава, который, по его мнению, приближался бы к подлиннику более, чем все дошедшие до нас списки. Этот гипотетический текст он снабжает переводом на русский современный нам язык и обширными примечаниями.

Тем же методом ведется исследование Ярославова устава во второй части, которая также заканчивается попыткой сводного текста с переводом и примечаниями. Возникшие в литературе сомнения относительно подлинности Ярославова устава ввиду устанавливаемых им двойных наказаний автор стремится устранить указанием на влияние «Закона судного людем» на устав Ярослава и приходит к мысли, что в уставе Ярослава мы имеем также памятники действительно имевшего место законодательства.

Можно иногда пожалеть, что автор, высказывая мысль, не развивает ее с достаточной степенью подробности. Так, желательно бы было, например, чтобы автор, говоря на стр. 54: «кроме того в Псковской и Новгородской судных грамотах, а также в Судебниках Иоанна III и IV подтвер-

–452–

ждаются привилегии духовенства, как они указаны Уставом Св. Владимира», объяснил, – какие именно привилегии духовенства подтверждаются судными грамотами и судебниками. Сводные тексты оставляем на ответственности автора; близость их к предполагаемому подлиннику остается гипотезой. В переводе устава Владимира отметим неудачное место: «ино что неподобно церкви подееть», передано: «вообще делание неприличного по отношению к церкви». Трудно согласиться также с передачей выражения: «промежи мужем и женою о животе» словами: «неприязнь между супругами с опасностью для жизни одного из них». Вопреки автору и толкованию проф. Суворова, на которое он опирается, нам кажется, что речь идет здесь о ссоре между супругами из-за имущества.

В общем обширная начитанность, несомненный критический талант, способность ясного изложения мысли и самостоятельность научного суждения, все эти свойства, проявленные автором в его обстоятельном исследовании, дают нам право признать его работу заслуживающей искомой степени».

б) Экстраординарного профессора *П.П. Соколова*:

В своем сочинении г. Соболев изучает вопрос о подлинности церковных уставов св. Владимира и Ярослава. Подробно разбирая отрицательные и положительные решения этого вопроса, автор приходит к заключению, что как те, так и другая одинаково лишены твердых оснований. Поэтому сам он избирает средний или, по его выражению, «умеренный» путь, указанный Павловым и Ключевским: не настаивая на том, что уставы принадлежать древнерусским князьям по своей письменной форме, он признает их подлинными по их основному юридическому содержанию. Чтобы определить подлинную «материальную основу» обоих уставов, г. Соболев пытается восстановить на основании существующих списков их первоначальную редакцию. Разрешить эту чрезвычайно трудную задачу ему едва ли удалось: не говоря уже о том, что он не имел под руками всех списков уставов и не изучал рукописей, самые соображения, которыми он

руководится в своей реконструкции, представляются в значительной степени спорными. Но если автор и не внес чего-нибудь нового в решение избранного им вопроса, он во всяком случае доказал свое умение критически работать над историческими источниками. Его сочинение дает кропотливый анализ церковных уставов древнерусских князей и основывается на широком и тщательном изучении относящейся к ним литературы.

Степени кандидата богословия г. Соболев вполне заслуживает».

42) О сочинении студента Соколова Михаила (Виф.) на тему: «Иконография Страшного Суда».

а) Доцента Н.Д. Протасова:

«Страшный Суд – одна из труднейших тем в истории христианской иконографии. Эта трудность обусловливается главным образом тем, что развитие этой темы находится в зависимости прежде всего от наличных богословских воззрений на данный сюжет. Поэтому, исследователю приходится иметь дело не только с материалом иконографическим в собственном смысле, но и с памятниками богословской науки. Понятно, что в такой постановке настоящая тема представляет интерес для воспитанника Высшей Богословской Школы.

Содержание рассматриваемой работы г. Соколова таково. В введении (I-XIV) автор говорит, что его целью было, с одной стороны, – «в возможной мере познакомиться с обширным литературным материалом, которым пользовались» при обследовании данной темы Н.В. Покровский, Ф.И. Буслаев и Н.П. Кондаков, а с другой – «уяснить себе тот вопрос, в какой мере влияло на развитие иконографического изображения Страшного Суда народное творчество». Далее автор перечисляет бывшую у него под руками литературу.

В предисловии (1–29) находим замечания о том, как эсхатологические чаяния нашли свое выражение в изобразительном искусстве. Здесь же г. Соколов заявляет, что «главнейшая задача работы состоит в том, чтобы по возможности подробно изложить исторический ход образо-

вания картины Страшного Суда с начального ее зародыша вплоть до того времени, когда эта картина сформировалась в тот самый вид, в котором видим ее в наше время» (стр. 26).

В первой главе (29–74) излагаются религиозно-философские учения о последней судьба мира и человека в дохристианское время.

Во второй главе (74–82) автор говорит об изображении Страшного Суда в первохристианскую эпоху.

В третьей главе (82–217) находится характеристика изображения Страшного Суда в период господства византийского стиля в христианском искусстве.

В четвертой главе (218–281) автор характеризует изображение Страшного Суда в русском искусстве.

В заключении (282–289) г. Соколов кратко говорит об изображении Страшного Суда на западе.

Общее впечатление от настоящей работы г. Соколова – то, что он не справился с своей темой и не выполнил своего намерения – «подробно изложить исторический ход образования картины Страшного Суда с начальных ее зародышей вплоть до того времени, когда картина эта сформировалась в тот самый вид, в котором мы видим ее в наше время» (26). И причину этого нужно видеть в том, что г. Соколов не смог выйти из-под влияния статьи проф. Н.В. Покровского – «Страшный Суд в памятниках византийского и русского искусства» (Труды VI археол. съезда в Одессе 1884 г. III том, Одесса 1887 г.). Можно сказать, что он повторил сказанное Н.В. Покровским, добавив очень немного. И рецензент совершенно недоумевает, зачем на стр. III-XIV автор перечислил множество пособий русских и иностранных, хотя из работы не видно, чтобы он действительно изучил их? Конечно, он должен был иметь с ними дело, но очень характерно то, что из семнадцати указанных им сочинений немецких и одного итальянского авторов, восемь процитованы совершенно безграмотно (Dr. Kraus. – «Roma Sotterranea e le rovine delle catacombe». Dr. Gass – «Symbolik der griechischen Kirche». Kraus. – «Die christliche Kunst ihren frühesten Anfängen. Mit

besonderer. Berück sichtigung der neusten» и. т.д. Vass. – «Das jüngste Gericht in der Bildkunst des frühen

–455–

Mittes lalters». Garrucci. – «Storia della arte Christiana nei prima atto secoli della»). Это наводит на мысль, что или автор цитирует небрежно из чужих рук, или же совсем не знает ни немецкого, ни итальянского языков; в последнемъ случай не нужно было бы указывать таких изданий, которые не могли быть использованы. К этому следует добавить, что и сам автор в *введении* (а известно, что «введение» всегда пишется *после!*) подчеркивает несамостоятельность своей работы, когда говорить, что он «вовсе не имел намерения всецело исчерпать этот богатый и многогранный вопрос... наша задача была значительно скромнее, а именно... в возможной мере ознакомиться с обширным литературным материалом», каким пользовались Н.В. Нокровский, Ф.И. Буслаев и Н.П. Кондаков при обследовании настоящей темы (I). Между тем, г. Соколову нужно было заимствовать у своих предшественников только фактический материал и дать свою постановку и решение настоящего вопроса.

Во многих местах своей работы автор дает читателю нужный материал, подробно знакомит с ним, но... вывода не делает сам. Так, напр., на стр. 29–74 передается содержание книги Чистовича для нужной автору характеристики учений древних о загробном существовании. И, однако, определенных выводов читатель не находит: г. Соколов оставляет без ответа вопрос, – отразились ли эти верования древних в их изобразительном искусстве, и в каком отношении к этому последнему в данном отношении находились древнехристианские изображения? В таком же точно положении находится вопрос о «житии Василия Нового». Автора вообще интересовало влияние народного творчества на развитие изображения Страшного Суда. Он видел здесь прямую связь. Верное чутье подсказало ему, что данный апокриф также имел свою долю участия в образовании некоторых подробностей картины. И вот, заявив на стр. 113, что «видение монаха Григория было одним из главных источников для средневековых

изображений и поэтических описаний Страшного Суда и будущей жизни», г. Соколов почти *сто страниц* (113–205) посвящает подробному описанию и изложению содержания этого «жития» по одному списку XVIII в. и затем на

–456–

стр. 206 заявляет без всяких доказательств, что «житие Василия Нового, появившись на свет в X столетии дало превосходный мотив для художников». Вместо такого голословного и совсем неубедительного замечания, автору следовало бы развить последнее и, путем анализа сохранившихся изображений, иллюстрировать свою мысль. Это сообщило бы его сочинению оригинальность, чего нельзя сказать, напр., о четвертой главе, где автор самым поверхностным образом говорит о русских элементах в изображении Страшного Суда (стр. 246 и сл.). Между теми, несомненно, что у нас, в древней и старой Руси, изображение это подверглось большим переработкам, совершенно самостоятельным и независимым от запада. Так, г. Соколов не задается вопросом и не предлагает его точного и научного решения – о появлении «змия» в этом изображении. Между тем, очень интересно было бы проследить постепенное превращение «огненной реки» в «змия», превращения, можно думать, стоявшего под влиянием нашего народного поэтического творчества. К таким же элементам нужно было бы отнести также «арапов», «жидов» и пр. Материал, нужный для всего этого, был под руками у автора, но остался совсем неиспользованным в нужной мере и отношении

Коснемся плана настоящего сочинения.

Как видно из самого изложения и из заявления г. Соколова на стр. 27 и сл., ему казался единственно возможным план строго-хронологический. Таки именно работали и его предшественники. Конечно, для механизма работы – это наиболее легкий путь: древнехристианская, византийская и русская эпохи. Однако, для научного генезиса в собственном смысле более продуктивен был бы план *предметно-исторический*. Нужно было бы уяснить *основу* изображения Страшного Суда. Затем, расчленив самый сюжет на части и

уже потом давать анализ исторический каждой части особенно. В этом случае, для читателя было бы ясно, откуда появляются и какой имеют смысл такие, напр., детали как, «отдача земель и водой мертвецов», появление «многоголовых псов» и пр. Тогда автору удалось бы избежать повторений, общая картина и ход образования ее был бы ясен каждому неподготовленному читателю. И интересно,

—457—

что самому автору была ясна бóльшая продуктивность такого плана. На стр. 27 он заявляет, что «всякий изучающей ее (карт. Стр. С.) историю уже тем самым обязывается насколько возможно детально объяснить составные элементы изучаемой картины и их... происхождение, выяснить сначала, так сказать, основу». В этом случае, все сочинение было бы более определено и обосновано. Ни одна деталь изображения не ускользнула бы от внимания автора, — для него была бы ясна самая суть изображения, и он не заполнил бы многих страниц ненужными справками, разъяснениями и пр. (*предислов.* стр. 1–25; *вся первая глава* – стр. 29–74 и пр.). На самом деле, автор останавливается подробно (стр. 29–74) на религиозно-философских учениях древних о загробной участи, но ограничивает одной страницей (77) свою речь о древнехристианском изображении Страшного Суда (саркофаги Роллера III века)! Надо было самым внимательным образом остановиться на катакомбной живописи первых трех веков, которая показывает очень ясно, как первохристианские художники иллюстрировали приточную и прямую речь Спасителя о будущем мире и Суде. Тогда было бы видно, насколько самостоятельной представляется эта иллюстрация сюжета. И только после подобного экскурса можно было бы перейти к равеннским мозаикам, и не смешивать то и другое в одно (стр. 79); наивное символическое искусство римских катакомб и созревающее – равеннских памятников, это ветви различные: в катакомбной живописи мы еще не видим восточного, в собственном смысле, элемента. И автору нужно было это подчеркнуть при анализе отдельных моментов воскресения и суда.

К подобного рода недостатками нужно отнести также опущение г. Соколовыми анализа творений св. Ефрема Сирина, в которых он дали *наиболее полное* толкование и раскрытие эсхатологических тем Св. Писания. Автор совершенно неосновательно бросает замечание, что св. Ефрем Сирин «нового неизвестного в Священном Писании... все-таки не дал» (стр. 85). Влияние его на композицию Страшного Суда современных художественных творцов очевидно. Для этого достаточно было бы сравнить детали *современных* изображений с поэтическими описаниями св.

—458—

Ефрема Сирина. И г. Соколов должен знать, что даже западные исследователи учитывают влияние св. Ефрема в данном отношении. И несомненно, что при анализе творений св. Отца автор оказался бы в состоянии более определенно выяснить образование византийской формы изображения Страшного Суда (ср. стр. 90 сл.), чего нельзя сказать о главе третьей. Византия наиболее *полно* иллюстрировала антиципации Св. Писания и толкования свв. отцов относительно будущей судьбы человечества. Эта данная художественная схема сделалась на все века как бы нормой, которая разнообразилась только в *деталях*. Православное восточное искусство приняло эту форму. Приняла на первых порах и западная церковь (Микель-Анджело), однако должна была скоро отвергнуть ее, потому что эта форма в корне расходилась с эсхатологической догматикой католичества. И в настоящее время католическое церковное искусство не культивирует изображение Страшного Суда. На этом интересном факте г. Соколову нужно бы остановить свое внимание, так как он помог бы ему при выяснении самостоятельного развития темы Страшного Суда в русском церковном искусстве.

Останавливаясь на самом изложении, рецензент должен сказать, что г. Соколов представил сочинение в плохо обработанном виде. Невыработанная речь, многочисленные ошибки на каждой странице производят очень неприятное впечатление. Каждый автор должен ревниво относиться даже к внешней стороне своей литературной работы и считаться с

упреками в неряшливости. И рецензент не понимает, как г. Соколов мог при том «глубоком интересе» (I), с каким он работал над темой, представить в такой небрежной форме свой труд?

В заключение рецензент обращает внимание на одно замечание г. Соколова. На стр. 28 читаем: «приступая к изложению данной темы, долгом своим считаем предупредить благосклонного читателя, что в вышеизложенном объеме написать работу требуется продолжительная подготовка в этой специальной области». Такие камешки по адресу автора темы неосновательны. г. Соколов должен знать, что каждый автор темы знает, с кем имеет дело, и что никаких особенных познаний в данном случае не

—459—

требовалось, хотя от г. Соколова, как слушателя Археологического Института, и можно бы требовать больше, чем от совсем неподготовленного воспитанника Высшей Богословской Школы. Имея это в виду, рецензент предлагал г. Соколову обследовать в пределах данной темы одну интереснейшую картину Страшного Суда XV-XVI вв., бывшую на выставке прошлого года Московской Археологической Института. Эта новая компоновка сюжета темы представляла интерес еще и потому, что она была открыта под наслоениями поздними, так что *знакомому с историей русского искусства* было интересно анализировать данную компоновку. Однако автор совершенно обошел ее молчанием и предпочел дать повторение уже известная.

Не лишена работа г. Соколова и достоинств.

Автор совершенно верно видел влияние народного творчества на развитие некоторых иконографических тем и не ограничился в данном случае уже известным материалом, а знакомит читателя с неизвестным дотоле слишком «жития Василия Нового», интересного по своим миниатюрам. Видно, что автор умеет и любит работать с подобным материалом.

Не менее ценна постановка вопроса о древнехристианском изображении Страшного Суда. г. Соколов пытается показать, что еще античная философия имела дело с загробной участью

человека. Он приводит учения философов, некоторые религиозно-доэтические сказания и этим путем делает интересной свою работу. Если бы он сумел еще показать отражение этих идей и антиципаций в монументальном искусстве, он сделал бы положительное приобретение для науки. Но нужно сказать, что эта задача очень трудная, которая требует не одного учебного года, хорошего знания древних языков и *специального* изучения, напр., помпейских древностей. Конечно, это не по силам начинающему работнику. Он подготовил почву, и теперь мог бы заняться обследованием данного вопроса в указанном направлении.

К чести г. Соколова нужно указать, что он собрал громадную литературу по своему вопросу и этим обеспечил труд своего преемника.

Главным же достоинством настоящей работы г. Соколова
—460—

следует считать то, что он *работал сам, лично, без всякой помощи и каких бы то ни было указаний со стороны рецензента*. Этим искупаются все недостатки настоящего сочинения, и рецензент с полным правом признает г. Соколова *заслуживающим искомой степени кандидата богословия*».

б) Ординарного профессора А.И. Алмазова:

«По своей сложности изображение «Страшного Суда», можно сказать, – исключительный сюжет в области Британской иконографии. Связанное с представлением о конце видимого мира, воплощающее идею о загробном воздаянии людям за их благие и злые деяния на всем историческом пути человечества, соединенное с представлением о Спасителе, уже как Судии человеческих чувств, помышлений и дел и, наконец, предполагающее своим содержанием глубокое воспитательное значение христианского искусства, – это изображение предъявляет к его исполнителю требование – незаурядной энергии, обширных церковно-исторических знаний и глубокого понимания человеческой психологии в самых разнообразных ее проявлениях. – При таком значении иконографии Страшного Суда посвященное ей историческое исследование, хотя бы только и в ограниченных целях, несомненно должно

представлять и особенный интерес для читателя и благодарную тему для автора.

И судя по начальным строкам настоящего труда, автор не чужд был и глубокого интереса, и должной энергии к выполнению предпринятой теперь им задачи. – Результаты этих энергии и интереса, однако, в значительной мере не оправдывают соответствующих ожиданий читателя.

Прежде всего, так это есть с чисто внешней стороны сочинения г. Соколова, – со стороны изложения. У автора постоянно наблюдается отсутствие навыка к литературному изложению. Помимо же того, он зауряд выражается так, что иногда нет возможности уразуметь смысл его речи. – Одновременно с тем, нередко дают о себе знать и грехи грамотности. Допуская, что в последнем отношении кое-что обязано своею наличностью собственно переписчику, все-таки

–461–

нужно сказать, что мало-мальски внимательное наблюдение автора должной обработки внешней стороны своего труда требовало от него здесь многих поправок.

По содержанию все сочинение г. Соколова распределяется так: введение, предисловие, четыре главы самого исторического исследования и, наконец, заключение.

Введение правильнее бы назвать предисловием, а предисловие – введением. – Введение посвящено собственно перечню той литературы, какою автор пользовался для настоящей цели. Здесь, кроме непосредственно отвечающих задаче автора трудов Ф.И. Буслаева и Н.П. Покровского им исчисляется до 108 русских отдельных изданий и статей и 17 трудов на иностранных языках. Не ограничиваясь этим, г. Соколов отмечает еще 8 периодических изданий, иногда в значительном числе томов, как пособий же для его работы. – Наконец, отмечаются им и первоисточники в количестве четырех рукописей.

Хотя предварительно перечня автор и говорит, что в нем отмечаются труды, которыми он «пользовался», однако в заключении своего введения он выражает сожаление, что «всего просмотренная им огромная литературного материала

ему не удалось использовать в должной мере для его работы» (стр. XIV). Мы не впадем в погрешность, если скажем, что для читателя более чем затруднительно согласиться даже только с тем, чтобы признать несомнительным применение к делу хотя бы и вообще заметной части и всех обозначенных в перечне трудов. Весь труд автора в сущности дела есть результат компилятивного свойства, очень и очень ограниченного числа готовых для его сообщений трудов. – Что касается до частных того же введения, то они дают повод к двум замечаниям. 1) Внесение в перечень пособий и периодических изданий, с обозначением только годов и томов этих изданий, но без отметки самых статей (и их авторов), – прием, который во всяком случае не может быть одобрен и не может быть назван целесообразным. 2) В конце введения автор говорит о сопровождении своего исследования «рядом» снимков с 4-х лицевых рукописей Имп. Историческая Музея. В действительности их нет ни одного,

–462–

и автор приложил только 2 снимка с известных изображений Микель-Анджело и Васнецова.

«Предисловие» г. Соколова (на стр. 1–29) содержит: «общее понятие об искусстве; влияние искусства на человека; внутреннее достоинство произведений искусства; сравнительная оценка светского и духовного (?) искусства; преобладание последнего по внутреннему достоинству; краткий очерк истории христ. искусства; указание главнейших пунктов работы автора и ее основных задач»; наконец, «мировое значение эсхатологических вопросов и единственно возможное решение их в христианстве». Едва ли нужно разъяснить, что только два последних пункта (и то в обратном их порядке) могут иметь или даже имеют значение для цели автора. Что же касается всех прочих, то, особенно в виду специального характера темы, все рассуждения по ним составляют напрасное усложнение работы автора; исключение может относиться разве к основным положениям из истории христианского искусства. – Будучи по преимуществу излишеством, настоящее предисловие, вместе с тем, обязано своею наличностью

существованию готовых пособий по всем существенным его вопросам, именно трудам А.Ф. Фрикена – «Римские катакомбы и памятники др.-христ. искусства» и Н.П. Кондакова – «Византийские церкви и памятники Константинополя».

Первая глава посвящена обзору религиозно-философского языческого учения о последней судьбе мира и о том, что из этого учения унаследовало христианство и как оно преобразовало языческие представления. – Ясно, что эта глава должна быть собственно введением к самому исследованию иконографии Страшного Суда и что она не составляет еще какой-либо части самой истории этой иконографии. – По своему неточному началу и эта часть труда автора всецело воспроизведение готового материала: в касающемся греческой религии и философии (стр. 27–55) *исключительно* из труда Чистовича, – в относящемся до восточных религий – из труда («Из чтений о религии») проф. С.С. Глаголева (стр. 56 и след.) и по адресу христианства – из труда С. Савинского («Эсхатологическая беседа Христа Спасителя») (стр. 61 и след.).

–463–

Только вторая глава вводит читателя в самую историю иконографии Страшного Суда. В ней говорится пока о судьбе исследуемого изображения в период господства классического символизма в христианском искусстве (стр. 74–82). Скучность относящихся сюда памятников, а вместе с тем и незначительность по предмету этой главы литературы невольно обуславливают собою скромный ее объем. Автору на этот раз могли доставить материал только труды Н.П. Покровского – «Страшный Суд в памятниках византийского и русского искусства» и Редина – «Мозаика Равеннских церквей».

Наиболее пространною является глава третья. Такая пространность, однако, не сопровождается систематическою цельностью содержания. Глава трактует об иконографии Страшного Суда в период господства византийского стиля. Соответственно такой задаче автор и говорит здесь вообще об образовании указываемого стиля и затем о влиянии его на исследуемую иконографию (стр. 82–94). Главным же образом им уделяется в данном случае внимание влиянию духовной

литературы и именно жития Василия Нового с привнесенными в него описанием мытарств и видением Страшного Суда мнихом Григорием (стр. 95–113). Для иллюстрации этого влияния им дается весьма подробное описание 100 изображений в лицевом списке жития Василия, чем и заполнены страницы 113–205. – К этому описанию присоединены еще сведения, в хронологическом порядке, о некоторых памятниках изображения Страшного Суда за тот же период, включая сюда и изображения в миниатюрах.

Общие суждения автора и в настоящем случае извлекаются из известных уже нам работ Н.П. Покровского (стр. 84–89; 94–101), Кондакова и Редина, с использованием отчасти исследованием Ф.И. Буслаева. – Книга Н.П. Покровского, сверх того, единственный источник и для сообщений автора (на стр. 206–213) о помянутых некоторых изображениях Страшного Суда за данный период. – Самостоятельным трудом г. Соколова является здесь только отмеченное описание изображений в лицевом списке жития Василия Нового. Оно исполнено с такою тщатель-

–464–

ностью и детальностью, как будто автор имеет нарочитую задачу, безотносительно к его теме, описать настоящий памятник. Отсюда в нем обилие излишних, посторонних для цели сочинения, подробностей. С другой стороны, при всей такой детальности автор ограничивается здесь передачею исключительно внешней стороны изображений; внутренняя, идейная сторона им почти не затрагивается. К описанию придано некоторое заключение (стр. 205–206). Оно в общих фразах касается не столько исторической судьбы обозреваемого изображения, сколько вообще византийского искусства.

В IV-й главе речь об изображении Страшного Суда в русском искусстве. Здесь, после очерка языческих представлений древних русских о загробном мире и о следах этих представлений в иконографии Страшного Суда излагается исторический очерк исследуемого изображения у нас – а) в период византийско-русский и б) в период национально-русский. Особенное внимание, – что нужно отметить, – уделяется

первому очерку (стр. 218–245), причем не замечается, что, напр., речь касательно народных представлений о загробной участи человека (стр. 236–245), по крайней мере со стороны деталей, далека от непосредственной задачи автора. Самое историческое обозрение изображения излагается по книге Н.П. Покровского. По руководству его же г. Соколов, для характеристики изображения у нас Страшного Суда, описывает и соответствующую народную картину в собрании Ровинского (стр. 246).

Ученый труд Н.П. Покровского, наконец, единственный источник и для «заключения» исследования. Это «заключение», однако, совершенно не представляет чего-либо подобного, т.е. нимало не представляет свода добытых автором результатов своего исследования. Оно в сущности дела есть еще одна – дополнительная – глава исследования, обнимающая – «краткий очерк состояния иконографического изображения Страшного Суда на Западе» (стр. 282–289).

Благодаря отсутствию указываемого теперь общего заключения, а равным образом благодаря отсутствию же заключительных обобщений при каждой главе и сверх того при

–465–

внесении значительного ряда страниц и частных, посторонних для задачи автора, – в итоге получается: читатель не выносит из сочинения г. Соколова ясного и отчетливого представления об историческом развитии иконографии Страшного Суда. – Вместе с тем, сосредоточив свое внимание главным образом на внешней стороне исследуемого изображения, – автор не осветит в специальной речи, – ни в целом, ни в отдельных составных элементах, – идейной, внутренней стороны того же изображения. – Между прочим, существенный пробел составляет и то, что автор не посвятил сколько-нибудь страниц характеристике того, в каком соотношении установившееся в конце концов изображение Страшного Суда к относящимся до этого Суда местам Писания.

Нужно, однако, сказать: 1) автор не мало потрудился по отысканию и изучению материалов, отвечающих его задаче, и можно думать, проявил в этом направлении большую

самодетельность; 2) судя по III-й главе исследования, автор умеет работать и по сырым материалам, и в настоящем сочинении при такой работе, по крайней мере с описательной стороны, проявил большую внимательность и желательную точность; 3) наконец, отмеченные недостатки сочинения в значительной мере зависят от излишне широкой постановки автором задачи своего исследования. – Принимая все это во внимание, сочинение г. Соколова можно признать удовлетворительным для удостоения автора степени кандидата богословия».

43) О сочинении студента *Соколова Михаила (Моск.)* на тему: «Анализ еврейского текста книг Бытия и Исход в местах, имеющих своим предметом содержание ветхозаветных Богоявлений».

а) Экстраординарного профессора *священника Е.А. Воронцова*:

«Сочинение г. Соколова состоит из введения и двух частей, причем в первой дается анализ подлежащих мест книги Бытия, а во второй – соответственных мест книги Исход. В виду особого характера сочинения введение имеет здесь бóльшее значение, чем обычно: мы разумею те объяснения, какие дает наш автор своему

–466–

отбору мест для грамматико-стилистического анализа. Евреи считают всю тору Богооткровением и, действительно, в ее законодательной части преобладает формула: и сказал Бог. Если держаться таких воззрений, то писавшему о ветхозаветных теофаниях по Пятокнижию приходилось бы комментировать священный текст *in serie continua*. Однако наш автор излагает взгляд Иоанна Златоуста, по которому первую во времени теофанию было общение Бога с Авраамом (ѳфθη), и мнение митрополита Филарета, различающего Богооткровения в голосе от Богоявлений, когда обнаруживается как бы пространственное общение между Богом и человеком. Приведенные авторитетные данные понудили г. Соколова остановиться на таком выборе мест для толкования: к тем отделам священного текста, где вполне ясно или легко подразумевается Богоявление, он

присоединил откровения, начинающиеся словами: «и сказал Бог», но только в таких случаях, где слова сопровождались каким-либо внешним знаком, напр., слова Бога к Каину, которыми сопутствовало знамение – «от», полученное Каином, или обетования Бога Ною, в подтверждение которых была указана радуга. Нарочитого объяснения требовали такие места, как явление Ангела Божия Агари или видение небесной лестницы Иакову, так как в одних нужно установить, кого мыслит Бытописатель, как Ангела Божия, а в других, как относится видение небесных сил к Богоявлению на основе наименования Бога Саваофом (евр. воинства). Наш автор изучал эти вопросы, но в сочинении только кратко указывает, что в виду колебания данных у ученых богословов запада касательно личности Ангела Божия, при отнесении древними церковными писателями подобных ангелофаний к числу Богоявлений (Логофаний), равно на основании некоторых соображений из контекста подлежащих мест он вводит в свое поле зрения и такие спорные тексты, как (Быт.32:2–3).

Метод своей работы автор определяет, как строго-лингвистический, почему его сочинение имеет вид грамматико-стилистического подстрочника к масоретскому тексту (западные *preparationes*), а отнюдь не комментария, для составления которого в виду разнообразия и подавляющей численности подлежащей экзегетической литературы требовалось

–467–

бы значительно больше времени. Места священного текста приводятся г. Соколовым в порядке глав и стихов Библейского подлинника, причем руководственный характер имеет для нашего автора сочинение профессора Мищенко: «Речи Апостола Петра в книге Деяний Апостольских», где также речи Апостола извлечены в порядке глав и стихов из общего текста, вне какой-либо систематизации.

Как годовой кандидатский труд, рецензируемое сочинение более чем достаточно и бесспорно свидетельствует что автор заботливо изучал еврейский язык Библии: им серьезно штудированы грамматико-лексикальные пособия и книги по стилистика, но если в настоящем труде он стремился

использовать священный текст в задаче наилучшего изучения священного языка, лешон кодеш, как говаривали в позднейшую эпоху, то в дальнейшем можно посоветовать ему обратный прием: наилучшее использование знаний по еврейскому языку для богословского освещения Библейских текстов. Не надо забывать, что обильные примеры из Библейского языка приводятся в каждом еврейском синтаксисе, и стилистике, но все это не делает их работами теологическими, что или знание еврейского языка – *ancilla theologiae* или же один из малозначительных кирпичей в сложной конструкции семитистической науки. Наилучшие ожидания в этом направлении могут быть возлагаемы на г. Соколова, как работника толкового и трудолюбивого, хотя он приступил к изучению торы далеко не в том возрасте, о каком говорит Талмуд устами Иегуды бен Tema: Пятилетнему пора изучать Писание (Пирке Авот 5:21), и, конечно, не с той настойчивостью, по которой отвлекающийся видом дерева, растущего при его пути, уже наносит вред Божественному учению (Пирке Авот 3:7)

Итак, в сочинении г. Соколова мы имеем толкование вербального смысла разрывного еврейского текста Библии.

Для читателя было бы, кажется, желательным, чтобы каждый священный фрагмент предварялся вступительным замечанием и сопровождался небольшим экзегетическим *exposé*. Иначе эту работу приходится делать самому. Рецензент не догадывается, для чего в стилистических толкованиях всегда приводится греческое начертание терминов,

—468—

даже таких общеупотребительных слов, как метафора, метонимия, синекдоха, гипербола и т.п., равно попытки толкования риторических выражений излишни. Напрасно впадает наш автор и в такой разбор отдельных слов, какой для экзегета и гебраиста бесполезен, и отсылает к начальным данным (стихиям) этимологии. Свое основное, судя по цитации, пособие, грамматику Гезениуса наш автор хорошо использовал, только странно, что он отождествляет позднего редактора Кауча с первоначальным писателем учебника, почему говорит о Гезениусе, согласующемся с Драйером. Епэкзегетические

замечания из новейшего труда Эрлиха: *Randglossen zur hebräischen Bibel* хорошо изучены и критически изложены, напр. на 36 стр. по поводу Вавилонского столпотворения и смешения языков или на 89 стр. по поводу речения «живое время», «ет хайа». Типичный и едва ли не законодательный для иудейского мира комментарий Раши также составлял предмет занятий г. Соколова, умело применяющего данные еврейского комментария к своей задаче – разбору текста. По местам говорится и об экстраординарной пунктуации, о виде букв, об исправлениях книжников (тиккуне соферим), о масоретских глоссах.

Из частных погрешностей в рецензируемой работе можно указать на странность ссылки на Гейгера по поводу общеизвестной вокализации тетраграммы (1 стр.). Выписки из Авот рабби Навана приведены без перевода, лучше уже тогда было прямо брать русский текст у Переферковича, добавляя еврейские выражения подлинника Авот (так об именах Божиих (2 стр.), о синонимах слова нахаш – змея (9 стр.). По местам желание толковать слова ведет к измышлению корней, напр., бегема – крупный скот от корня багам – быть крупным, толстым (багем?), равно и при наличии корней нельзя игнорировать факта жизни слов, что уклоняет деривацию от собственного примитивного значения. Текстуально-критическое (*zur Quellenscheidung*) значение речений яляд и голид (мнение Кёнига и Гизебрехта о замене одного другим) недостаточно выяснено, равно по местам нет сводки изысканий разных авторов, наприм., это относимо к написанному об имени Авраам (68 стр.). Этимологические схемы имен и речений затеяют у автора возможный в стилистических отделах психологический

—469—

анализ понятий, наприм., по поводу слова тешука, определяющего влечение женщины к мужчине (14 стр.). Археологически ценный материал в изысканиях нашего автора встречается редко, наприм., при речи о возможном значении обрезания, по поводу ночного события при путешествии Моисея в Египет, когда Сепфора обрезала своего сына. По местам, требовалось бы взвешивать слова и данные пособий, таково

наприм., отнесение гиптаэльного причастия митгаллех к слову коль-звук у Абен-Езра или рассуждения Дитриха о различии дам и дадим – sanguis и cruor.

В конце введения г. Соколов не решается отнести к себе слова Азот рабби Нафана, что у изучающего тору в молодости Писание исходить из уст истолкованными, рецензент в праве удостоверить, что отчасти это у писавшего совершилось, а потому его сочинение вполне заслуживает кандидатской степени си похвалою».

б) Экстраординарного профессора *Д.И. Введенского*:

«Студент Соколов в своем сочинении поставил себе определенную задачу: дать истолкование вербального смысла еврейского текста Библии, точнее, тех мест из книги Бытия и Исход, где говорится о ветхозаветных Богоявлениях. Такая задача определила и план его работы: он выбирал из кн. Бытия и Исход все места, в которых упоминается о Богоявлениях. При таком плане работы наш автор остался строгим лингвистом, не давшим обобщающего библейско-богословского вывода своей работы.

Сосредоточив свое внимание на анализе еврейского текста, автор заявил себя в этой области зрелым лингвистом и незаурядным знатоком еврейского текста, решившимся даже на самостоятельные экскурсии по части изыскания корней евр. слов.

Сделанный г. Соколовым подбор пособий свидетельствует о внимательном отношении его к источникам. Он привлек все лучшее из огромной западной и русской литературы, справками из которой и поверял свои суждения и предположения.

Правда, в некоторых случаях он пользовался уже устаревшими изданиями. Так, например, евр. Словарь Gesenius'a 11-е издание 1890 г. он мог бы заменить новым

—470—

15-м изданием 1910 г. Рецензент не может не пожалеть также о том, что г. Соколов не обратил надлежащего внимания на ценные для него замечания древних авторитетных экзегетов, каков, напр., блаж. Иероним. Но об этих недочетах в работе г. Соколова мы говорим не в целях принижения достоинства ее, а

в видах указания на желательное восполнение его труда при переработке его для получения следующей ученой степени.

В этих же видах мы останавливаем внимание г. Соколова и на содержание его сочинения. Автор был прав, взяв для своей годичной работы один лишь текст отдельных мест книги Бытия и Исход. Большого он не мог сделать в течении года. Но при восполнении своего труда г. Соколов обязан будет сообщить душу своим детальным выкладкам и сделать общий богословский вывод из изысканий в области еврейского языка. Но оговариваемся, что это – задача его будущей работы, в отношении к которой настоящий труд является ценным фундаментом.

Высказывая пожелания относительно восполнения работы г. Соколова, мы считаем ее в настоящем виде с избытком удовлетворяющей тем требованиям, которые могут быть предъявлены к хорошей кандидатской работе».

44) О сочинении студента *Струменского Михаила* на тему: «Книжные и литературные интересы в Троице-Сергиевой Лавре с древнейших времен до XVII века.

а) Экстраординарного профессора *Н.Л. Туницкого*:

«Небольшое по объему, но весьма содержательное, сочинение г. Струменского разделяется на две части, из которых первая озаглавляется: «Книжные интересы в Троицком монастыре» (1–178 стрр.), а вторая: «Литературные интересы в Троице-Сергиевой Лавре» (179–283). В первой части три главы. 1-я из них (1–53) посвящена общему обзору рукописей XIV-XVI вв., входивших в состав обширного лаврского собрания, а в настоящее время разделенных преимущественно между библиотеками лавры и Московской академии. Всего автором принято в расчет 709 номеров. Все эти рукописи старательно распределены

–471–

по времени написания – по векам, расклассифицированы по содержанию и, на основании многочисленных приписок, имеющих на них и собранных автором, нашли себе, под его пером, освещение со стороны исторических и бытовых условий своего появления. Рассмотрение приписок, в связи с другими

данными, дало возможность автору весьма успешно охарактеризовать обстоятельства древнего книгописания и вообще книжного дела в Троицкой лавре за рассматриваемый период. 2-я глава имеет своим предметом «южнославянское литературное движение и влияние его на русскую письменность в XIV-XV вв. по рукописям Троице-Сергиевой Лавры» (54–137). В этой главе, на основании анализа литературных и исторических данных прослеживается та волна южнославянского книжного влияния, которая двигалась из Болгарии, Сербии и Афона в Россию и которая дает себя знать в целой серии лаврских рукописей. Автору удалось здесь с весьма значительным успехом установить и рассмотреть сношения с Востоком, в частности – с Афоном и Константинополем, русских книжников, трудившихся в лавре или вообще имевших к ней отношение. Кроме того, здесь же дается палеографическое и отчасти литературное описание около двадцати лаврских и академических рукописей южнославянского происхождения или отражающих на себе южнославянское влияние. Нельзя сказать, чтобы это описание исчерпывало весь заключающийся в них материал, но собранные автором данные письма и языка, безусловно, значительно увеличивают сумму фактов южнославянского влияния на русскую письменность, какими в настоящее время обладает наука. В описании рукописей г. Струменского мы находим и ценные поправки к датировке некоторых ркпп., принятой в существующих печатных описаниях их (напр., ркп. Тр. Лавры № 108), и восполнение опущенных в описаниях статей, и целый ряд дельных замечаний о литературных свойствах различных переводных памятников. 3-я глава (139–178) представляет историю книжной деятельности в лавре и постепенного накопления в ней книжных богатств, начиная со времени преп. Сергия и по XVI век включительно. Здесь перед нами проходят со своими трудами книжные деятели лавры – Исаак

–472–

Молчальник, Афанасий Высоцкий, Епифаний Премудрый, Евсевий – Ефрем, Пахомий Серб и др. 4-я глава, составляющая

вторую часть сочинения (стр. 179–283), посвящена характеристике литературных трудов трех писателей, деятельность которых была тесно связана с лаврой: Епифания, Пахомия Серба и Максима Грека. В качестве приложений даны: 1) копия с описи ркпп. Троицко-Сергиевской Лавры 1642 г. (1–75 стр.), 2) перечень писцов рукописей лаврского книгохранилища XIV-XVI вв., причем имена их расположены по векам и в алфавитном порядке, с точным указанием написанных ими ркпп. (83–84 стр.), 3) 31 фотографический снимок с рукописей, рассмотренных автором в сочинении (85–102 стр.).

Уж из представленной передачи содержания видно, насколько серьезные вопросы послужили предметом сочинения автора и с какой тщательностью, добросовестностью и разумной планомерностью они изучены им. Троицкая лавра была одним из самых видных центров книжного просвещения в XIV-XVI вв. в России, и выяснить историю книжных и литературных интересов, развивавшихся в лавре, это значит внести в изучение древнерусской литературы весьма ценную и интересную страницу. Эту услугу оказал науке г. Струменский. Разумеется, в течение одного года его исследование не могло достигнуть ни идеальной полноты, ни высшей степени совершенства, потому что ему нужно было пройти через сложную предварительную переработку источников и попутно коснуться очень многих вопросов, из которых, например, один вопрос о литературных трудах Максима Грека мог бы составить предмет целой монографии. Но то, что сделано, представляет собою и основательный фундамент для построения исследования на взятую тему, и значительную часть самой постройки. Для своей темы автор собрал обильный материал, извлеченный им главным образом из неизданных источников и отчасти из источников изданных. Он много потрудился над пересмотром и изучением большого количества лаврских, академических и некоторых московских рукописей за интересующий его период, не остановившись перед затратой времени, труда и даже материальных средств (на приготовление снимков с руко-

—473—

писей). В особенную заслугу автору надо поставить то, что он извлек целую массу приписок из рукописей и, путем мозаического соединения их, скрепленного данными из других областей, представил если и не целостную картину развития книжного дела в Троицкой лавре, то во всяком случае документально наметил направление, объем и характер книжного движения, вскрыл более тонкие нити, связывавшие в XIV-XVI вв. Троицкую лавру с Афоном и южнославянскими странами; определил объем литературной и переводческой деятельности некоторых писателей этого времени и описал целый ряд рукописей. Следует отметить остроумные соображения его о писателях – Афанасии, Епифании Премудром, Евсевии – Ефреме. Таким обр., и вложенный в сочинение труд, и правильные приемы исследования, и серьезные способы обращения с источниками, и, наконец основные, результаты, добытые им, делают сочинение г. Струменского весьма хорошим, значительно возвышающим над общим уровнем кандидатских работ, и внушают рецензенту пожелание видеть это сочинение в печати в более разработанном и расширенном виде.

Главным недостатком сочинения мы признаем малую разработанность четвертой главы, посвященной литературным трудам Епифания, Пахомия и Максима Грека. Разумеется, автор хорошо сделал, что, говоря об этих писателях, предпочел сузить свои рамки, чем сильно расширять их в ущерб единству основной идеи сочинения. Но все же ему следовало бы тщательнее изучить литературную деятельность Максима Грека, еще мало исследованную, и заняться разысканием его творений, еще неизданных. Далее, нельзя не упрекнуть автора за проявляемое им в некоторых случаях излишнее доверие к ученым мнениям и отступление от своих обычно образцовых критических приемов. На стр. 101 он приводит и, по-видимому, принимает мнение, будто м. Киприану принадлежит перевод сочинений, известных с именем Дионисия Ареопагита, отличный от перевода, сделанного Исаией Сербянином. Это предположение требует проверки. В другом месте автор приводит ученое наблюдение, по которому переводы целого

ряда памятников – Вопросов и ответов Афанасия к князю Антиоху, жития Варлаама и

–474–

Иоасафа, Синайского патерика и др. – в XIV-XV вв. появились в новых редакциях. Но как понимать в этом случае «редакцию» перевода? Мы думаем, что указанные сочинения, переведенные в древнейшую эпоху, в XIV-XV вв. снова не переводились. В некоторых случаях автор остановился в своих разысканиях на полпути и не углубил их до надлежащей степени. На стр. 123 у него отмечены в лаврск. сборн. № 268 три статьи о Фаворском указанные в печатном описании) и при этом «три последние статьи появились где-нибудь на юге». Но можно было бы найти основания для более обстоятельного приурочения этих статей к определенной стране. На стррр. 80–81 автор упоминает о писателе Иакове, а на стррр. 144–151 сообщает ценные новые сведения об Афанасии. Положительно советуем автору собрать все древнерусские произведения с этими именами и подвергнуть их рассмотрению. Такой экскурс может быть весьма плодотворным. На стр. 51 отмечается тайнопись, которую следовало бы постараться прочесть. Некоторые положения автора, имеющие очень условный характер, представлены в сочинении с слишком ослабленной степенью условности. Так, из того, что известные рукописи были в лавре во время преп. Сергия или после него, автор как будто с уверенностью заключает, что они были и написаны в лавре. Но они могли быть написаны в других местах и потом быть перенесены в обитель преп. Сергия. Кажется, было бы весьма уместно обратить внимание на то, нет ли в интересующих исследователя рукописях диалектических примет, которыми бы определялось хоть предположительно место их происхождения. На стр. 152–3 автор говорит, что сборник житий Лаврск. б. № 34 (2030) переписан рукою Епифания, и в доказательство, кроме открытой им приписки в этой ркп., ссылается на сходство почерка ее с почерком Епифания. Для большей доказательности следовало дать снимок к этой рукописи, к чему автор прибегает в менее нужных случаях. Хорошо было бы иллюстрировать снимком и ту приписку в лаврском Стихираре

№ 22 (1999), на основании которой автору удалось исправить предложенную в «Описании» ошибочную дату рукописи (стр. 151–152). Для обозначения

–475–

рукописей следует ставить номера их библиотечные, а не номера «Описания», как у автора, или же и те, и другие вместе.

Сделанные нами указания могут пригодиться автору, если он пожелает и будет иметь возможность продолжать свой талантливый и полезный труд.

Сочинение г. Струменского дает ему полное право не только на получение степени кандидата богословия, но и на особое внимание со стороны Совета Академии».

б) И.д. доцента священника И.М. Смирнова:

«Сочинение г. Струменского. – «Книжные и литературные интересы в Троице-Сергиевой Лавре с древнейших времен до XVII столетия» – принадлежит к числу таких работ, за которые в качестве курсовых довольно неохотно берутся гг. студенты. Весьма малую привлекательность занятиям в области книжных изысканий сообщает необходимость пользоваться не только сырым, но существующим лишь в рукописном виде материалом. Я не говорю уже о том, что для людей спекулятивной складки мышления самая возможность работы в пределах узко книжной специальности представляется малообъяснимой, безыдейной, мертвой. Нужно обладать и исключительною любовью к делу и самой рукописной книге, и незаурядным терпением, чтобы сознательно и смело идти туда, где часто напряженные труды вознаграждаются весьма плачевными результатами, во всяком случае далеко не соответствующими потраченным на них усилиям (рискуя при всем этом – в условиях занятий при нашей Академической, а также и Лаврской библиотек – собственным здоровьем). Оба эти качества в достаточной мере обнаружили г. Струменский в своей обширной (71 л. сочинения + 21 л. приложения) работе, для выполнения которой ему пришлось просмотреть всю Лаврскую библиотеку за двухвековой (XV и XVI вв.) период ее существования. Автор поставил себе задачей проследить историю книжных и литературных интересов в Троице-

Сергиевой Лавре – с момента их возникновения и вплоть до XVII века. Научно обосновать первую часть работы, выясняющую книжно-литературные связи славянского юга с Лаврою, можно было главным образом только на основании рукописных источников; между прочим – тех при-

–476–

писок, записей, заметок, которые занесены были современниками в рукописи, но которые не были использованы еще в качестве исторического материала. И поставленную задачу можно считать выполненною автором с явно заметным успехом. Наблюдения г. Струменского в области литературных сношений северной Руси с югом славянства, добытые путем кропотливых книжных изысканий, настолько ценны, что без сомнения заставят к ним прислушаться. Правда, вторая часть его работы, посвященная литературной деятельности Епифания, Пахомия Сербя и Максима Грека, представлена слабее, но ее слабость лишь условная: – достоинство второй части понижается только с точки зрения новизны материала, ибо здесь автор оперирует с известными уже данными.

Составленная по стройному плану, написанная хорошим языком, настоящая работа г. Струменского при своих бесспорных научных достоинствах не только дает право ее автору на искомую степень, но и заслуживает всякого поощрения».

45) О сочинении студента *Тихомирова Константина* на тему: «Руководство к духовной жизни препп. Варсануфия и Иоанна», как источник для науки Пастырского Богословия».

а) И.д. доцента *В.П. Виноградова*:

«Сочинение г. Тихомирова представляет из себя изложение воззрений «Руководства» на законы духовной жизни – с одной стороны и пастырского душепопечения – с другой. В первом отношении автор достаточно обстоятелен и дает довольно полную систему аскетических воззрений «Руководства». Правда, при построении этой системы он всецело следует плану, данному в исследовании проф. С.М. Зорина «Аскетизм по православно-христианскому учению», но в пределах этого плана автор довольно удовлетворительно использовал свой

источник. Во втором отношении автор, не имея подобной же руководящей в методологическом смысле книги, оказывается в затруднении использовать свой источник с должной полнотой и научной систематичностью. Г. Тихомиров не сумел вполне оценить, с точки зрения своей темы, наиболее важные

—477—

места своего источника, а то, что удалось ему подметить, не сумел систематизировать.

Но более всего жаль, что автор понял свою тему односторонне. Ему нужно было не только изложить те воззрения на пастырство, которые прямо высказываются в «Руководстве», но, что особенно интересно и ценно для пасторолога, выяснить: как и какие задачи и законы пастырского душепопечения вытекают из тех законов духовной жизни, которые обстоятельно раскрываются в «Руководстве». Этой последней стороны дела автор, к сожалению, вовсе не касается.

Для степени кандидата богословия сочинение удовлетворительно».

б) Экстраординарного профессора *И.В. Попова*:

«По смыслу темы автор поименованной работы должен был указать, какую пользу для своего служения может извлечь пастырь церкви из наставлений препп. Варсануфия и Иоанна. Выяснению этого вопроса естественно было предпослать общие соображения о значении аскетических творений для науки, которая имеет своим предметом пастырское служение. В своем предисловии автор и делает несколько замечаний по этому поводу: пастырь прежде всего должен сделать себя самого достойным сосудом благодати, очистить свою душу от греха и создать в себе христианское настроение; тогда только опыт собственной нравственной борьбы может дать ему достаточное понимание чужих нравственных потребностей и подсказать наиболее целесообразные средства для их удовлетворения. Но где же естественнее всего искать пастырю руководства для собственного очищения, как не в творениях христианских подвижников, поставивших его задачей своей жизни? В главной части своего сочинения г. Тихомиров излагает учение препп. Варсануфия и Иоанна о борьбе с греховными страстями, о

свободе воли и о благодати, о грехе и его сущности, о главных греховных страстях, о воспитании в себе положительного христианского настроения, о вере, любви, покаянии, самоотречении и смирении и, наконец, в заключение излагает их взгляд на пастыря и задачу его служения. Из этого краткого обозрения содержания работы

—478—

г. Тихомирова не трудно видеть ее недостатки. Сюда относится прежде всего схематичность и отвлеченность того материала, который извлекается автором из его источника. Это — не практические сведения, которыми пастырь мог бы воспользоваться при известных обстоятельствах своей деятельности, а скорее догматическое учение о греховности человека и о возрождении, которое в той же форме можно найти в сочинениях и всякого другого подвижника той же эпохи, и даже в творениях церковных писателей, не относящихся к кругу аскетов. Между тем по признанию самого автора Руководство старцев имеет целью дать практические указания, пригодные в определенных случаях и имеющие в виду определенные положения и обстановку. Вот эти-то указания и должны главным образом интересовать пастыря. Во-вторых, автор совершенно не принимает в соображение различие условий, в которых находится, с одной стороны, подвижник-аскет, с другой — подвижник-пастырь. Пусть цель стремлений того и другого будет одна и та же — достижение христианского совершенства, но средства, при помощи которых эта цель может быть достигнута тем и другим, не всегда тождественны. Аскет осуществляет свою цель путем удаления от мира, уединения, самозаклученности, пастырь — путем пребывания в мире, неустанной общественной деятельности, постоянного выявления своего внутреннего христианского настроения в словах и делах. Поэтому руководство для аскета и руководство для пастыря могут совпадать лишь отчасти, представляя собою как бы два пересекающихся круга. Отсюда автору следовало выделить из рассматриваемых им аскетических творений лишь то, что может иметь прямое и непосредственное приложение к пастырскому служению. Кроме этих общих недостатков необходимо отметить

несколько частных ошибок. Автор рисует идеал общественной морали слишком односторонне, когда утверждает, что она вовсе не считается с внутренним настроением человека, а имеет в виду исключительно деяние, оцениваемое при том же только с точки зрения пользы для общества (стр. 44–45). Излагая учение старцев о гордости, автор рисует нам образ реформатора, для которого благо общества дорого лишь поскольку

–479–

оно соответствует его идеалам и достигается его усилиями (стр. 69–70). Это – несомненная модернизация памятника, так как гордость в такой, столь знакомой нам, форме, не была известна древности.

Не смотря на эти недостатки сочинение г. Тихомирова имеет известную ценность. Автор хорошо ознакомился с важнейшими сочинениями по пастырскому богословию и достаточно изучил свой источник. В виду этого нахожу возможным присудить ему степень кандидата богословия».

46) О сочинении студента *Тихомирова Александра* на тему: «Секуляризация церковных имуществ в России».

а) Ординарного профессора *М.М. Богословского*:

«Нельзя сказать, чтобы автор определял свою задачу особенно вразумительно. Рассуждая на стр. 3–4 об акте секуляризации и ставя вопрос о причинах его, он между прочими пишет: «для уяснения причин такого разрешения вопроса причин секуляризации необходимо возвратиться назад, ко времени зарождения и развития этого вопроса». Читатель может выразить недоумение, что же такое обозначает этот «вопрос причин секуляризации», ко времени зарождения которого надо возвращаться для его уяснения. Не содействуют ясности дела и те объяснения, которые автор дает своему методу. Он намеревается разрешать вопрос о причинах секуляризации «путем исторического метода, путем постепенного анализа исторических явлений, результатов (?) и следствий (?)», причем оговаривается далее в том смысле, что «требуется осторожное отделение фактов, имеющих отношение к нашему вопросу от фактов общеисторических». Признаемся, что нам остается вполне неясным, о каких результатах и

следствиях и в особенности о каких «общеисторических фактах» ведет автор речь.

Вопрос о секуляризации церковных имений в России не нов в нашей исторической литературе. Он имел уже своих и притом очень почтенных исследователей. Нам кажется, однако, вполне законной попытка пересмотра этого вопроса при помощи новейшей литературы по истории землевладения и социального строя в древней Руси, после

—480—

трудов Рождественского, Рожкова, Павлова – Сильванского и др. Такой пересмотр и предпринял по-видимому, наш автор. К сожалению приемы его нельзя признать удачными. В работе над новейшей литературой он не проявляет ни малейшей самостоятельности, никакого критического отношения к встретившимся в ней мнениям. Вслед за Рожковым он повторяет его рискованнейшее положение о том, что рост церковной земельной собственности и ее падение – результаты одной и той же причины – поместного землевладения. «Своим чрезвычайным ростом в XVI в. », пишет автор, «церковный земельный институт (?) обязан хозяйственным интересам страны, развития поместного землевладения и мобилизации земельной собственности; а его падение также всецело обуславливается теми же хозяйственными интересами страны, развитием поместного землевладения, мобилизацией земельной собственности в связи с экономическим кризисом страны и переходом от натурального хозяйства к денежному» (10). Целые главы: III, IV о запустении центра благодаря хищническому хозяйству в поместьях и о запустении монастырских земель благодаря экстенсивному хозяйству и V – переход от натурального хозяйства к денежному и его последствия – представляют собою пересказ книги Рожкова «Сельское хозяйство Московской Руси» с прибавлением некоторых страниц из книги Рождественского. К чему понадобилось такое пересказывание известных вещей, если только не к увеличению объема сочинения, не понимаем. Взгляды Рожкова на значение поместной системы в истории хозяйства страны нашли себе отпор в разборе его сочинения

В.Ф. Ключевским, в рецензии, напечатанной в отчетах о присуждении уваровских наград. Было бы много полезнее для автора вместо обширных выписок из курса Ключевского познакомиться с этой его статьей. Выписывание текстов из вторых рук (напр., 125–127 духовное завещание Д.Г. Плещеева из книги Рождественского «Служилое землевладение») мы считаем совершенно излишним приемом для того же искусственного вздувания объема работы и, как таковой, осуждаем. Главы VI и VII написаны с большою развязностью тона, но с недостаточным знанием русского синтаксиса и правил о зна-

–481–

ках препинания (174:191). Они обе отличаются многопредметностью, но в то же время изложение ведется весьма поверхностно. Укажем хотя бы на характеристику нравов монастырей. Автор полагает, кажется, что вместо доказательств достаточно патетических восклицаний и ссылки на тот или другой случайно подвернувшейся под руку текст. Строго говоря, к делу он переходит только в двух последних главах.

Есть в работе положения, мало доказанные и рискованные, не свидетельствующие о большой продуманности. Слова, сказанные кн. Владимиру св. епископами: «князь, ты поставлен в защиту добрых и на казнь злым», вовсе не показывают, как это утверждает автор, стремления церкви, к единовластию и самодержавию (173). Епископы указывали князю этими словами на обязанности государя, как они их понимали. Слишком бездоказательно высказано автором, напр., и такое положение, что в XVI в. духовенство попыталось захватить в свои руки самодержавную власть и это как будто удалось (192). В сочинении встречаются места, свидетельствующие о небрежности работы: (6) «царь Иоанн III», повторение одних и тех же цитат на стр. 134–135 и на 155. О такой же небрежности свидетельствует и слог, погрешности которого можно было бы исправить при хотя бы беглом вторичном просмотре написанной работы. Вот примеры: (110) «использовали с надлежащей для себя пользой», (111) «монастыри... были для него (служилого класса) и ссудной кассой и банкиром и богомольцем», (172)

«кроме духовного единства, кроме престижа *того князя*, где находится митрополит», (172) «а церковь (имения), разбросанная повсюду со своими имениями, слободами, селами и деревнями, объединенная митрополитом, тянула к великому князю» и т.д.

Все же в виду обнаруженной автором большой начитанности в литературе предмета я, несмотря на указанные недостатки сочинения, считаю его заслуживающим искомой степени».

б) И.д. доцента А.М. Туберовского:

«Кроме перечисления источников и пособий, оглавления и четырех приложений (XXI), работа г. Тихомирова заключа—482—

ет в себе девять глав исследования (1–277 стр.). Написанная на одну из самых живых тем русской истории, она, казалось бы, требовала к себе и особого отношения со стороны автора, – отношения, состоящего не в преследовании лишь исторической точности, но и – всестороннем идеологическом освещении процесса. Между теми, эта сторона автором и упущена из внимания, по крайней мере, в отношении пострадавшей при секуляризации церкви. Да и в отношении к противной стороне автор не бросает широкого философского взгляда, не подмечает ничего, кроме борьбы экономических интересов, не улавливает здесь никакого симптома более грозной борьбы государства с церковью вообще. Избегая говорить о личностях, автор ни одним словом не обмолвился о такой даже крупной фигуре эпохи, как Арсений Мациевич...

Из мелких недочетов работы нужно отметить: путаницу в пагинации, цитации, небрежную переписку, своеобразную орфографию, пропуски, недописки, наконец, такие курьезы, как «stipendiū» (по-латыни написанное слово с русским окончанием – 80 стр.).

Впрочем, работа составлена обстоятельно и серьезно. Автором использовано много материала: по каждому пункту приводятся фактические данные. Написана ясным, живым языком. Производит впечатление целостного трактата, одна часть которого вызывает другую. При чтении так и чувствуется

вся историческая неизбежность (рано или поздно, но непременно) секуляризационного акта, что, по-видимому, и хотел главным образом сказать автор. Однако, им отмечается и другая сторона этого акта – несоответствие результатов с предположениями и неискренность.

Указанные достоинства вполне достаточны, по мнению рецензента, для присуждения г. Тихомирову степени кандидата богословия».

47) О сочинении студента *Устинова Павла* на тему: «Нравственные воззрения Мартина Лютера».

а) Экстраординарного профессора *А.П. Орлова*:

«Предлагая поименованную тему г. Устинову в качестве темы для его кандидатской работы, рецензент ставил ему
–483–

задачу, вполне осуществимую в течение одного учебного года. Имелось в виду, что автор, отправляясь в своей работе от находящихся в его распоряжении специальных исследований о богословии Лютера и об его нравственных воззрениях в частности, и изучив, по мере своих сил, наиболее существенные для его темы страницы сочинений самого Лютера, представить более или менее полную систему нравственных воззрений немецкого реформатора, а ознакомившись с основными течениями религиозно-культурной жизни в Германии в реформационную эпоху, выяснить взаимоотношение в этике Лютера средневековых католических мистических и гуманистических элементов. В пределах этой задачи автор выполнил свою работу с достаточным успехом. Обрисовав в 1-й главе (18–76 стр.) своего сочинения, под какими историческими влияниями складывалась богословско-реформационная мысль Лютера, г. Устинов во 2-й главе (77–213 стр.) своей работы подробно характеризует как внутреннюю – богословскую сторону нравственного идеала Лютера, раскрывая учение реформатора о вере, как активном и пассивном начале духовной жизни христианина, об отношении к закону и добрым делам, так и учение Лютера об основных внешних формах нравственно-общественной жизни человека (церковное общество, семья, государство), а в 3-й главе своего сочинения г.

Устинов дает оценку нравственных воззрений Лютера с исторической, психологической и богословской точек зрения. Мысль автора – ясная и отчетливая, местами обнаруживающая незаурядную способность автора к тонкому богословскому анализу. Изложение – сжатое и в общем вполне литературное.

Главнейшим недостатком работы г. Устинова является крайняя искусственность и шаткость его исторических построений. Автор, не удовольствовавшись характеристикой и анализом нравственно-богословских воззрений Лютера в их т.с. статическом виде, или в их системе, захотел дать «всестороннее» (16, 33 стр.) их выяснение, в их историко-психологическом генезисе, в неразрывной связи с постепенным религиозно-моральным ростом личности самого реформатора. Для выполнения такой грандиозной задачи у г. Устинова, естественно, не оказалось соответствующ-

–484–

щих научных средств, и его опыт историко-психологического выяснения нравственных воззрений Лютера не только страдает формально-методологическими недостатками, но нередко прямо грешит против той «исторической правды» о Лютере, восстановить которую, в противовес преобладающему, по заявлению автора, в нашей богословской литературе односторонне-конфессиональному, освещению доктрины Лютера (2–6 стр.), ставит своею задачею автор (14 стр.). Чтобы с более или менее твердой уверенностью ставить и разрешать такого рода проблему, от автора требовалось по возможности близкое и непосредственное знакомство, по крайней мере, с главнейшими произведениями Лютера, и при том в их хронологической последовательности, равно как – и с наиболее крупными исследованиями из необъятной литературы, посвященной жизни и доктрине немецкого реформатора. Между тем осведомленность г. Устинова как в сочинениях Лютера, так и в научной литературе о нем, – очень незначительна. Приводимый автором текстуальные из сочинений Лютера подтверждения своих тезисов относительно того или другого момента религиозно-морального развития Лютера в громадном большинстве случаев не добыты автором путем

непосредственного знакомства с произведениями немецкого реформатора, а представляют собою ряд отрывочных выдержек, заимствованных автором из имевшихся в его руках пособий; отсюда, объективно-фактическая почва для исторических построений г. Устинова оказывается очень шаткой, находится в прямой зависимости от более или менее случайного подбора выдержек и цитат в изученных им пособиях. Правда, прежде чем использовать ту или другую выдержку из Лютера, в качестве камешка для своей историко-мозаической работы, автор обыкновенно делает справку, к какому моменту духовной жизни Лютера следует приурочить известное его изречение, но и эти его справки, с формально-методологической точки зрения, – довольно примитивны. Автор далеко не всегда знает, в каком контексте известная выдержка из Лютера стоит в его сочинениях, но обыкновенно довольствуется, с одной стороны, справкой, в каком томе Эрлангенского издания сочинений Лютера находится то про-

–485–

изведение его, из которого она заимствована, а, с другой стороны, по указанию Маргаритова («Лютеранское учение в его историческом развитии при жизни М. Лютера. Кишинев. 1898 г.) устанавливает, к каким годам жизни Лютера относятся сочинения Лютера, помещенный в том или другом томе их Эрлангенского издания. В тех же нередких случаях, когда автор известного пособия цитирует Лютера не по Эрлангенскому изданию, и не приводит заглавий сочинений Лютера, г. Устинов, по собственному его заявлению (50–51 стр.), оказывается не в состоянии определить их место в богословской системе Лютера. Равным образом, не отличается широтою и осведомленность автора в научной литературе о Лютере и его доктрине. Кроме нескольких оригинальных и переводных исследований на русском языке, автор по преимуществу использовал книжку Luthard'a: *Die Ethik Luthers in ihren Grundzügen*. Lpz. 1867, и некоторые отделы из 1-го тома Denifle (*Luther und Luthertum*. Mainz. 1906) и Grisar'a (*Luther*. 2. B. Freiburg. i. B. 1911). Между прочим, г. Устинову, заимствовавшему у двух последних авторов материал для нравственно-отрицательной

характеристики Лютера и его учения, было бы полезно ознакомиться с протестантской оценкой научных приемов и аргументами новейших католических биографов Лютера, хотя бы по книге W. Walter'a: Für Luther wieder Rom. Handbuch d. Apologetik Luthers und d. Reformation den römischen Anklagen gegenüber. Halle. 1906.

Если формально-методологическая сторона работы г. Устинова не внушает доверия к его опыту историко-психологического выяснения нравственной доктрины Лютера, то внимательное рассмотрение самого содержания исторических построений г. Устинова вполне убеждает читателя, что с этими построениями автора не все обстоит благополучно.

Основная идея, какую проводит г. Устинов в своем сочинении, заключается в противопоставлении двух моментов или периодов как в личном религиозно-моральном развитии Лютера, так и в развитии его учения. Характеризуя нравственную жизнь Лютера за 1-й период его реформаторской деятельности, приблизительно до 1527–30 гг. (145 стр.), как «победу плоти над духом» (137 стр.), автор утверждает, что в указанные годы произошел «перелом в

–486–

личной жизни реформатора» (143 стр.), – следствием какового «перелома» явился новый период в его религиозно-моральном развитии, характеризуемый у г. Устинова, как «победа духа над плотью» (162 стр.). В тесной связи с этой духовной эволюцией Лютера стоит и видимая противоположность между религиозно-моральными воззрениями, высказываемыми им в 1-й и во 2-й периоды своей реформаторской деятельности, – и, прежде всего, противоположность между учением Лютера об оправдывающей вере за отмеченные периоды. Отличительной чертой доктрины Лютера за 1-й период является учение о вере, как «пассивном начале» (171 стр.) в религиозно-нравственной жизни христианина, – учение о вере, «не как нравственной силе, большей или меньшей энергии добра, но как глубоком и утешительном успокоении сердца христианина, основывающемся на его несомненной уверенности в своем

спасении во Христе» (96 стр.), тогда как отличительной чертой доктрины Лютера за 2-й период является учение о вере, как «активном принципе нравственной деятельности, – вере, связанной с любовью, несовместимой с грехом и проявляющейся в исполнении закона и дел» (170 стр.). Если «в 1-й период своей деятельности Лютер свел сущность оправдания к одной вере, и его заключительным словом было: «Нами ничего не нужно, как только слушать и верить в Иисуса Христа, устроителя нашего блаженства» (Erl. 7:238) ..., откуда у него вытекала ненужность закона и дел, и совместимость веры с греховной жизнью (153–4 стр.), – то «теперь (в 1527 г.) проводится мысль, что Евангелие – не благовестие о туне даруемом прощении грехов, но оно требует от человека некоторой активности... «вера не пассивное начало; она есть «живая сила, которая делает человека совершенно новым» (Erl. 13:267) (154–5). «Вместо прежнего принципа: «храбро греши», Лютер провозглашает теперь новый принцип: «храбро борись со грехом» (161 стр.). Если в 1-й период «Лютер говорил, что «не дела любви делают меня благочестивым, но только вера (13:190)», то «иначе рассуждает Лютер теперь». «Как не бывает огня без жару и дыма, – писал он в 1527–28 году – так и веры без любви (27:196)» (156–157 стр.). Если «в 1-й период своей деятельности Лютер подчер-

–487–

кивал необходимость закона и дел главным образом для старого (ветхого?) человека до-христианина (?) или нехристианина, а христианин провозглашался свободным от закона и дел», то «иначе рассуждает Лютер теперь. Раз он признал веру в христианине несовместимой с греховной жизнью, он принужден был ограничить и провозглашенную им христианскую свободу от закона и дел, он принужден был признать необходимость последних и для христианина. Действительно, в 1534 г. Лютер пишет: человек носит в себе известный дуализм (?): он является субъектом двух (?), – он новый человек и содержит в себе еще старого, но это две стороны одного и того же субъекта. Он новый человек по своей личности (?), как христианин, но «он носит старого Адама на

своей шее»; и вот, пока Христианин от него не освободится, он «будет искушаем различными грешными помыслами и согрешать» (2, 217. Comm. in ep. ad Galat. 3:16). Но как же освободиться? Христианин должен исполнять закон и дела. «Христианство не оставляет плоти свободу, – провозглашает теперь Лютер (а прежде «храбро греши»), это делают только фальшивые христиане» (15, 411 13. Цит. не верна). Истинный же христианин должен бороться с искушениями, должен «вытеснять из себя старого Адама», – на то и даны ему закон и дела. «Надо знать, – подчеркивает теперь Лютер, – что учение закона не должно быть совершенно уничтожено христианами, так как он и существует для христиан. Последние живут в плоти и крови, которая движется грешными желаниями и поэтому должны пребывать в ежедневном покаянии (активность!); но, чтобы достигнуть этого, они и нуждаются в проповеди закона» (13:118) (164–165 стр.)». Такие и подобные противопоставления между воззрениями Лютера в 1-й и 2-й периоды его реформаторской деятельности красною нитью проходят чрез все сочинение г. Устинова.

Несмотря на видимую стройность развиваемой г. Устиновым теории о 2-х противоположных периодах в развитии религиозно-моральной жизни и учения Лютера, ее нельзя признать удачной и убедительно-обоснованной. Прежде всего, утверждение автора о нравственном «переломе», пережитом Лютером в 1527–30 гг., является, по меньшей мере, ги-

–488–

потезой, нуждающейся в тщательной проверке. В подтверждение этого своего тезиса автор всецело опирается на Бэрда («Реформация 16 в.» Рус. пер. СПб. 1897), действительно, объявляющего эти годы, ознаменованные для Лютера особенно сильными муками религиозных сомнений («искушения дьявола»), «поворотным пунктом в жизни Лютера и вместе с тем в истории реформации» (164 стр.). Всматриваясь, однако, внимательнее в ход рассуждений Бэрда, нельзя не прийти к заключению, что и Бэрд не является надежной опорой для нашего автора. Называя «искушения» Лютера в 1527–30 гг. «поворотными пунктом в жизни» Лютера, английский историк

имеет в виду лишь один специальный пункт в религиозно-моральном мировоззрении Лютера, – мучительный для него вопрос об отношении разума к Откровению, «о несовместимости разума с ортодоксальной религией» (Бэрд, 163). «Лютер воспользовался оружием веры для умерщвления разума, чтобы как-нибудь не погубить веры. И кто может определить, как повлияло бы на реформацию и на последующую судьбу духовной жизни Европы, если бы Лютер встал во главе более прогрессивной, более свободной мысли?... Но Лютер признавал, до чего можно дойти при полной свободе действия, и испугался... Он всю свою мощь, всю силу своего авторитета употребил на подавление этой мысли» (Бэрд, 165). От этого, утверждаемого Бэрдом, «поворотного пункта» в жизни Лютера и вместе с тем в истории реформации» – далеко до утверждаемого г. Устиновым «перелома и в области религии и в сфере нравственной» (151 стр.) у Лютера, в смысле перехода его от «победы плоти над духом» к «победе духа над плотью». Такого перелома в религиозно-моральной жизни Лютера в 1527–30 гг. не знает ни один, ни протестантский, ни католический, биограф Лютера.

Что касается тех текстуальных доказательств, которыми г. Устинов старается установить глубокую противоположность между религиозно-моральными воззрениями Лютера в 1-й и во 2-й периоды его реформаторской деятельности, то их кажущаяся убедительность объясняется лишь искусственно-односторонним подбором и комментированием соответствующих выдержек из Лютера у г. Устинова, с

–489–

намеренным или ненамеренным замалчиванием тех утверждений Лютера, которые не согласуются с предзанятой теорией автора. Лучшим показателем искусственности теории автора является тот факт, что каждому его тезису можно, опираясь на сочинения Лютера, противопоставить соответствующий антитезис. Не входя в разбор аргументации автора во всем ее объеме, ограничусь несколькими примерами. Искусственным представляется, прежде всего, уже самое противоположение понятий о пассивной и активной вере, как

отличительных особенностях доктрины Лютера за 1-й и 2-й периоды ее исторического развития. Утверждая, что оправдывающая вера в 1-й период реформаторской деятельности Лютера мыслилась им, лишь как «убеждение ума» (169 стр.), как «прикосновение человека мыслью к идее (?) Христа» (97 стр.), вполне «совместимое с греховной жизнью» (154), – что лишь в 1527–30 гг. «в нее (веру) был внесен (Лютером) нравственный элемент» (159), г. Устинов, с одной стороны, встает в непримиримое противоречие хотя бы с такими словами Лютера из его «Предисловия к посл. ап. Павла к Римл.» (от 1522 г.): «вера есть божественное дело, которое изменяет и возрождает нас, умерщвляя в нас ветхого человека; она делает нас совершенно другими людьми по сердцу, уму, чувству и всем силам... Она – живая, деятельная, мощная сила» и т.д. (Erl. 63, 124 s.). С другой стороны, Лютер и во 2-й, по делению г. Устинова, период своей реформаторской деятельности ясно учил о совместимости веры с греховной жизнью, напр., в 1530 г.: «мы говорим так, что истинные святые должны быть великими грешниками... Сами по себе и по всем своим делам они не что иное, как грешники, и подлежат осуждению, но они сделались святыми через чужую святость, именно Иисуса Христа, Который подарил ее им и сделал ее их собственностью через веру» (Erl. 50, 248–49 ss.). Также иллюзорно утверждение г. Устинова, что Лютер в 1-й период своей реформаторской деятельности «хотя учил, что источником добрых дел является вера, но не доказывал необходимости последних», объявляя, что, «мы оправдываемся одной только верой, а не через веру, оживляемую любовью», тогда как во 2-й период «Лютер рассуждает иначе. «Как не бы-

–490–

вает огня без жару и дыма, – пишет он в 1527–8 г., – так и веры без любви» (156–7 стр.). С одной стороны, и в «1-й период» Лютер решительно учил о необходимости добрых дел, отвергая лишь те добрые дела, которые совершаются «вне веры», каковые дела он отвергал и в течение всей своей реформаторской деятельности. Уже в 1520 г. в «Проповеди о добрых делах» Лютер жаловался, что wenn ich den Glauben so

hoch anziehe, und solche unglaubliche Werke verwerfe, schuldigen sie mich, ich verbiete gute Werke; so doch ich gerne wollte gute Werke des Glaubens lehren» (Erl. 20:196).

Еще в 1522 г. Лютер учил, что «невозможно отделять дело от веры, как невозможно отделять горение и сверкание от огня» (Erl. 63:125). Что касается пресловутого выражения Лютера в письме к Меланхтону: «храбро греши», на которое так часто ссылается г. Устинов для иллюстрации нравственных воззрений Лютера в «1-й период» его реформаторской деятельности, то самые элементарные требования научной экзегетики не позволяют принимать этих слов Лютера в их прямом значении (ср. Walter. Op. cit. 569–573 ss.). Конечно, настаивая на необходимости добрых дел, как неменных спутников и плодов оправдывающей веры, Лютер «не доказывали их необходимости» сотериологической, как *causa justificationis*, но такой необходимости Лютер не признавал за ними и «во 2-й период», постоянно подчеркивая, что сотериологическое значение имеет лишь вера сама по себе, а не как *fides caritate formata*. Знаменитый комментарий Лютера на послание ап. Павла к Галатам, в котором так ярко выражено Лютером его учение об оправдывающей вере, в полемическом отношении к католическому понятию о *fides caritate formata*, написан Лютером уже во 2-й, по делению г. Устинова, период его реформаторской деятельности. Отмечу, наконец, искусственность утверждаемого автором противопоставления и между воззрениями Лютера до и после 1527–30 гг. на закон (Моисея) и его отношение к христианской свободе. Автор, как мы видели, утверждает, что насколько «в 1-м периоде» Лютер решительно отвергал значение Моисея и его закона для христиан, объявляя, что «Моисей должен считать свое произведение (так автор

–491–

переводит: *sein Werk üben*) вне Христа, потому что он ведь (=treibe) людей, которые не были христианами, или старых (?) людей» (164 стр.), настолько во «2-й период» своей реформаторской деятельности Лютер учит о необходимости для христианина, пока он живет «в плоти и крови», вести

неустанную борьбу с ветхим Адамом, под руководством закона. Но это подчеркиваемое г. Устиновым противоположение 2-х периодов в учении Лютера о законе и христианской свободе является опять-таки искусственным, поскольку, с одной стороны, и «во 2-м периоде» Лютер в высшей степени энергично высказывался против закона, рекомендуя христианину «гнать как можно дальше этого гугнивого и косноязычного Моисея с его законом» (Comm. in ep. ad Gal. 118–119 pp.), а с другой стороны, и в «1-м периоде» своей реформаторской деятельности Лютер учил, что внутренняя духовная свобода христианина не исключает для него, как «внешнего человека», обязанности повиноваться закону, поститься, бодрствовать, обуздывать свою плоть, поскольку христианин находит в своей плоти дух непокорности, стремления к мирскому и к удовлетворению похотей (О свободе христ. 1520 г. Erl. 27, 183 s.). Насколько искусственной является аргументация г. Устинова в пользу предзанятой им теории о двух противоположных периодах в нравственно-религиозном развитии Лютера, особенно ярко выступает в том, что автор иногда из произведений Лютера одного и того же времени заимствует выдержки для иллюстрации воззрений немецкого реформатора и за 1-й и за 2-й из установленных самим автором периодов его реформаторского учения. Так, напр., на стр. 156-й автор, в подтверждение своего взгляда, что Лютер в 1-й период не учил о необходимости добрых дел для христианина, приводит следующую выдержку из проповеди Лютера на 8-е воскресенье после Пятидесятницы: «не дела любви делают меня благочестивым, но только вера» (Erl. 13:190), а на стр. 165-й для иллюстрации, как «иначе рассуждает Лютер теперь» (т.е. во 2-й период) об отношении христианина к закону, приводит (уже выписанную нами выше) выдержку из «проповеди Лютера на 5-е воскресенье по Пятидесятнице» (Erl. 13:118), хотя и та, и другая проповеди, помещенные

–492–

в одном и том же томе Эрлангенского издания Лютера, относятся к одному и тому же времени (1527–28 гг.). – Основная ошибка г. Устинова заключается в том, что он, наблюдая видимо

противоречивые суждения Лютера по тем или другим богословским вопросам, поставил своей целью во что бы то ни стало выяснить их, как выражения исторической эволюции нравственно-богословских воззрений немецкого реформатора, тогда как эта видимая противоречивость (антиномичность) доктрины Лютера имеет свои корни в самых принципах догматики Лютера и составляет самую характерную черту его богословской системы.

Вызывают, далее, возражение и некоторые суждения автора относительно того историко-психологического процесса, каким Лютер пришел к своей реформационной доктрине. Оставляя в стороне выступающую в данном пункте формальную спутанность мысли автора, пытающегося точно разграничить исторические факторы происхождения доктрины Лютера от факторов психологических и причисляющего к первым – папский церковно-политический абсолютизм и католический номизм (24–43 стр.), а ко вторым – мистику и гуманизм (58–76), отмечу странное утверждение автора, будто, «учение Лютера вытекало прежде всего из политических мотивов, а не из глубины его религиозно-верующей души», – будто «борьба за независимость немецкого народа от римского ига в государственном и церковном отношениях, – вот 1-я идея, руководившая Лютером в деле реформации» (31 стр.). Но достаточно хотя поверхностного знакомства с т.н. до-реформационными сочинениями Лютера и его первыми выступлениями на реформаторском поприще, чтобы видеть всю несостоятельность этого утверждения автора. На стр. 228–229-й автор еще с большей решительностью повторяет это свое суждение. «Призывая других к вере в милосердие Христа, – пишет г. Устинов, – в Его любовь к грешному человеку, Лютер сам не испытал на себе всей силы и действенности этой проповедуемой им веры. «Учение о душеспасительной вере, – скажем словами Денифле, – легко пришло ему в голову, когда он в нем не нуждался, т.е. во время мира». Да, когда его внутренний мир заполняла одна идея – борьба за независимость своего народа от Римского ига, и Лютер

–493–

думал только о средствах и оружиях для этой борьбы, но «переживания» веры его не занимали. Здесь мы еще раз можем убедиться в верности высказанного нами положения, что учение Лютера создавалось, прежде всего, исторически, т.е. что оно вытекало из политических мотивов, а не из глубины его тревожной души». Так автор одним взмахом пера зачеркивает всю историю того духовного кризиса, какой сделал Лютера из ревностного католического монаха непримиримым борцом против католической церкви, – так просто и легко разрешает тот темный вопрос о психологических причинах отпадения Лютера от католицизма, который за последние годы служит предметом горячих пререканий между католическими и протестантскими историками реформации. Делаемая автором ссылка на слова Денифле, или, точнее, на слова Лютера, передаваемые у Денифле, – недоразумение, так как г. Устинов не точно перевел их и сделал из них неверный вывод. Лютер пишет: *Difficulus haec doctrina retinetur. Dum extra tentationem sumus, videtur esse facilis; sed cum tempus pacis abiit, et sumus positi in cogitationibus irae Dei, tum experimur, quanti negotii sit hoc firmiter credere.* (Op. exeg. 19:93). Денифле дает такой парафраз этих слов Лютера: *Die Lehre vom alleinseligmachenden Glauben ging ihm leicht ein, wenn er sie nicht brauchte, d. i. «zur Zeit des Friedens»; war aber diese zu Ende, begann die Versuchung, dann besass er nicht das «Erlebnis des Glaubens», sondern er brachte in Erfahrung, wie schwer es ist, fest zu glauben* (I, 3, 781 s). И слова Лютера, и парафраз их у Денифле, таким образом, выражают лишь ту общую мысль, что протестантское учение об оправдании одною верою более легко воспринимается или «веруется» душой человека (по Денифле – и самого Лютера) во время спокойствия совести, чем в мучительные минуты ее страха пред гневом Божиим, а г. Устинов, переведя слова Денифле *ging ihm leicht ein* словами: «легко пришло ему в голову», совершенно неверно вычитал в этих словах указание, как возникло учение об оправдании верою в душе Лютера, и усмотрел в них подтверждение своей теории, что оно было придумано Лютером, как удобное оружие в борьбе с Римом за политическое освобождение немецкого народа.

Наконец, следует сделать несколько замечаний относительно богословской оценки г. Устиновым нравственных воззрений Лютера. Эта оценка грешит крайне-преувеличенными обвинениями Лютера в уклоне к религии «человеко-божества». Отмечая, что Лютер, как моралист, является «представителем религиозного индивидуализма», сторонником «полной автономии человека в его духовно-нравственной жизни» (248 стр.), г. Устинов утверждает, что «этим самым ограничивалась абсолютность Божества и человек ставил себя на место Бога» (247 стр.). «Лютер провозгласил: – веруй в то, во что тебе хочется верить, а отсюда и – делай то, что тебе хочется делать («храбро греши»!)... Из жизни совершенно вытеснялось божественное начало» (248). «Словом, что мне кажется святым, то и свято- вот заключение, к какому пришел Лютер (индивидуалист) в области нравственности, утративши божественное начало и поставивши человека на место Бога» (252). «Лютер провозгласил, что благо личности заключается не в самоотречении, а во всестороннем ее развитии и в широком пользовании тем, что дает природа («храбро греши» – пользуйся всем!). И вот в результате и получилось, что внутренний метод – «обращение в себя и к себе» незаметно для Лютера перешел в ницшеанский девиз «следуй за собой»: поскольку «тайна» Иисуса не была понята, совесть человеческая возведена был в окончательно решающую силу, в высший нравственный авторитет» (244 стр.). Приведенные суждения г. Устинова красноречиво говорят сами за себя, и нет надобности выяснять их не приложимость к «историческому» Лютеру, с его бóльшим уклоном в морали к пиэтизму, чем антиномизму. Странно, что автор, во «вступлении» к своему сочинению сурово и даже несколько пристрастно обвиняющий Маргаритова, о. Малиновского и др. в игнорировании ими «исторической правды» в вопросе о богословии Лютера, сам в конце своего сочинения забыл об элементарных требованиях этой «исторической правды» и наговорил на Лютера много такого, что ему, конечно, и во сне не снилось.

Кандидатской степени автор заслуживает».

б) И.д. доцента *А.В. Ремезова*:

«Одним из наиболее ярких и решительных показателей несостоятельности лютеранского учения об оправдании

одною верою без дел считается его бесплодность в нравственном отношении. В полемике против него обязательно указывается тот будто бы психологически неизбежный факт, что с усвоением этого учения теряется всякое побуждение к нравственной деятельности, поскольку человек в таком случае наперед сознает себя уже спасенным и святым; с этой стороны даже принято говорить о развращающем его влиянии и объяснять им не только современный упадок нравственности в Германии, но даже и широкое распространение там социалистических чаяний. Однако такому воззрению противопоставляется другой не менее убедительный психологический факт, когда человек сам стремится оправдать своим внешним поведением то, что получил вопреки своим заслугам: так неожиданное прощение может моментально исправить преступника гораздо радикальней, чем продолжительное наказание; в этом смысле и объявление человека уже спасенным, глубоко воспринятое его сознанием, – особенно если он прежде долго мучился в стремлении заслужить спасение, – может оказаться для него не менее могучим нравственным стимулом, чем достижение спасения и осуществление нравственного совершенства, рассматриваемое в качестве конечной цели жизни. Какой характер принимает нравственность в таком случае и насколько такая нравственность близка к подлинно-христианской нравственности, – решается, понятно, прежде всего чрез ближайшее изучение нравственных воззрений самого родоначальника лютеранства.

Сочинение г. Устинова, посвященное этим последним, представляет собой попытку разрешения этого двойного вопроса, причем результатом работы над первой половиной его (о характере нравственных воззрений Лютера являются первые две главы сочинения, из которых в одной излагается генезис нравственных воззрений Лютера («Как создавалось учение

Лютера?» (18–76 стр.), а в другой рассматриваются эти самые воззрения в двух стадиях их развития (77–213); разрешению второй половины основного вопроса о протестантской морали посвящена в сочинении г. Устинова 3-я глава: «Оценка нравственных воззрений

—496—

Лютера с 3-х точек зрения: исторической, психологической и догматической» (214–264). Этим трем главам предпосылается предисловие (1–17), в котором автор заявляет о намерении отрешиться при рассмотрении своего предмета от той односторонности и тенденциозности, какой обычно страдает изображение его в богословских системах.

На основании такого заявления читатель в праве ожидать от автора по крайней мере указания, в качестве лютеранского этического принципа, того естественно-психологического стимула, о котором мы только что говорили и который, связывая нравственность с основным догматом лютеранства, мог бы служить ее исключительным основанием. г. Устинов, несмотря на то, что свое изложение нравственных воззрений Лютера связывает с указанием его учения об оправдании одной верой (92–96) и даже обуславливает первые последним, совсем не обращается к этому психологическому звену между ними, так что в конце концов оказывается принуждением констатировать абсолютную безысходность для нравственности основного лютеранского догмата, т.е. то самое, что так характерно для конфессионального богословия. Впрочем, это упущение в рассматриваемом сочинении обуславливается не столько недостаточностью материальных представлений автора, сколько методом его. г. Устинов прямо заявляет себя (7–9) противником дедуктивного метода в изложении тех или иных воззрений вообще и на протяжении всего своего сочинения старается излагать воззрения Лютера, как сам выражается, исторически или, вернее, вполне эмпирическим методом: стремясь быть как можно ближе к самым словам и фразам Лютера, он все время скользит по поверхности его выражений и всячески избегает, какого бы то ни было углубления своего понимания их. Само собой разумеется, что такая сдержанность

изложения прежде всего делает честь автору, как начинающему историку, когда так трудно бывает устоять пред искушениями широкого синтеза и смелых отвлеченных гипотез. Тем большее мужество обнаруживает в авторе неуклонное следование этим положительно-фактическим путем, что оно принуждало его иной раз констатировать такие факты,
(Продолжение следует)

**Феодор (Бухарев), архим. Исследования
Апокалипсиса // Богословский вестник 1915. Т. 2. №
6. С. 561–576 (3-я пагин.). (Продолжение)**

–561–

и притом с изображением уже и самого падения, – видно имеет внутреннюю связь и соответствие с теми обстоятельствами, на которые, в настоящей, главе, указывается провозглашением падения Вавилона, далеко еще упреждающим самое падение. Иначе непонятно было бы – провозглашать: *паде, паде Вавилон град*, когда этот великий Вавилон не только еще при сем не падает, но и является в своем гнусном великолепии гораздо далее (в гл. XVII), и затем уже, наконец, ниспровергается и падает (в гл. XIII). Но об этом подробная речь еще впереди. По отношению же к рассматриваемому месту, само собою понятно, что провозглашение падения Вавилона, являющегося однако же и ниспровергаемого много далее – при повторении того же Ангельского приговора о его падении, – указывает здесь еще не на самое падение Вавилона, а только назнаменовывает оное, как уже решенное, но только решенное, или решительно предначертанное, а еще не имевшее в это время совершиться в действительности. – Глаголы Ангела и здесь, как в других случаях, выражаются для нас, конечно, уже в самых событиях.

Что же это за *Вавилон град великий*?

В Апокалипсисе представляются два Вавилона. Один из них сокровенный, которого нужно было уследить из сличения Апокалипсических образов с Ветхозаветными изображениями; образ сего сокровенного Вавилона мы видели в одной из сторон зверообразного разума, изображаемого в предыдущей (XIII) главе. Но этот Вавилон есть (как мы в исследовании XIII гл. показали) только одна из сторон боготворимого разума, совмещающего в себе кроме духа Вавилонского преобладания, еще направление древле-Персидского, Еллинского, Сиро-Египетского преобладаний над Израилем. С сим сокровенным, составляющим только львообразную пасть отступнического от

Христа разума, Вавилоном не имеет единства новое представление Вавилона, как града великого, имеющего свою особую самостоятельность. Этот другой Вавилон является ниже в таком открытом виде, что тайна его начертана на самом его челе: *видех жену сидящу на звери червлене... и на челе ея написано: Вавилон великий... град есть великий.* (XVII, 3. 5. 18). О сем то открытом Вавилоне буквально повторено то же самое, что ска-

—562—

зано и в рассматриваемом теперь месте: *паде, паде Вавилон, град великий... яко от вина ярости любодеяния своего напои вся языки.* Очевидно, тождество Вавилона в том и другом месте. И так как тайна сего Вавилона ниже протолкована была Иоанну Богослову Ангелом (XVII), то мы и должны обратиться к сему толкованию Ангельскому, чтобы узнать значение этого Вавилона. *Аз ти реку,* говорил Ангел Тайиовидцу, *тайну жены сея и зверя носящего ю... Зверь, егоже видел еси, бе и несть и имать взыти от бездны* (ст. 7. 8). Образ зверя, исходящего из бездны, действительно уже «был» в Апокалипсисе (в XI гл.). Рассматривая этот образ (XI, 7), мы видели, что зверь бездны означает лживую магометанскую веру, которая порождена и может подновляться, без сомнения, не иначе как прямо темными силами бездны. Название *града великого* встречается там же, где и образ зверя бездны (XI, 8): оно означает обширно-распространенное Магометанское государство. К государству, основанному и держащемуся на вере магометанской, знаменуемой зверем бездны, очевидно, со всею точностью идет образ жены, сидящей на звере бездны. Если же *град великий* здесь наименован *Вавилоном*, а там (в XI г.) *Египтом, Содомом и градом распятия Господа нашего*; то это показывает только то, что Магометанский гражданский мир теперь уже иноков, нежели каков был в первоначальном своем виде, когда он составлял одно дико-воинственное христовраждебное государство. И в самом деле, имя *Вавилона* дает нам возможность с точностью определить, какое именно из нынешних магометанских государств должно разуместь в рассматриваемом нами месте.

Ветхозаветный Вавилон по отношению к тогдашней Церкви – Израилю имел в особенности то значение, что Вавилоняне, опустошив Святую Землю и разрушив храм Иерусалимский, держали Израиля в Вавилоне – в плену: в Апокалипсическом Вавилоне, граде великом, также представляется в плену народ Божий, как видно из сих слов (XVIII, 4): *изыдите из нея (блудницы Вавилона,) людие мои... воздадите ей, яко и та воздаде вам.* Так. обр. ясно, что под Вавилоном, великим градом, разумеется такое Магометанское государство, которое держит у себя в плену и порабощении, Но-

–563–

вого Израиля. Такое мусульманское государство есть, как известно всем, именно Турция, которая держит в порабощении, под игом пленнической неволи, православных Востока и с ним все самодревнейшие патриаршие престолы Православной Церкви, и которая насильственно завладела всеми святынями Востока, обращая некоторые из них в свои мечети, как храм Премудрости Божией в Константинополе, или взимая дань за допущение христиан в другие, как в Иерусалиме.

Зане от вина ярости любоддеяния своего напои вся языки.

Как эта черта относится к означенному Вавилону? И исторически, и по существу дела. Исторически: ибо магометанство, действительно, при самом своем открытии было стоком нечистот из остатков язычества и иудейства, смешанных с извращенным христианством; впоследствии прелюбодейный дух сих смердящих нечистот, от времени окрепший в силе своей – как «яростное вино блуда», разносился по всему міру отчасти чрез завоевательные движения самих мусульман, отчасти чрез подвигнутые папством крестовые походы Западной Европы. То же видно и из самого существа, дела; ибо духовное растление, какое бы ни было во всем міре, относится по своему основному характеру или к мертво-рабскому и бесчеловечно-жесткому духу иудейства, духу самовозносливого и лицемерного формализма, или к духу своевольного и развратного язычества и вообще к отрицанию и извращению духа истинно-христианского, – а магометанство и есть, как сейчас показано, смрадный духовный сток иудейства, язычества и извращенного до лжи христианства.

В этом отношении, растленная область магометанского владычества есть, по истине, духовное средоточие или матка всемірного растления. Объясним это из частного примера: прелюбодей или блудница из христиан, в отношении к своей нечистоте, суть ли чада духовного Сиона – святой Церкви или скорее и вернее исчадия и члены мечети властолюбивого магометанства? Конечно, должно признать это последнее, пока они не отрезвятся от вина любодеяния. Так, действительно оный мусульманский Вавилон, первенствующий в міре Ислама, *от яростного вина любодеяния своего напои вся языки*. В этом любодейном союзе с держащею православных в плену Портою, –564–

в наше время до наглядности изобличили себя и христианские народы, когда (скажем словами одного нашего писателя) «Христианская Европа всеми своими силами, всею своею цивилизацией заботливо и опасливо группировалась вокруг варварского, дикого и бессильного государства (т.е. вокруг Турции, как пчелы вокруг матки), поставляя задачею всех своих усилий сохранение его безопасности и целости».

Общий смысл всего явления есть следующий: «когда Евангельская проповедь, по невидимому распоряжению Ангела или даже Самого Духа истины, получила и открыла направление и способы противопоставить оболъщению боготворимого разума веру во Христа Бога и страх Его суда; тогда Господь прямо против усилий и мечтаний неверующего разума – ниспровергнуть дело Божие, – порадовал Свою веру и Церковь тем, что, по действию и распоряжению другого Ангела, оказалось было совсем решенным и как бы уже наступившим падение Турции и освобождение Нового Израиля – Православного Востока от тяжкого ига сего нового, любодейно союзного и с неверными Христу христианскими міром, Вавилона, – хотя на самом деле еще и не последовало такое великое и торжественное для православного Христианства событие». – Так действительно и было. Во время крайнего усиления хульного безверия, впрочем упрежденного даже в самой главной области своего проявления – Франции громогласным проповеданием вечного Евангелия, именно в век

Екатерины, славный и у нас горящим духом проповедниками слова Божия, каков, напр., митрополит Платон, именуемый тогда же русским Златоустом, – Божий Промысл с поразительностью назнаменовал для Православного Востока освобождение от порабощения магометанскому Вавилону, низлагаемому тогда победоносным Русским оружием. Для порабощенных из Славян предназначалось отчасти самое освобождение.²⁰⁷⁶ Затем и об освобождении Греков уже начертан был, так называемый,

–565–

греческий проект. Это проект разрушения Османского царства с тем, чтобы на развалинах его восстановить Греческий Императорский престол, и возвести на оный одного из Благоверных Великих Князей дома Екатерины II-й. Первую мысль этого проекта приписывают одному из великих мужей того времени – Потемкину, который в душе хранил пламенную ревность по Православию, (что свидетельствуют письма его к Митрополиту Платону и отчасти к самой Екатерине) и предан был этому великому замыслу всей душой. Великая Екатерина, оценив величие этой мысли, предприняла особенно для ее осуществления войну с Турцией (1787 г. 2-я Тур. война). Немецкий Император разделял с нею надежды и усилия ниспровергнуть этот Вавилон. Кроме Потемкина непобедимый Суворов был и готов, и способен привести дело к победоносному концу, сколько для того требовалось успехов собственно оружия. Вмешательство других держав в пользу Турции были или замедлены, или нестрашны (см. Истор. Лоренца ч. 3, отд. 2, стр. 249–254). Падение Турции заранее считалось решенным... Но во всех этих событиях мысль о ниспровержении поработившего христианский Восток Вавилона только огласила вселенную, предоставив осуществление свое будущему. Но что, тем не менее, это был глас благодатно-действенный, глас небесного Ангела к ободрению и оживлению Православных, доказательством этому служит то, что, по историческим исследованиям, мысль с возможности освобождения для православного Востока была как солнце и влага, возбуждавшие к жизненному и плодотворному движению

зерно будущей независимости православного Востока от магометанского ига. Говорим это со слов одного ученого исследователя о значении вышеозначенных событий собственно для Греков: «призрак свободы мелькнул слишком быстро и главное слишком неожиданно, чтобы Греки могли им воспользоваться тогда же; но Божеству достаточно единожды открыть смертным Свой лик, чтобы они никогда уж не забыли его. Мысль о возможности освобождения была брошена между ними, надежда на помощь была подана: это были влага и солнце, с помощью которых зерно греческой независимости должно было дать быстрый и сильный росток. А солнце светило беспрестанно, и влага капала

—566—

изобильно"...²⁰⁷⁷ Мы уж видим пред собою, по крайней мере, начальный плод от прозябания этого зерна в новогреческом королевстве. Но когда наступит время уже к окончательно совершительному провозглашению Свыше: *паде, паде Вавилон* (XVIII, 2 сл. 8 и д.); то православная Россия пусть вспомнит, как она призвана была послужить предначинательному еще оглашению в мире этого великого и желанного для Православной Церкви события. Между этим предварительным и последующим окончательным провозглашением разрушения магометанского Вавилона должно быть глубокое внутреннее соотношение и соответствие, когда то и другое выражено Откровением в одних и тех же словах: *паде, паде Вавилон*. Если православная Россия послужила оправданию событиям первого предначинательного возглашения, как выше показано, то чрез это самое она уж призывается к живому и твердому содействию в исполнении окончательного приговора о падении Вавилона. В совершившихся прежде событиях она должна найти предначертание и урок для последующих своих действий, утверждаемые для нее Божественным Откровением и Промыслом — предначертание споспешествовать суду и делу Божию, урок братья за это дело веры с твердостью решительною и с руками, очищенными от вавилонских скверн...

Новое явление, направленное к обличению и осуждению гибельного господства зверообразных врагов, таково: *И третий Ангел в след его иде, глаголя гласом великим: иже аще кто покланяется зверю и иконе его и приемлет начертание на челе своем или на руке своей: и той имать пиши от вина ярости Божией, вина влиянна, неразтворенна в чаше гнева Его, и будет мучен огнем и жупелом пред ангелы святыми и пред Агнцем. И дым мучения их во веки веков восходит; и не имут покоя день и ночь, поклоняющиися зверю и образу его, и приемлющи начертание имени его. Зде есть терпение святых, иже соблюдают заповеди Божия и веру Иисусову (9–12).*

Частный понятия, даже и самые загадочные, как напр., **икона** или образ зверя, *начертание имени его* и др. были уже изъяснены выше, при исследовании (XIII-й гл). *Зверь* – верующий в самого себя или самообожаемый разум

–567–

человеческий; *образ зверя* – образование, развитое из начал и по духу лжеименного разума; имя зверя – ἀποστάτης, отступник от Христа; отсюда, принять *начертание имени его* – значить сделаться открытым отступником от Христа; принять просто *начертание зверя* или *на руке*, или *на челе*, значит отпечатлеть или в образе мыслей, или в правилах и образе внешней деятельности дух и начало верующего собственно в себя самого Христоотступнического разума. Кроме же сих известных уже по своему значению частных должно приметить в рассматриваемом месте следующее. Во-первых, адское вечное наказание изрекается от Ангела не только, как еще грозящее поклонникам обоготворяемого разума и ложной не на Христе Богочеловеке обоснованной, образованности, но отчасти и как уже предначавшееся для этих отступников, выражающих веру вместо Христа в самовластие разума образом ли мыслей или внешнею деятельностью: *дым мучения их во веки веков восходит* (ἀναβαίνει т.е. по-греч. не будущее время, а настоящее) и *неимут покоя* (от οὐκ ἔχουσιν ἀναπαύσιν, опять настоящее время в подлинном). Во-вторых, с таким предъявлением адского состояния поклонников отступнического

хульного разума соединяется здесь озлобление христиан за веру и верность Господу Иисусу: *зде есть терпение святых, иже соблюдают заповеди Божия и веру Иисусову*. Громогласные же глаголы Ангела должно слушать (согласно и с другими подобными местами в Апокалипсисе) не иначе как в самых событиях, совершаемых под распоряжением Ангела; а выражение об этом Ангеле в отношении к прежнему: *в след его иде*, показывает, что события, означенные здесь в ангельских глаголах, должны были открыться вслед за событиями, прознаменовавшими ниспровержение Турции – этого Вавилона великого, держащего в плену Израиля Божия. – Православный Восток. Соединив все раскрытия нами частности явления, очевидно получаем следующий общий смысл явления: «вслед за тем, как в отношении к Турции раздался было слышный вере оный глас Ангела: *паде Вавилон*, – должны были по нарочитому распоряжению особенного Ангела, совершиться в отношении к христоотступничеству такие события, которые были бы явным предначатием и образом адского наказания отсту-

–568–

пивших от Христа поклонников лжеименного разума и зверовидной образованности, оказывающихся такими по образу ли мыслей своих, или по духу внешней деятельности; но при этом имело открыться также поприще злострадания христиан за веру и верность Господу Иисусу». И действительно, прямо вслед за событиями по Греческому проекту, – беспорядки, злодеяния, ужасы французской революции, – этого исчадия лжеименного разума, по истине представляли (сколько можно видеть и из одних исторических описаний) вид и предначатие адского погибельного состояния боготворителей разума, торжественно и всенародно отступивших от Христа. В то же время и здесь же одно благоговейное упоминание имени Божия подвергало суду и осуждению, темницы наполнялись не хотевшими отступить от христианства, их бросали в реки, казнили на эшафоте и проч. И как приметно, что эти ужасы революции уготованы были под распоряжением Ангельским. Нужно же было, чтобы король-страдалец революции – имел ангельски кроткую и набожную душу, и чтобы

правительственные действия самого такого короля только пролагали путь отступившему от Духа Христова народу к революции. Небесный предостерегательный и угрожающий против антихристианской разумности и образованности, глас в ужасах революции, видно, услышала наша Екатерина II-я, когда, пораженная сими ужасами, сказала: «бросим наши многоученые книги и возьмемся за буквари». – История, изображающая этот ад Французской Революции, служит, как бы увековеченным отражением дыма адского мучения отступников, который восходит во веки веков.

При переходе к дальнейшим явлениям, противопоставляемым господству в Западно-Европейском христианском мире известного зверя, в Иоанновом откровении представляется такое вступление к сим явлениям:

И слышах глас с небесе, глаголющ ми: напиши: блаженни мертвии, умирающи о Господе отныне. Ей! глаголет Дух, да починут от трудов своих: дела бо их ходят вслед за ними (ст. 13). Объясним здесь сначала общую истину о блаженстве умирающих о Господе, а потом и особенное приложение сей истины к умирающим о Господе в известное время: *отныне*.

–569–

Умирающи о Господе – это те, которые умирают с живою верою в Господа Иисуса и в общении Его благодати: ибо обыкновенно в сем значении употребляется в Новом Завете (особенно в посланиях Павловых) это выражение, *о Господе*. Но о благодати Христовой, усвояемой верою, таково учение слова Божия: *явися благодать Божия спасительная всем человеком, наказующи нас, да отвергшеся нечестия и мирских похотей, целомудренно и праведно и благочестно поживем в нынешнем веце, ждуще блаженнаго упования и явления славы Великаго Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, иже дал есть Себе за ны, да избавит ны от всякаго беззакония и очистит Себе люди избранны, ревнители добрым делом* (Тит.2:14). Посему кто умирает в общении благодати Христовой чрез истинную веру, тот в другую жизнь уносит с собою даруемую от Христа в силе Святаго Духа *ревность к добрым делом*, которая в нынешнем веке раскрывается в подвигах отвержения нечестия и

мірських похотей, в целомудренном и благочестивом житии, а в будущей жизни найдет вечное успокоение в явлении славы Великого Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, или, что то же, в блаженном обладании и наслаждении тем самым бесконечным добром, к усвоению которого эта ревность и возбуждается, и движется благодатию. И т.о. по истине *блажени умирающии о Господе*, – они *почиют от трудов своих*: дела бо их ходят в след за ними в самом духовном своем существе и силе, – в благодатной ревности, осуществляемой в делах. Считаем излишним распространяться о том, что блаженство умирающих о Господе до второго пришествия Христова будет предначинательное, а затем решительное и полное.

Но Тайнозрителю эта тайна о блаженстве умирающих о Господе открыта не просто в общем своем смысле, но в отношении к умирающим *отныне*. И сверх того замечательно, что, в сем частном отношении взятая, эта истина открыта Иоанну с особенною торжественностью и силою, именно – чрез глас с неба и, с некоторым как бы клятвенным уверением от имени Самого Духа истины с нарочитым повелением увековечить эту истину письменем: *и слышах глас с небесе: напиши: блажени мертвии* и пр. *Ей, глаголет Дух, да почиют* и проч. Что значит

–570–

все это? Для объяснения сего относительно умирающих о Господе *отныне*, надобно иметь в виду, что именно такое *отныне*, т.е. далее в Апокалипсисе, предначертано совершиться. Далее следуют одно за другим явления двух серпов, из которых одним пожинается земля, как спелая жатва, а другим обрезаются виноград земли, который и брошен *в точило великия ярости Божия, и испрано бысть точило*. Так сказано затем: *и изыде кровь от точила даже до узд конских на тысячу шесть сот стадий*. Нет нужды входить здесь в подробности (что должно быть сделано впоследствии); и без этого понятен тот общий смысл сих явлений, что оба серпа означают некоторые чрезвычайно смертоносные и кровопролитные события, имевшие совершиться вследствие *великия ярости Божия*. Жертвою таких смертоносных серпов

обыкновенно и даже, можно сказать, неизбежно бывают вместе пшеница и плевелы – верные Господу и горделивые отступники. Но за что же смиренная вера и верность подпадает великой ярости Божией? Зачем нечестию и отсупничеству оставлять место для злорадования, что и благочестивые подлежат общему с ними убийственному серпу? Не противно ли это неизреченной любви Господа Бога к любящим Его, и даже самой Его правде? Да не будет сего!

Как бы так предупреждает небесное откровение подобные недоумения веры, и притом еще прежде указания на самые серпы, изощренные на пожатие людей. – «Да не будет того, чтобы в следующие за сим години казней и кровопролитий, умирающие с истинною верою в Господа, входящую в общение Его благодати, были сколько-нибудь приравнены к нечестивым отступникам, долженствующим погибнуть! Засвидетельствуй от имени Самого Духа истины и нарочито выставь на вид в книге откровения, что умирающие о Господе хотя бы от серпов ярости Божией, на самом деле, восхищаются любовью Божией к блаженному покою от здешних подвигов, унося с собою все свои добродетели, как вполне усвоенное ими сокровище Христовой благодати, возжигающей в них ревность к добрым делам, а за гробом долженствующей раскрыться сначала в предначатие, а потом и в полноту общения Христовой славы». – Вот каким вступлением предварены

–571–

в Апокалипсисе явления смертоносных серпов! Так Господь блюдет духовный мир своих избранных, ручаясь за их целостность в самой сени смертной! Рассмотрим и самые явления карательных серпов.

И видех, и се облак светел, и на облаце седяй, подобен Сыну Человеческому, имея на главе своей венец злате и в руке серп остр. И ин Ангел изыде из храма, вопия велиим гласом сидящему на облаце: послѣ серп твой и жни, зане исше трава (созрела жатва) земная. И поверже седяй на облаце серп свой на землю, и пожата бысть земля (ст. 14–16). Черты или вид, в каком является здесь подобный Сыну человеческому и иной Ангел, соответствуют, без сомнения, их назначению и

распоряжениям, а эти последние должны выражаться в самых совершающихся чрез их действия событиях; т.о. и в самых принадлежностях или чертах Ангела и подобного сыну человеческому должно видеть и разрешить символы событий. *Облак светел* – символ славы, и славы высшей, озаряемой отсветом славы Божественной; так *облак светел осени свидетелей славы преображения Христова. Подобие Сына Человеческого* есть не просто только человекообразный вид, в каком являлись Тайнозрителю иные Ангели, и который посему не оставлял бы никакого отличительного признака в подобном *Сыну Человеческому*, так названном однако же в отличие от иных Ангелов (ст. 14, 15, 17:18). Известно из Евангелия, что Сам Христос обыкновенно называл себя Сыном Человеческим. Посему *подобный сыну человеческому* есть тот, в ком отображается достоинство Христова, кто по сопричастию Христова помазания становится также Христом Господним или Божиим помазанником; к такому блеску славы, каков *светлый облак*, и также к *златому венцу* идет достоинство именно помазанника-Царя. *Облак светел*, на котором сидит Божий помазанник-Царь, указывает на самый превознесенный и озаряемый отсветом славы Вседержителя престол сего Царя: ибо седалище царственное и есть престол. *Венец златый* есть символ и самая принадлежность, в особенности, царственного достоинства; *венец* свойствен также победителю; увенчиваются еще духовно златым венцом неповинного страдания, и особенно страдальческой кончины, принятой в духе

–572–

правой веры, искушенной яко злато. Приточный образ – «пожатия серпом созревшей земной жатвы», употреблен Самим Спасителем в притче о плевелах сельных, которая Им изъяснена в отношении собственно к кончине века (Мф.13:24–30, 36–43). *Жатва – кончина века есть... якоже убо собирают плевелы и огнем сожигают: тако будет в скончание века сего. Послет Сын Человеческий Ангелы своя, и соберу отъ царствия Его вся соблазны и творящих беззакония* (ст. 39–41). Отсюда видно, что в рассматриваемом месте Апокалипсиса представляется одно из предварительных явлений и

предъизображений страшного суда Христова над *соблазнами и творящими беззакония*. То же подтверждается и сходством того, как, по видению Иоаннову, явился подобный сыну человеческому, с вторым пришествием Христовым: *и узрят – говорит о сем пришествии Сам Христос – и узрят Сына Человеческого, грядущаго на облацех небесных с силою и славою мною, как Царя всех созданий (Мф.24:30); и видех, говорит Иоанн, облак светел, и на облаце сядяй подобен Сыну Человеческому, имея на главе венец злат.* – Итак, облеченный в подобие Сыну Человеческому – Христу, озаряемый отсветом горней славы помазанник Божий и венценосец является с грозой Христова суда над современными соблазнами и беззакониями, над враждебными отступниками от христианства. По таким чертам нельзя не признать Царя именно православно-христианского и могущественнейшего. Если же при сем будем еще иметь в виду выше рассмотренное предуказание (XII, 12:5), что проявить Христову силу и власть над враждебным язычеством (дух которого и воспроизведен в отступничестве поклонников разума, как то показано в XIII-й гл.) предназначено именно Славяно-Русской Православной державе; то в помазаннике, вооруженном грозным серпом на соблазны и Боговраждебность духа времени, узнаем собственно Православно-Русского Царя. Острый серп в руке его, сообразно выше раскрытому значению – пожатия сим серпом, указывает на изошренное против соблазнов и нечестия века направление духа и деятельности этого помазанника, на готовность и способы его пожинать плевелы без затруднения. Впрочем, в вооруженном таким серпом помазаннике является

–573–

только еще *подобие* или некоторый внешний образ того, что Христос назначил совершить чрез эту державу: ибо пасущим языки жезлом железным, каким Христос предопределил открыться в Славяно-Русском царстве (XII, 5), он является еще далеко ниже (XIX, 15).

Не опустим из виду того, что образ подобного Христу – Сыну Человеческому, саद्याщему на облаце светле, и вооруженного серпом против плевел возобновившегося

языческого духа, имеет внутреннюю сообразность с следующим Исаиным созерцанием Самого Господа Христа: *се Господь сидит на облаце легце и приидет во Египет и потрясутся рукотворенная Египетская* (Ис.19:1). Но сие пришествие Господа, сидящего на легком облаце, в Египет для сокрушения в нем идолов означает проявление силы и власти Господа Христа (см. 19–25 ст.), предварительно и образно еще во времена Ветхозаветные каравшего враждебный Израилю Египет и посрамлявшего его идолов (ст. 17), а собственно и существенно явившегося лично в Египет в Своем младенчестве, пришедшего сюда на облаце легце – на живом Своем престоле в руках Богоматери, причем действительно, сокрушались и пали Египетские идолы, по преданию, засвидетельствованному великим Афанасием Александрийским. Так понимает это место святой Афанасий, – такое разумение выражает святая Церковь в своих песнопениях. Отсюда не только открывается то, что назnaменованный в рассматриваемом месте Апокалипсиса, Православно-Русский Венценосец должен был возвеличиться и действовать во имя и силою Господа Иисуса Христа, но объясняется еще особенная тайна того, как он мог внутренне или в духе и истине держаться в подобии Сыну Человеческому – Христу, как такую благодать и, представляемый Царем, народ мог приять и хранить, при усилившемся всюду господстве новоязыческого духа. В духе православного Царя и, составляющего с ним единое живое целое, народа Христос вселялся верою и благодатью, будучи так сказать, носим и в нас, и от приражения Иродовой кровожадности охраняем – *облаком светлым* – ходатайством за нас самой Богоматери, которая усыновила себе мужественный Славяно-Русский народ еще при самом первоначальном возрожде-

–574–

нии его в благодатную жизнь Православной веры. Этот дар Богоматери нам должно постоянно возгревать в себе. Благодать Христова сама по себе не только достаточна для нашего спасения, но и бесконечно преизбыточна (она же собственно действует к нашему спасению и в пресвятой Богородице, и во

всех святых). Но чтобы принять и удержать преизбыточествующую Христову благодать, для сего должно иметь и преизбыточествующую приемлемость. Оскудение приемлемости нашей к Христовой благодати и восполняет за нас с преизбытком Благая Матерь – Пресвятая Богородица.

Объяснили мы по возможности все, касающееся подобного Сыну Человеческому. Рассмотрим теперь черты и *иного Ангела*, который *изыде из храма, вопия велиим гласом сидящему на облаце: поели серп твой и жни* и проч. Храм есть православная Церковь: *Храм бо Божий свят есть, еже есте вы*, говорит Апостол верующими. Но, конечно, не без особого знаменования о сём Ангеле сказано, что он *изыде* просто *из храма* (ἐκ τοῦ ναοῦ). Между тем как, вслед затем (ст. 17), о другом Ангеле сказано, что он *изыде из Церкви*, т.е. из храма *суцаго на небеси* (ἐκ τοῦ ναοῦ τοῦ ἐν τῷ οὐρανῷ). И в самом деле, насколько православная Церковь рассматривается в своем внешнем устройстве и составе, это есть просто храм, могущий стоять не только в *святом граде* или православно-христианском граде, но оставить внешний свой двор даже язычникам, или оглашенным, или призываемым в веру Христову: такой именно храм (т.е. Православную Церковь относительно внешнего ее устройства и состава) созерцали и изобразили Иоанн Богослов в начале XI-й главы (ст. 1:2). Но та же святая Православная Церковь, взятая в самом своем существе и основании, или в внутреннем духе и силе Христовой благодати и истины, уже представляет в себе созерцательно храм небесный с небесными святая-святых, жертвенником и проч. Такой храм (т.е. Православно-Апостольскую Церковь в ее духе и существе) Иоанн созерцал и изобразил в IV и V главах. Этот же самый небесный храм (или Православную Церковь, взятую в отношении к существу Православия, как оно однажды навсегда выразилось Вселенскими Соборами) видел Иоанн отверзшимся и указал явившийся в нем Кивот Завета

—575—

в конце XI-й главы (19 с.). Итак, *ин Ангел*, исшедший просто из храма, есть один из бесплотных блюстителей и хранителей Православной Церкви, простерший все свои действия и

влияния к ее благу и безопасности из области внешнего ее состава и устройства; так напр., Захарии, отцу Иоанна Предтечи, явился Ангел одесную алтаря кадильного в храме Иерусалимском (Лк.1:11). Название же сего Ангела иным, тогда как выше указано явление не Ангела в собственном смысле, но подобного Сыну Человеческому, или видимого Божия помазанника, показывает, что бесплотный должен был воздействовать на сего православного помазанника-венценосца не прямо собственным явлением, но чрез кого-нибудь также из плотоносных освященных служителей Православной Церкви. Выразим то же полнее, в связи с выше раскрытыми мыслями о подобном Сыну Человеческому: сильный православный царь, помазанием освященный или облеченный в подобие Сына Человеческого, – Христа, явился с готовою грозою на преобладающее неверие и буйство; *иной* же из освященных служителей самой Церкви Православной, под особенным водительством и чином Ангельским состоящий, дал сему помазаннику услышать и принять грозное для соблазнов и нечестия века призвание. *Вописание Ангела велиим гласом сменяющему на облаце: послы серп твой и жни*, означает, что, по горнему действию бесплотного чрез чье-либо посредство из соответствующего Ангельскому воинству чина служителей Церкви, – призвание пожинать соблазны и творящих беззаконие весьма громко раздавалось для духовного слуха венценосца, вооруженного острым серпом против плевел. Само собою разумеется, что самый венценосец созерцается здесь не в чувственной своей личности, но в духовном значении подобия Сыну Человеческому – Христу и озарения отсветом вышней славы (как Православно-русские и понимают и чувствуют достоинство помазанника Божия), – и что под воззванием Ангельским: *послы серп твой и жни*, должно разумеать собственно к духу сего помазанника обращенное и духу же слышное Духоносное призвание пожинать плевелы соблазнов и творящих беззакония, хотя достигающее до духовного слуха чрез внешние внушения кого-либо из служителей Церкви.

–576–

Прииде час пожати, зане исше трава (жатва) земная, т.е. зло столько развилось, соблазны и творящие беззакония столько усилились, земное богоборное мудрование ознаменовало себя такими разрушительными плодами, что уже нельзя терпеть все это без опасности для добра и без нарушения правды; иначе порядок истины, веры, закона расстроился бы или потерял бы силу. Ибо как зрелость пшеницы или добра и добрых состоят в том раскрытии первого и усовержении других, что они досягают в меру возраста исполнения Христова и готовы войти в Его славу: так и зрелость плевел т.е. соблазнов и беззаконников и в особенности (по свойству времени, ознаменованного в рассматриваемом отделении Апокалипсиса) суемудрого отступничества должно состоять в том, что место для оных может быть только в аду, а не на земле, где Промыслом еще хранится порядок закона и добра, есть место для веры и Церкви.

И положи (поверже) сядяй на облаце серп свой на землю и пожата бысть земля. Земля, по противоположению небу духовно-благодатного Христова царства Церкви, означает (как говорит о сем и выше были случаи для нас) всю дольную область царств или гражданских обществ міра сего. Посему, когда говорится, что пожата бысть земля, то видно, что и в самом устройстве гражданских обществ уже прозябли и развились плевелы суемудрых и Боговраждебных учреждений, против которых и пущен был острый серп сядящим на облаце, превознесенного и освященного свыше престола, могущественным православным венценосцем. Столь деятельно он внял громогласному вопию своему призвания – пожинать созревшие плевелы, в некоторое подобие последней жатвы всех плевел в міре. Впрочем, изображаемая здесь жатва еще не есть (как и выше было говорено) упасение языков жезлом железным, следующее еще далеко после (гл. XIX), и, следовательно, не есть еще искоренение воспроизведенного и воспреобладавшего в христианстве языческого духа – обожения собственного разума и самоволия; она принадлежит к предварительным и преходящим явлениям

суда Божия над сим страшным злом рассматриваемых времен.

Общий смысл всего места можно изложить уже чрез
(Продолжение следует)

Июль-Август

**Анастасий Синаит, прп. Из слова об образе
Божием²⁰⁷⁸ / Пер. В.Металлова // Богословский
вестник. 1915. Т. 2. № 7/8. 381–404 (1-я пагин.)**

–381–

(Отрывок)

Не один какой-нибудь образ и подобие имеет в себе (человек), но и другой, и третий, и четвертый, и пятый, подлинно изображая, как бы в каком-нибудь зеркале или естественной, а не символической картине, таинство Триипостасного Божества, – и не одно только это, но ясно предначертывая и вочеловечение Единого из сей самой Троицы, Бога–Слова. По образу чистого (τῆς ὑμνῆς) Божества является, пожалуй, сама по себе душа (ὑμνὴ ἡ ψυχὴ), по подобию же воплощения Слова–соединение нашей души и тела. Но воз-

–382–

вратимся лучше снова к самому началу речи, откуда, как бы из какого источника, прежде всего, исследуем, почему не создал Бог личности (ипостаси) наших прародителей и родоначальников, т. е. Адама и Евы и рожденного от них сына, по примеру остальных разумных существ, т. е. ангелов, или же, наоборот, одинаковыми с одушевленными животными, но Адама создал безвиновно (ἀναπίως)²⁰⁷⁹ и нерожденно, следующего же за ним человека – сына рожденным; Еву же привел в бытие ни рожденно, ни опять безвиновно, но чрез взятие или производно, как происшедшую из существа безвиновного (ἀναπίου) Адама. И не эти ли три родоначальные главы, единосущные всему человеческому роду, являются, как думает и Мефодий, некоторым символическим образом Святой и Единосущной Троицы? Именно – безвиновный и нерожденный Адам является символом и образом безвиновного и всевиновного Вседержителя Бога и Отца; рожденный от него сын предначертывает образ рожденного Сына и Слова Божия; происшедшая же Ева изображает исходящую Ипостась Святого Духа. Посему не вдунул в нее Бог дыхание жизни, потому что она есть образ Святого Духа, Который есть дыхание и жизнь, и

потому, что она имела принять в себя, чрез Святого Духа, Бога – истинно сущее дыхание и жизнь всех²⁰⁸⁰. Отсюда можно видеть и удивляться, почему нерожденный Адам не имеет среди людей подобного себе, другого нарожденного или безвиновного, равно как и происшедшая Ева, как истинные образы нарожденного Отца и Святого Духа. Рожденный же от них сын имел всех людей, как рожденных сынов, подобными себе братьями, так как он был по образу и символическому подобно Христа, рожденного Сына, Который стал человеком, перворожденным без семени во многих братьях. Если же не так и не в этом смысле нужно понимать образ (по образу), то поче-

–383–

му же некогда произошло не четыре, две или больше личностей (ипостасей) прародителей, имеющих, каждая в отдельности, свои личные отличительные особенности – разумею: нерожденность, рожденность и исхождение, но только три и [по тесной связи] единые? Итак, в трех ипостасях (прародителей) ты имеешь по образу и подобию символическую Троицу в единице.

Следует тебе знать и единство в Троице. А чтобы ты ясно мог уразуметь это, послушай одного из мудрецов, убеждающего тебя и говорящего: если желаешь познать Бога, прежде познай себя самого, из собственного твоего – говорит – строения, из собственного твоего состава, из того, что внутри тебя самого; углубись в себя самого; пристально взглядись, как бы в некоторое зеркало, в собственную душу; рассмотри ее строение, и ты увидишь себя самого созданным по образу и подобию Божию. Ведь сущность души твоей неизъяснима, неведома, духовна и бессмертна по образу и символическому подобию неизъяснимого, неведомого и бессмертного Бога. В самом деле, ни существа Бога, ни существа разумной души не познал никто из живших в (этом) веке людей. Животворящая, связующая и промыслительная душа управляет природой четырехстихийного тела, во образ Бога, Промыслителя всей твари, сущей на четырех концах земли и горе. Поэтому мы не знаем, в каком месте обитает Бог, во только веруем, что Он на всяком (месте). [Равным образом мы не знаем, где обитает в

теле душа, но только знаем, что в пресвятом теле она существует и действует²⁰⁸¹.

Душа Твоя имеет и (нечто) иное по образу Божию. Я разумею иносущность ее всей тварной природе. Но что удивительнее всего из того, что есть в нас по образу, так это то, что человеческий ум не в состоянии ни опровергнуть (κατασβέσαι) доказательств (τοὺς λόγους) бытия Божия, ни [объяснить] нашей психической сущности, каким образом она возникла и пришла в бытие. Но перейдем к важнейшему [в вопросе об образе и подобии, дабы показать, согласно обещанию, единичность Божества в Троице. Какова она – это очевидно опять из того, что есть наша душа, и

–384–

ее разумное слово, и мысль (ὁ νοῦς), которую Апостол назвал духом, когда увещевает нас быть святыми душой, и телом, и духом (1Сол. 5:23). В самом деле, как нерожденная и безвиновная (ἀναίτιος), душа подлинно есть образ нарожденного и безвиновного Бога и Отца, так и не нерожденное разумное ее слово, от нее рождаемое неизреченно и невидимо, неизъяснимо и безстрастно, является образом рожденного Сына. Мысль же – ни безвиновна, ни рожденна, но она исходящая, всюду проникает и все назирает, и невидимо осязает, по образу и подобию Всесвятого и исходящего Духа, о Котором сказано, что «Дух вся испытует, и глубины Божия» (1Кор.2:10). Душа не является исходящей, до тех пор, пока она находится в теле; иначе если бы она исходила, то мы в тот же момент умирали бы. И слово наше не есть нерожденное, иначе мы были бы бессловесными и скотоподобными²⁰⁸². Удивительнее же всех этих дивностей то, что мы имеем душу, как нечто простое, равно и мысль единичную и несложную, слово же двойственное, имеющее двойное рождение, но сохраняющееся единым и нераздельным. В самом деле, слово рождается в сердце некоторым непостижимым, бестелесным рождением и остается внутри неведомым; рождается и вторым рождением, телесным – через уста, и тогда всеми познается, не отделяясь, однако, от родившей его души, дабы через два рождения нашего слова мы ясно уразумели, по некоторому образу и подобию два рождения

Бога—Слова. Ибо Оно рождено невидимо и неизъяснимо, прежде веков от Отца, и оставалось неведомым у Отца, как бы в какой душе, до тех пор пока, как бы из некоего сердца, непорочно и безболезненно не родилось от Девы по плоти и не явилось нам телесно чрез второе рождение.

Усматривается также, как бы в каком образе и символе, в человеке, говоря, и некоторое двойное отображение действовали (энергии) во образ и символ (действований) Христа. В самом деле, как Божество Его, будучи деятельно, действовало и богомужно (θεανδρικῶς) и (только) божески (θεϊκῶς) на небе, прежде образования тела, как беспредельное и неограниченное телом; так точно и душа, будучи

—385—

по образу и подобию невидимого Бога—Слова, действует, с одной стороны, душемужно (ψυχανδρικῶς), т. е. душевнотелесно, во образ богомужнодействующего Христа. С другой стороны, в весьма многих случаях она действует и душевно только, без содействия ей со стороны ее обиталища—тела, во образ невидимого Бога—Слова, много невидимо совершившего и совершающего на небе и на земле, через неограниченное Его и всемирное божественное действие. Так, любовь к Богу осуществляется чрез одно только душевное действие, не нуждаясь для этого в содействии тела; подобным образом и вера есть показатель одной только психической энергии; точно также и надежда совершается одной только психической энергией; равно как и смиренномудрие действует и поддерживается чрез энергию души. И вообще говоря, все необходимые [для спасения] духовные добродетели, корень и основание которых есть чистота сердца, совершаются при помощи одной только духовной энергии нашей разумной души, не нуждаясь для своего выполнения в теле. Поэтому, и увечные, и больные, и неподвижные телом чрез эти добродетели, посредством душевного действия, могут благоугодить Богу. Двойственность нашей энергии в особенности обнаруживается у нас во сне. Ибо в то время, как телесные чувства как бы замирают и почти бездействуют, духовная и разумная энергия души обходит все неусыпно и

неумолчно. Иначе каким образом, отделившись от тела во время смерти, разумная душа продолжает существовать, как не чрез свою духовную, жизненную и вечно живую энергию?

Все боговдохновенное Писание, и евангельское, и апостольское учение говорят, что Бог, все наполняющий, пребывает на небесах. Посему мы знаем, что оттуда сошел (на землю) Бог–Слово, и веруем, что и опять Он восшел на небеса с плотью. Итак, если вверху (на небесах) есть божественный Свет, Отец наш небесный, и вверху Бог–Слово, Свет от Света, и вверху же в вышних и Дух Святой; то, без сомнения, по образу сей высочайшей Святой Троицы и мы в более возвышенном месте имеем весь свет тела, и слово, и дыхание ноздрей, смежно и совокупно соединенные в нашей голове, и оттуда, как бы

–386–

из некоего высокого неба, эта тройственная полнота управляет и освещает мир тела.

Анастасия пресвитера на горе Синае слово 3-е²⁰⁸³

В этом слове составитель объясняет повод, по которому им составлены два слова об образе. Выясняет также и причину, откуда ведет начало движение о действиях и волях (во Христе). Затем по порядку показывает, кто благочестиво и кто неправо учит о них во Христе.

Благоразумные врачи и опытом умудренные знатоки, стремясь к (приобретению) терапевтических познаний, не прежде применяют свои противоядные средства, пока по исследовании, не изучат ближайших и коренных причин (болезней). Таковым же, конечно, образом и желающие основательно и легко истребить и искоренить губительные и тлетворные недуги ересей должны прежде поколебать коренные и как бы фундаментальные устои их, и разоблачив и основательно опровергнув их, тогда уже, как весьма хорошо исследовавшие (их), они легко и весьма хорошо могут и лечить их.

«Не суть речи их, ниже словеса, их же не слышатся гласи их, но во всю землю изыде вещание их и в концы вселенная глаголы их» (Пс.18:4–5), – я говорю о тех военных отрядах,

Персидских и Римских войсках, когда победное знамение креста, при помощи Божией, возвращено было с царем Ираклием в Иерусалим. Этот именно скиптроносец Римского в то время царства Ираклий, совершая поход во внутренние страны Халдеев и Персов, по направлению к Антиохийскому городу, встретился с неким Афанасием, глаголемым патриархом ненавистной Яковитской иерархии, человеком искусным в речах и коварным по природному лукавству Сирийцев. Царь, обратившись к нему с речью о вере в два естества во Христе, обещал, что если он согласится с ним и примет Св. Халкидонский собор, то поставит его патриархом тамошней святой кафолической Церкви. Итак, по притворству или по другому какому соображению Афанасий принял со-

–387–

бор, исповедав во Христе два соединенных естества. Согласившись на это, он спросил царя о действовании и волях, как их нужно исповедовать, во Христе–двойственными или едиными? Поэтому царь, встревоженный новостью вопроса, так как, действительно, его еще не возбуждали в наши дни, пишет об этом (письмо) Мартину, папе Римскому, равно и Сергию, епископу Константинопольскому. И папа ответил ему согласно преданию Св. Отцов, говоря, что где познаются две природы, созданная и вместе несозданная, там безусловно необходимо, чтобы они имели две естественные их особенности: именно – две воли и два действия, потому что у кого воля и действие одно, у того, конечно, и природа оказывается одна, а не две. Эту именно мысль заключало в себе письмо Мартина.

Сергий же Константинопольский, так как, по общепринятому мнению, он был родом Сириянин и потомок Яковитов, дал ответ Ираклию в противоположном Мартину смысле, исповедав одно естественное хотение (волю) и одно действие во Христе. Итак, царь, получив письма от обоих, склонился более на сторону мнения Сергия, каковое и Афанасий, как известный коварный человек, радостно принял с распростертыми руками, потому что где сказано об одном действовании, там естественно предполагается и одна природа. Затем папа

(патриарх) Кир посылается в Александрию, и сам также устраивает там через Феодора Фаранита ту «водяную унию» (ὕδροβαφῆ, ... ἑνωσιν) или лучше одно пустое дело (κένωσιν), [для которой] тот и другой написали там об естественном во Христе действовании. И так как они после этого всецело последовали (этому заблуждению) во вред Антиохийцам и Александрийцам, то великое поношение понес Халкидонский собор и вселенская Церковь. Ибо единомышленники Иакова в Сирии и ученики Феодосия в Александрии хвастались, говоря, что не мы-де вступили в общение с Халкидонским собором, но скорее Халкидонский собор с нами, исповедав через одно действие одно естество во Христе.

Услышав об этом, Ираклий устыдился, но не пожелал оставить собственного мнения, а, с другой стороны – не выносил и упрека. Тогда именно, задумав сделать нечто важное, он издает так называемый эдикт, содержащий

–388–

(в себе повеление), чтобы не исповедовать во Христе ни одного, ни двух действований. Прочитав этот эдикт, единомышленники Севера стали поносить вселенскую Церковь в харчевнях и банях, говоря: последователи Нестория, Халкидоняне, сперва было образумились, обратившись к истине и соединившись с нами в вере в единое естество Христа чрез (исповедание) одного действования (в Нем), а теперь, отвергнув то, что было правильно установлено, они погубили и то и другое, не исповедуя во Христе ни одного, ни двух действований.

Слыша и видя это, Мартин, предстоятель Римской церкви, и не вынося такого позора и поношения Церкви, составил в Риме собор из большинства святых епископов, открыто исповедав на нем, на основании свидетельств Св. Отцов, два нераздельных во Христе свойства, т. е. божеское и человеческое хотение Его и действие. После этого скончался Ираклий, Мартин подвергся изгнанию со стороны внука Ираклия, и вскоре восстал пустынный Амалик, поражая нас, народ христианский.

То было первое ужасное и неисправимое поражение Римского войска: я говорю о кровопролитии при Габифе,

Гиермухе и Дафемоне, за которым последовали плен и сожжение Палестины, Кесарии и Иерусалима, потом гибель Египта и одно за другим – пленения и непоправимые опустошения областей Средиземья, островов и всей Римской земли. Но и тогда не пришли в чувство Римские начальники и властители, но послав за главными деятелями на Римском соборе, они употребили против них отрезание языка и отсечение рук. Что же? За это нам последовало от Бога возмездие: почти совершенная гибель в Финикии Римского войска и похода и при нашествии (неприятеля) снова опустошение всех христианских стран и народов, которое не прекратилось до тех пор, пока гонитель Мартина не погиб от меча в Сицилии. Сын же его благочестивый Константин через Вселенский собор объединил святые Церкви, согласно (учению) Св. Отцов исповедав во Христе Господе нашем божеское и вместе человеческое хотение (волю) и действие. Этот священный собор, принятый Богом, как жертва благоприятная и как фимиам Аарона, отсрочил погибель нашего народа на двадцать лет, меч

–389–

врагов обратил против них же самих, страны успокоил, море сделал удобным для плаванья, воспрепятствовал пленениям и всей Римской (империи) даровал покой, отдохновение и долгий мир. Но всего этого не уразумели и не поняли легкомысленные, ходя во тьме, и в корчмах и банях, перед девицами и любовницами понося нас и говоря, что учащие о двух хотениях (волях) во Христе, признают, конечно, одно – доброе, а другое – злое, одно – божеское, а другое – дьявольское. В самом деле, как возможно вообще говорить, по их словам, о человеческом хотении во Христе, когда Апостол говорит, что «хотение плоти (мудрование плотское) не покоряется закону Божию» и: «хотение плоти – вражда на Бога» (Рим.8:7), и: «бехом иногда и мы непокоривы, творяще хотения плоти» (Перифр. Тит.3:3); «хотение бо плоти (мудрование бо плотское) смерть» (Рим.8:6)?

Эти и подобные речи изрыгают против нас враги истины, как псы, кони или мулы, у которых нет разума, клевета на нас, как будто мы признаем во Христе два лица и две ипостаси, и две

именно отдельных, и две противоположных свободы (ἐξουσίας) и отрицаем наименование Богородица, и учим, что все в Нем двойственно и отдельно, проповедуя два действия в Нем – доброе и злое. Этими пустыми речами и клеветами они повредили народам, разделили церкви, возмутили страны, оскорбили веру, разъединили священников, привели в заблуждение монахов, запятнали начальников, и все потрясли: всякий город, всякую деревню, всякую епархию, воздвигнув гонения, оскорбления, розыски, притеснения, изгнания, штрафы, каких даже ариане не воздвигали против Церкви. Они питают к нам такую ненависть, какой не питают ни к иудеям, ни к самарянам, ни к маняхеям, ни к еллинам, ни к отступникам. Они предпочитают для себя жить и обращаться с идолопоклонниками, чем с нами, признающими во Христе нераздельно два свойства. Они считают за лучшее молиться вместе с иудеями, чем с нами, исповедующими во Христе нераздельно божеское и человеческое хотение (волю) и действие, не желая, скорее же не в состоянии будучи различить, что такое есть божеская и несозданная воля и что такое есть богозданная

–390–

и богодарованная воля нашей разумной души, чрез каковую волю образуется добрая и богоугодная воля, и, наоборот, что есть плотская, т. е. дьявольская и вещественная воля, которую божественный Апостол и все (Св.) Писания порицают и отвергают.

Что грех Павел часто называет плотью, послушай его (самого), когда он говорит, что «плоть и кровь Царствия Божия не наследят (наследите не могут)» (1Кор.15:50), и: «сущии во плоти Богу угодити не могут» (Рим.8:8), и: «сеяй в плоть от плоти пожнет истление» (Гал.6:8), и: «аще по плоти живете, имате умерети» (Рим.8:13). Плотью он называет грех, а не природу нашей плоти. Ибо иначе окажется, что он оскорбляет Христа, говорящего: «Осяжите Мя и видите, яко дух плоти и кости не имать, якоже Мене видите имуща» (Лк.24:39). Итак, плотская воля (хотение) чужда и несвойственна Христу, как определили Св. Отцы, и плотское, страстное, греховное

действие, но не то, которое свойственно природе, не богозданное, не то, которое по образу и подобию Божию – непорочное и неукоризненное естественное хотение и действие.

Но те, которые поистине находятся под воздействием дьявольского действия, неистовые на разжигание и распыление плоти, поработанные плотским хотением, сквернящиеся и оскверняемые, не будучи в состоянии различить, что есть привнесенная и злая воля и противоестественное действие, и что такое богонасажденная и богодарованная, естественная воля души, способная мыслить и желать, и что такое опять ее жизненное и связанное с телом действие, как истинные ученики Манента, порицают волю богозданного естества человеческого, порочат, как манихеи, богозданную нашу плоть, оскорбляют животворящее, богодарованное наше действие, поносят наше разумное богодарованное желание, через которое, стремясь к божественному, мы достигаем спасения, – всем своим учением (таким образом) укоряя Творца.

Если бы врожденная воля души была злою, то как бы Давид мог сказать: «Волей моей исповемся Богу» (Пс.27:7). В самом деле, как вообще душа могла бы желать чего-либо божественного, если бы не имела разумного желания?

–391–

Или как бы она могла помыслить (νοήσει) о чем-либо лучшем и духовном (τί ... νοερῶν) или проявить (το) в деятельности, не имея умного действия (ἐνέργειαν νοεράν), через каковые два свойства ясно отображается в ней образ и подобие Божие? Для того ведь только нами и написаны предшествующие слова об образе, чтобы показать, что в человеке, как бы в некотором подобии и образе, находится не только предизображение двух во Христе сущностей, но и предначертание, как бы в некотором неясном образе, двух неукоризненных воли и действий. В самом деле, почитать отца и мать, и любить братьев и родственников свойственно человеческой природе и есть (проявление) естественной и неукоризненной воли души. Оставить же и отречься ради Бога

от отца и матери, и братьев поистине есть достойное похвалы (проявление) божественной и сверхъестественной воли. Вот две неукоризненных воли: одна – согласная с естеством, человеческая, другая же – сверхъестественная, божественная.

Итак, когда ты видишь Иисуса подчиняющимся и служащим, как говорит Лука (Лк.2:51), Иосифу и Своей Матери, подбегаящим и обнимающим, как дитя, руки и святое лоно Ея, без колебания скажи, что Он делает это по воле и расположению, (врожденным) нашей природе, показывая через это, что Он является совершенным (человеком) и единосущным нам по человечеству во всех отношениях, кроме одного только греха, как говорит Павел. Когда же, напротив, Он говорит Матери: «Что Мне и Тебе, Жено?» (Ин.2:4) и: «Кто есть Отец Мой или Мати (Моя), аще не творяй волю Пославшаго Мя?» (Перифр. Мф.12:46–49), то здесь Он научает нас божественной и сверхъестественной воле. Ибо ради нас Он все соделал и совершил, Сам будучи совершенным и всесовершенным во всем, всегда пребывая в голноте; другое же наиболее точное положение говорит, что через мыслящую, совещающуюся и размышляющую волю разумной души во образе раба Христос исполнил послушание и

–392–

волю Отца, заповедь, предписание и закон. С другой стороны, через живую и животворящую, благодарованную, духовную энергию (действие) ее, т. е. души, Бог–Слово содержал, животворил и возвращал собственное тело согласно норме и закону, данному Им разумной душе, дабы она животворила, содержала, возвращала и двигала телесную природу. Отсюда не по чему-либо другому она и душой (ψυχή) называется, как от слова «дуть» (ψύχειν), т. е. животворить тело. Поэтому и «издыхать» (ἀποψύχειν), значит «умирать», равно как, наоборот, – «вздыхать» (ἀναψύχειν) значит «жить».

Подобно тому, как мы показали уже образ двоякой природы Христа и (двоякой) также воли в происшедшем от Него, по Его образу и подобию составленном (из двух природ) человеке; так опять же, как бы в некотором образе и символе, в человеке – говорю – усматривается и некоторое двойное отображение

действия во образ и символ (действований) Христа . В самом деле, как Божество Его, будучи деятельно, действовало и богомужно (θεανδρικῶς), и (только) божески (θεϊκῶς) на небе, прежде восприятия тела, как беспредельное и неограниченное телом; так точно и душа, будучи по образу и подобию невидимого Бога – Слова, действует, с одной стороны, душемужно (ψυχανδρικῶς), т. е. душевнотелесно, во образ богомужнодействующего Христа. С другой стороны, в весьма многих случаях она действует и душевно только, без содействия ей со стороны ее обиталища – тела, во образ невидимого Бога–Слова, много невидимо совершившего и совершающего на небе и на земле, чрез неограниченное Его и всемерное божественное действие. Так, любовь к Богу осуществляется чрез одно только душевное действие, не нуждаясь для этого в содействии тела; подобным образом и вера есть показатель одной только психической энергии; точно также и надежда совершается одною только психической энергией; равно как и смиренномудрие действует и поддерживается через энергию души. И вообще говоря, все необходимые [для спасения] духовные добродетели, корень, мать и основание которых есть чистота сердца, совер-

–393–

шаются при помощи одной только духовной энергии нашей разумной души, не нуждаясь для своего выполнения в теле. Поэтому и увечные, и больные, и неподвижные телом через эти добродетели посредством душевного действия могут благоугодить Богу. Двойственность нашей энергии в особенности обнаруживается у нас во сне. Ибо в то время, как телесные чувства как бы замирают и почти бездействуют, духовная и разумная энергия души обходит все неусыпно и неумолчно. Иначе каким образом, отделившись от тела во время смерти, разумная душа продолжает существовать, как не чрез свою духовную, жизненную и вечно живую энергию?

В особенности же души праведных как ныне восхваляют Бога? Какой энергией они воспринимают от Него озарение? Как молятся за мир? Ведь каждая [часть человека] соответственно своей природе имеет и свойства. Так, тело, созданное из

инертной, мертвой, неподвижной, бесчувственной земли, во время смерти делается мертвым и бездушным, бесчувственным и неподвижным, и совершенно бездейтельным, согласно божественному изречению, сказанному Адаму относительно тела: «Земля если, и в землю, яко земля, отыдеши, из неяже создан еси» (Перифр. Быт.13:19). Душа же произошла не из земли, и не из воздуха, не из воды, не из огня, не из света, не от солнца, не из облака и не из другой какой-нибудь субстанции или тварной сущности, видимой или умопостигаемой, но из самой пречистой, вечной, непостижной, неизъяснимой, невидимой, безобразной, бессмертной, нетленной, неосязаемой, непреходящей и бестелесной природы Бога получила творение и происхождение, через оное божественное вдуновение, наша богообразная, благодарованная, богоподобная и богозданная душа, происшедши как бы из некоего источника жизни живой и животворящей, будучи сотворена светом, как бы из сокровищницы света, исшедши через уста Божии и родившись как бы из некоего океана вечного аромата, как веяние благоухания, и вселившись в Адаме. Осмелюсь сказать, что наша разумно-словесная душа передана нам от Творца всего Бога—Слова, будучи вдувута в нас из (Его) пречистых уст, внедрена в наше сердце из Божия сердца,

—394—

одушевлена в нас из Божией души, одарена в нас умом из ума Божия. Поэтому, как происшедшая и рожденная от Самого неподвижного Бога чрез уста (Его) и божественное вдуновение, она пребывает приснодвижной и одна только из всей твари является по образу и подобию Божию, и (так) называется, как отображающая в себе по благодати свойства божественной природы, разумею — непостижимость, невидимость, бестелесность, безобразность, чистоту, бессмертие, вечность, нетленность, самовластие, безгрешность, животворность, мудрость, духовность, творчество.

В самом деле, как Бог из земли сотворил человека, так и человек от жены по благодати творит человека; и как при первоначальном творении человек имел тело из земли, душу же рожденную от Самого Бога, так и теперь тело образуется из

женской плоти (υἱς) и крови, душа же неизреченно передается через семя, как бы через какое вдуновение. Поэтому о творении ангелов, Херувимов и Серафимов сказано: «Той, т. е. Бог, рече, и быша, Той повеле, и создашася» (Пс.32:9), о творении же человека, являющегося по образу и подобию Божию, – не так, но тело его образовал Бог Своими собственными и божественными руками, душу же, как невидимую, от совершенно невидимой души Своей Он произвел через вдуновение и, как думает Григорий, создал из Себя Самого, а не вложил ее в нас из того, что вне Его.

Итак, если душа произошла из уст дыхания Божия, то не из дыхания ли Божия произошли вместе и все существенные свойства души, т. е. мышление, ум, воля, действие и способность животворить, с уничтожением которых не может существовать и быть познаваема разумная душа? Ибо подобно тому как тело составляется и слагается из стихий, так и душа через собственные ее свойства и особенности составляется и познается и, как разумно-словесная, отличается от бессловесных. В самом деле, только по уму, мышлению или совещанию и воле человек отличается от бессловесных; почти во всем же прочем, и, в особенности, в телесных свойствах, он является причастным, подобным и единосущным бессло-

–395–

весным. Ибо и они имеют бытие из этой же самой земли, откуда произошло и наше тело, имеют гнев, движение и душу неразумную (бессловесную) и безвольную, имеют жизнь, голос, дыхание, плоть, кровь, влагу и кости и все, что есть в нашем теле; они имеют и память, как сказал Бог Иову, имеют аппетит, голос и жажду, усталость и пот, и все наши телесные свойства; не имеют же только происшедших от Бога способностей нашей бессмертной души: разумной, мыслительной и совещательной.

Теперь посмотри со мной на слепоту и заблуждение еретиков. Все прирожденное бессловесным они без исключения признают во Христе, именно – тело, материю, тление, влагу, кровь, слезы, слюну, кости, кал, мочу, голод, жажду, утомление, пот, смерть, омертвление, что по природе в действительности чуждо и недостойно Бога, как свойственное скотам, зверям и

пресмыкающимся. Свойства же разумной и бессмертной души, которая суть по образу и подобию Божию, происшедшая из пречистых Его уст и имеющая, так сказать, некоторое сродство по благодати и подобие с Богом, – все это, через что вся наша человеческая природа оживотворяется и спасается, нечестивцы отказываются исповедовать во Христе, как зло. Ведь с отнятием жизненной и животворящей энергии (действия) нашей души, когда тело отделяется от содержащей и оживотворяющей его душевной энергии, человек тотчас подвергается смерти. Когда же, наоборот, разумная душа наша лишается желательной и возжеленной ее силы, тогда она ничем не отличается от бессловесной и неразумной души коня.

В самом деле, каким образом душа могла бы благоугодить Богу, как не через желательную и деятельную ее силу и движение? Как она могла бы исполнить волю Божию, как не через свою врожденную и естественную волю? Эту последнюю мы часто находим в Писании под разными именами, именно она называется доброй волей (ἀγαθὸν θέλημα), сильным желанием (ἐπιθυμία), любовью (ἀγάπη), сильным влечением (ἔρως). Если нужно, мы не замедлим и краткие свидетельства привести. Итак, говорится, что «волю θέλημα) боящихся Его сотворит (Господь)» (Пс.144:19); «в законе Господни воля (блаженного мужа)». (Пс.1:2); «имже образом желает елень на источники водные, сице

–396–

желает (ἐπιποθεῖ) душа моя к Тебе, Боже» (Пс.41:2); «желает и скончается душа моя во дворы Господни»; «возжелах спасения Твоего, Господи» (Пс.17:2). Относительно же любви (περὶ δὲ ἀγάπης): «Возлюблю (ἀγαπήσω) Тя, Господи, крепосте моя». (Пс.17:2); «возлюбих, яко услышит Господь» (Пс.114:1); «коль возлюбих закон Твой, Господи» (Втор.6:5); «возлюбиши Господа Бога твоего от всего сердца твоего и от всея души твоя» (Мф.22:37). Итак, как может возлюбить Господа душа, не имея в себе самой, в своем существе, естественной и доброй силы, волящей (θελητικήν), желающей (ἐπιθυμητικήν), любящей (ἀγαπητικήν) и влекущей (ἔρωτικήν)? Имея ее, Игнатий говорил, что «моя любовь (ἔρως) распята». Не

имеющие такого сильного влечения (ἔρωτα) и любви (ἀγάπην) к Богу, желания (πόθον) и вожделения (ἐπιθυμίαν) и волевого стремления к Богу (θελητικὴν ὀρεξίν), те, имея дьявольскую волю и исполняя хотения своей плоти, отказываются исповедывать во Хрясте, как злую, богодарованную, богозданную, богоподобную волю нашей разумной и богообразной души, и ее животворящее и связующее, Богом вдохнутое действовање, без которой разумная и богодарованная, происшедшая из уст Божиих чрез божественное вдуновение душа наша не может ни пожелать, ни совершить ни одной из божественных заповедей. Если же наша разумная душа лишена доброй и богоподражательной воли и действованія, то как Бог говорит людям: «Аще хотите и послушаете Мене, благая земли снесите» (Ис.1:19)? Каким образом душа будет творить волю Божию, если не имеет желательной и деятельной силы? Каким образом Адам, лишь только произошел, приставлен был к деланию и хранению Владычного повеления?

Но человек извратил (свою) природу и все, конечно, человеческие свойства, – скажут вопреки нам еретики, и в виду этого недостойно и чуждо [истине] признавать во Христе человеческую волю или человеческое действовање. Никак нет. Ибо не всецело извращен по естеству, т. е. изменился из нетления в тление Адам; только тело, как происшедшее и образованное из земли и превратной природы, потерпело это превращение из нетления и бессмертия, сделавшись чрез преступление тленным и смертным. Так именно

–397–

«впавший в разбойники», будучи, как говорит Евангелие, полумертвым от их ударов, не был, однако, совсем мертвым. Ибо душа, как созданная из бессмертного и непреложного существа Бога, чрез вдуновение, хотя и преступила заповедь древа, однако осталась в своем нетлении и бессмертии по образу и подобию Божию, не имея нужды в существенном преобразовании, как тело, но в одном только мысленном исправлении и согласовании, не в отнятии воли, дабы она не сделалась бессловесной, и не в уничтожении энергии

(действия), дабы она не сделалась мертвой и недеятельной, как существа неодушевленные.

Итак, пришедши для обновления Адама, Бог–Слово такую создал Себе душу, какую первоначально из Самого Себя через вдуновение даровал Адаму, т. е. сущую по образу Его–Бога–Слова и по подобию, как говорит Писание, всецело являющуюся по Его образу: по Его подобию имеющую бытие, по Его образу – волю, по Его образу – отпечатлевающую (в себе) энергию (действие), чистую, непорочную, неизреченную, безгрешную, не нуждающуюся в существенном преобразовании, как тело и все свойственное телу, не нуждающуюся в изменении и воссоздании собственных частей и членов, не имеющую такой воли, которая требовала бы совершенного удаления, и такой энергии, которая требовала бы упразднения. В самом деле, зачем бы требовала существенного преобразования душа, происшедшая от Бога я пребывающая в образе и подобии Божию, в особенности же душа пренепорочного Бога–Слова?

Ибо душа Адама получила бытие от Бога чрез вдуновение; душа же Эммануила получила существование в Боге, с Богом и за одно с Богом (ὁμόθεον), образовавшись ипостасно (καθ' ὑπόστασιν) вместе с телом в пренепорочной и богоприемной утробе от Него, через Него, с Ним и в Нем, так что, если бы не дерзостно было сказать, я сказал бы, что как древле Бог–Слово из Себя Самого неизреченно произвел и создал сущность разумной души, так и из девственных ложи в Себя же Самого вселил (ее). И какое, наконец, порицание может иметь сущность, изначала от Бога пришедшая к созданию, и ныне в Самом Боге вселившаяся, и с Богом пребывающая, я имеющая честнейшую природу и энергию, чем

–398–

тогда, когда ее силы и свойства были отделены от Бога, ныне же, в силу ипостасного соединения, соединенные с Богом, и как бы богоподобные и собожественные? Если это так, то поистине – скажу опять – достойно большого смеха безрассудство еретиков, так как страсти, свойственные скотоподобному естеству превратной плоти, они признают во

Христе, свойства же души, сущей по образу Его, по существу, неизменные – отказываются признавать в Нем.

А дабы не показалось, что мы рассуждаем на основании собственных соображений и измышлений, мы с Божией помощью приведем доказательства от Писания.

Заключенный в темнице божественный Иоанн Предтеча, духовными очами провидя, что, будучи умерщвлен Иродом, он имеет отыти во ад, послав двух из учеников своих, спросил Христа словами: «Ты ли еси грядый», т. е. нисходящий во ад, «или иного чаем» (Мф.11:3). Посему и Петр в соборном послании говорит о Христе, что Он «сошед проповеда сущим в темнице духовом, противльшимся иногда» (1Пет.3:19), каковое сошествие Сам Господь предвозвещает Иову, говоря: «Пришел ли еси на источники моря? в следах же бездны ходил ли еси? отверзаются же ли тебе страхом врата смертная? вратницы же адовы, видевшие тя, убояшася ли?» (Иов.38:16–17). Итак, каким образом произошло это сошествие Христа во ад, пребывание (в нем) и проповедь? Бога никто никогда не видел, и не может видеть, опять же и всесвятое тело Христа после Его смерти лежало во гробе на поверхности земли. Каким же образом ад был расхищен? Какой образ видя, привратники ада пришли в ужас? Кто посетил от века связанные души умерших? Совершенно очевидно, что пренепорочная душа Владыки Иисуса Христа Бога посетила единосущные ей разумные души. Она сошла к ним с Божеством. Она расхитила узилище. Она связала тирана и разрешила узников, воззвав к сущим во узах: «изыдите», как бы заступая место совершенного человека, состоящего из души и тела, проповедуя во аде, повелевая и расхищая разумно, как разумная, с участием воли и действия, созерцая, как умная – умных, как душа – души, как разумная – разумных, как

–399–

живая – живых, как бессмертная – бессмертных, как деятельная – деятельных, как волящая – волящих. В самом деле, каким образом они могли бы принять проповедь святой души, как не через разумно мыслящую их волю? Ибо не принужденно и не недобровольно они уверовали и спаслись, и

не без выбора, но добровольно, по решению воля и действием одобрения.

Сказанное мною подтверждает богоносный Григорий Богослов, так приблизительно говоря о сошествии Христа во ад в слове на святую Пасху: «Если Христос восходит на крест, взойди и ты с Ним; если Он нисходит во ад, и ты низойдя. Познай тамошние таинства, двоякое сошествие; всех без исключения, явившись (во ад), спасает Он, или и там только верующих?». Именно – не все, говорит Григорий, – души спасены во аде, но только уверовавшие во Христа по собственному выбору и воле. Ибо каким образом они могли уверовать, помимо разумной воли и действия? Как живущих вверху, на земле, во плоти и душе, Христос посетил и спас через посредство плоти и души, обновив подобное подобным, как говорит Григорий, явившись людям и говоря им, как видимым, посредством видимой природы, так и свободные от тел души посетил пречистой душой, свободной от тела.

Если же пречистая душа Господа безвольна, то ясно, что она подчинилась Богу-Слову недобровольно, наподобие бессловесного (существа), как пустословит Аполлинарий; если она была безвольна, то весьма ясно, что она сошла во ад наподобие какой-то неразумной и бессмысленной звезды или облака, и через Божество, как бездушный и бессловесный орган, говорила и проповедовала, не имея, сообразно естеству души, ни внутреннего слова (λόγον ἐνδιάθετον), ни мышления, ни размышления, ни определенной или исходящей энергии, ни местного передвижения. И через какую, наконец, энергию она отделилась от тела, оставив его мертвым, бездушным, неподвижным и недейтельным в движении членов, сама сохранив деятельные проявления энергии? Через какую энергию вышедши из темницы ада, она возвратилась в собственное тело? Ибо божественная энергия, как неограниченная и всенаполняющая, не переходит с места на место, ни перемещается из страны

—400—

в страну, ни удаляется и потом снова на то же место возвращается. Если бы душа Господня была во аде безвольной

и недеятельной, то, без сомнения, ей присуще было бы бессловесие и неведение, и в таком случае честнее ее окажется душа Самуила, вышедшая из ада по некоторому устроению, говорившая с Саулом и предсказавшая ему на другой день смерть – его самого и его детей, о чем злой дух не знал и не мог предсказать, хотя некоторые и допускают это.

В данный момент уместно привести нижеследующее изречение блаженного Афанасия о пречистой душе Господа, гласящее таким образом: «Даже и теперь еще не напрасны и не бесполезны размышления ни о божественном Слове, ни об ипостасно соединенной с Ним разумной душе; потому что сказать, что она лишена воли и желания равносильно признанию небытия ее». Слышали ль вы, поистине неосмысленные и недеятельные, что не признавать в разумной душе Господа воли и желания значит отрицать бытие ее сущности?

Итак, когда ты услышишь, этого самого святого Отца или кого-либо другого из Отцов, говорящего, что Христос устранил плотскую волю и упразднил человеческие желания, что Он стоял вне человеческих помыслов и плотских желаний, отвращался плотского действовали, то знай достоверно, что не ту волю и действование разумной души, которые – по образу и по подобию Его, и произошли из пречистых и бестелесных уст Его, Он устранил, или уничтожил, или упразднил; иначе окажется, что Он Сам разрушает, истребляет и уничтожает то, что рождено от Него и произошло от Него, как злое, несогласное и противоречащее Ему. Наконец, тогда вина и упрек (в этом) падает на Него, как сотворившего вместе с душой злую волю и энергию. Но не так; да не будет! Итак, Христос истребил и уничтожил дьявольскую волю и сатанинское действование (энергию), которую божественное Писание, и божественный Апостол, и блаженные Отцы часто называют плотскою, из уст змея в человека вселившеюся, – волю и энергию, которая – по образу и подобию Божью и вдунута в нас из уст Божиих, потому что только она одна – богодарованная наша воля и энергия есть причина

–401–

и содетельница всего нашего спасения. Ибо по свободному изволению души мы уверовали в Бога, свободной волей соблюдаем девство, свободной волей предаемся подвигу, ложу и любви, волей любим ближнего и, кратко скажу, все духовные и божественные созерцания, озарения, откровения и преспеяния, действуемые в нас от Бога, совершаются и происходят в нас чрез нашу разумную волю и энергию души.

О чем сказано нами в предыдущих словах кратко, о том скажем теперь более пространно. Итак, существуют две заповеди, говорит Господь и Апостол, в которых содержится и с которыми связана всякая заповедь и добродетель, т. е.: «Возлюбиши Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всей душой твоей, и возлюбиши искреннего твоего, яко сам себе» (Мф.22:37:39). Эти две заповеди относятся и действуют в душе. Ибо любовь, как говорит Дионисий, есть объединяющее и связующее (расположение) души к желаемому. Точно также блаженства Господни исполняются чрез разумную волю и энергию (действие) души, ибо изречение: «Блажени нищии духом» (Мф.5:3) относится к душевной добродетели. Равным образом и изречение: «Блажени плачущии» (Мф.5:4) исполняется чрез общечеловеческое душевное свойство и волю, так же, как и: «Блажени кротции, блажени чистии сердцем, блажени миротворцы» (Мф.5:5, 8–9). Не только это, но и вера, надежда, любовь являются душевными добродетелями, а не телесными, равно как и те, которые тот же Апостол исчисляет, говоря: «Плоды Духа суть: любы, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие» и т. д. Они происходят в душе чрез разумную волю и энергию.

И так как отрицающие в Господе составные свойства нашей природы, – я разумею естественную волю души и энергию, – услышав (о них), пугаются наподобие неразумных коней и мулов, то мы изложим это яснее путем как бы толкования и выяснения их силы. Воля разумной души, как кратко сказал прежде и великий Дионисий, есть сила мыслительная и желательная (стремящаяся) к соединению души с Богом, по существу, дарованная ей от Бога, посредством которой первый

человек делал и хранил божественные повеления, восходя от душевного

—402—

желания к деятельному исполнению заповедей Божиих». Но это – об Адаме. О Христе же Сыне (Божием) сказано, что Он добровольно воспринял образ раба (μορφὴν δούλου), т. е. существо (οὐσίαν) раба. Итак, этот образ во Христе и сущность раба в каком отношении является образом раба, по какому рабству, служению и подчинению? Разве по Владычной воле и действованию (энергии), и образу Бога – Слова, согласно безумию Ария?

Но так как чрез преслушание первого человека мы – люди – стали грешниками, когда Адам ослушался заповедей Божиих, то ради этого Христос через Свое собственное послушание соделал нас праведными, во образе раба исполнив те повеления, которых раб не соблюл изначально. Ибо как смерть, которой повинным сделался раб, Владыка вкусил (ἐπλήρωσεν) чрез смертный образ раба, послушлив быв до смерти крестной; так и преслушание закона и воли Божией, пред которыми повинным сделался раб, во образе раба изгладил и восполнил Владыка. Поэтому Он и говорил: «Снидох с небесе, не да творю волю Мою, но волю (пославшего Мя) Отца, и да исполню дело Его, и сохраню заповеди Его» (Ин.6:38; 4:34; 12:49–50). Это соблюдение заповедей Божиих и эту волю пославшего Его Отца в отношении к какой воле, лучше же – посредством какой воли совершил Христос, если во образе раба Он совсем не имел воли разумной души? Ибо в отношении к Божеству есть одна владычественная и повелевающая воля Отца и Сына. Итак, какая же воля Христа исполнила божественную волю? Ясно ведь, что иная есть повелевающая воля, а иная подчиненная и повинующаяся. Следовательно, если Он совершил служение по Божественной воле, то, разумеется, и по Божественной природе Он был рабом и слугой, согласно измышлениям ариан. Сейчас я и попытаюсь уяснить это... (caetera desiderantur).

Анастасия пресвитера слово о творении Божиим по образу и по подобию²⁰⁸⁴ (Отрывок)

Встретился я с одним толкователем, который сказал (мне), что однажды, когда он занимался исследованием
—403—

Св. Писания, внезапно случилось, что как бы открылись его духовные очи, и он узрел во всем устроении твари и всего в ней (сокрытого) начертание образа и подобия человечества Бога—Слова. Потому Павел и говорит о Христе, что «всяческая Тем и о Нем создашася» (Кол.1:16). Намеревающимся мудро и благоразумно вести состязание с еретиками относительно свойств Христа, именно – о воле и действовании (энергии), прежде всяких рассуждений, нужно потребовать от них письменного изложения нижеуказанных понятий, так как на основании этих последних легко изобличается их безрассудство. Святые Отцы говорили о двух совершенствах во Христе, т. е. что Он совершен в Божестве, равно и совершен в человечестве. Посему должно потребовать, чтобы они определенно высказались, если только умеют: что такое есть понятие истинно единосущного? что такое понятие вполне совершенного? что такое понятие разумной души? что такое понятие неразумной души? И какое понятие души Христа? И что такое плотская воля? И что такое душа? И что такое божественная воля? И если они в состоянии будут разграничить вышесказанные понятия на основании отеческих, а не эллинских писаний, то изобличенные ими [их положения] падут (сами собой). Ибо как единосущие Слова со Отцом указывает (в Нем) на совершенного Бога (ἁνελλιπῆ Θεόν), совершенно таким же образом и единосущие Его души и тела с нами представляет Его совершенным человеком.

Умоляем братьев наших о Господе с великой осторожностью и осмотрительностью рассуждать с противниками о действиях и волях, и в особенности с неуступчивыми. Ибо не во всех вера, как говорит Павел (2Сол.3:2). Итак, не с бесстыдным выражением лица и дерзкой речью, как делают некоторые неразумные, неосмотрительно станем кричать о двух естественных действиях, таком-то и таком-то, но с осторожностью, со страхом Божиим и осмотрительностью. Ибо можно благочестиво утверждать во Христе две природы.

Равным образом можно и право и неправо говорить о волях и действиях в Нем. Ведь и Диодор и Несторий признают две природы Христа, но ипостасных. И Феодор Антиохиец, и Арий Александриец

—404—

признают две воли, но противоположных. И Манес Перс признает два действия, но одно – благого Бога, а другое – злого существа. Посему я упрощаю, будем со всякой осмотрительностью отвечать состязующимся, говоря им прямо, что если кто признает во Христе плотскую или мирскую волю, или вообще действие, противоборствующее Божеству Его, или волю противоречащую Богу–Слову, да будет осужден. Ибо все, что имело образ раба, подчинялось и руководилось по мановению и воле образа Владыки Бога–Слова. Но чтобы нам не сделать Его Божественное естество подверженным страстям и Слово, как раба, подчиненным Отцу, ради этого каждому из двух естеств Христа мы нераздельно воздаем их свойства...

Перевел студент III курса Валентин Металлов

—405—

На переломе IX века, среди страстного столкновения между Константинополем и Римом, выяснялись и определялись новые отношения между восточной и западной церквами. Старые связи заметно ослабели; новые отношения шли на смену прежних, и если они еще не установились, то соответствовавшие им и подготавливавшие их чувства и настроения успели приобрести определенную окраску. Былому союзу церквей история нанесла уже немало ударов, и, хотя, за сравнительно недавнюю эпоху иконоборчества междущерковные связи еще обнаружили свою живую силу и в нравственном единении с Римом восточное православие одержало верх над ересью, то уже немало промелькнуло и залегло между Востоком и Западом теней, предвестников грядущего разделения. С тех пор, как византийская императорская власть выпустила из своих рук скипетр Запада, не было единой внешней силы, которая в нужные минуты могла бы содействовать примирению противоположных интересов и сдерживать опасные для церковного мира тенденции отдельных пап и патриархов. По частным поводам уже происходили острые столкновения, затяжные недоразумения между первосвященниками Тибра и Золотого Рога. Недоразумения устранились, ссоры прекращались, зачеркнутые имена вносились в диптихи; но оставался горький осадок ссоры, неприятное о ней воспоминание. С каждым веком поводов к взаимному неудовольствию накапливалось больше и больше. Пользуясь цепью

—406—

благоприятных исторических условий, папство упрочивает свое положение и влияние на западе. Римский первосвященник поднимается над западным епископатом и, некогда первый среди равных, становится властным, а потом и полновластным

их главой; в соответствии с наличным порядком вещей вырабатывается папистическая идеология. На востоке, в Византии, происходит до некоторой степени аналогичный и в то же время конкурирующий процесс возвышения константинопольского патриарха. Епископ восточной столицы приобретает права патриарха, и вселенские соборы, II и IV, а за ними Трулльский, выдвигают его на второе, после епископа древнего Рима, место в списке пяти патриархов. Папам неприятно это нарождающееся соперничество; они противостоят ему, отказывают в признании 28 халкидонского правила, протестуют против присвоения к-польскими патриархами титула вселенского, и, вынужденные уступить силе вещей, все же принимают упрочившийся на востоке порядок патриарших кафедр, хотя и не упускают случая указать константинопольскому собрату его надлежащее место – не второе, а последнее. Иконоборческий период, если и сближал, необходимостью совместной борьбы с жестокой ересью, восточное и западное христианство, однако оставил после себя новые поводы к разрыву. Лев Исавр, мстя папам за их противодействие его иконоборческой политике, отнял у Рима фессалоникийский экзархат с Сицилией и Калабрией и передал их под юрисдикцию к-польских патриархов. Последние приняли этот дар из рук «звероименного» еретика и больше не выпускали его, несмотря на протесты и жалобы пап. В то же самое время папы раздражили византийских императоров своим уклонением от союза с Византией и сближением с франками. В разгар иконоборчества, натерпевшись от лонгобардов неисчислимых бед и отчаявшись в помощи Византии, папы ищут защиты у франков. Пипин Короткий вырывает из рук лонгобардов равеннский экзархат и дарит его кафедре Петра (754 г.); а в благодарность за услуги каролингов, Лев III коронует Карла Великого императорской короной. Так происходит восстановление Западной римской империи; но ее прерогативы оказываются в руках франкского вождя. Византия, единственная законная

–407–

наследница империи, не может простить ни франкам их узурпации, ни папам их измены. В довершение к прочему начинает обнаруживать свое действие давно подготавливавшаяся культурная рознь и отчуждение. Запад и Восток прежде всего перестали понимать друг друга за незнанием языков; на западе не знают греческого, на востоке латинского. Литературный и идейный обмен крайне ограничен; богословские споры Востока слабо отражаются на западе, западные не доходят до Востока. Вскрываются различия в богословии, нарастают несогласованности в церковном строе, в канонике, в церковных обрядах и обычаях. Мало зная друг друга, стороны смотрят одна на другую с недоверием и предубеждением. Византийцы охотно и не без высокомерия подчеркивают свое культурное превосходство и величают латинян варварами; западные внимательно ищут недостатков у восточных. С недоверием рука об руку идет нетерпимость, а Трулльский собор не останавливается пред тем, чтобы поставить римской церкви на вид и подвергнуть осуждению несколько ее обрядов и обычаев, какие, по мнению греков, уклоняются от вселенских норм. Зато в Риме очень охотно подсчитывают, сколько еретиков сидело на константинопольской кафедре и каких ересей наплодила Византия.

Ясно, что междуцерковный надлом уже наметился. Еще не было непосредственных споров о вере, о догме и обрядах; но уже прозвучало – не в Византии, а в далеком, поработанном арабами Иерусалиме – грозное слово «ересь» в приложении к западному воззрению на исхождение Св. Духа. Чувствовалось, что отношения перестали быть определенными, в прежнем смысле; что стороны во многом разучившись понимать друг друга. Можно было ждать, что накопившаяся веками холодность, недоверие и враждебность прорвутся наружу и, вместо мира, настанет открытый раздор, вместо бывшего союза – вражда и борьба. В сущности, стоило только той или другой стороне высказаться до конца ясно и определенно, – и новые отношения станут тоже ясны и определены. Первым и высказался Запад. Папа Николай I, человек резко очерченных взглядов, прямого и твердого характера, «Железный» папа,

убежденный сторонник и могучий поборник папской системы, предъявил

—408—

Константинополю свои откровенные, небывало ясные притязания на супрематию во вселенской церкви. Ответ Константинополя, сформулированный Фотием, и последствия этого ответа известны.

Чем более подготовлено историческое явление, чем неизбежнее оно, тем меньше простора остается для личной воли исторических деятелей и, можно сказать, тем меньше их нравственная ответственность. Но и там, где вопрос об ответственности возникает с законным правом, можно еще спрашивать, кто из деятелей проявил большую активность и инициативу.

В столкновении с Николаем и разрыве церквей шла ли инициатива враждебных выступлений со стороны Фотия? Нет, не шла. Свой ответ на притязания Николая он дал в два приема, в соответствии с двумя выступлениями Рима. В 863 г. на Римском соборе папа осудил и анафематствовал Фотия. Фотий ответил на этот приговор молчанием, другими словами, отверг притязания папы на верховенство в церкви, а позднее довел это отрицание до его предела, до суда над самим папой, чем показал, что в глазах восточной церкви папа среди патриархов лишь первый среди равных и может подлежать их соборному суду. В конце 866 г. латинские миссионеры в Болгарии позволили себе не только поголовно изгнать трудившееся здесь греческое духовенство, но нанесли оскорбление всему восточному обряду. Фотий отвечает своей энцикликой и собором 867 года: латинские обрядовые новшества и Filioque осуждены, чем показано, что римская церковь вовсе не обладает той непогрешимостью и чистотой вероучения и обряда, на которые притязает и которыми так гордится. Ни в одном из этих двух выступлений, столь решительных и столь важных для истории разделения церквей, Фотий не выступал с собственной инициативой. Инициатива всецело принадлежала Риму; к-польскому патриарху оставалось с ней считаться.

Выказывался Рим; Фотий делал выводы.

Два основных вывода, вскрывшие противоположность точек зрения Востока и Запада в области догмы и в основах церковной организации, хорошо известны. Рим высказался за Filioque; Восток его отверг. Рим ищет су-

—409—

прематии и хочет системы папства; Восток удерживает принцип независимости поместных церквей и идею вселенской соборности. Это были главные пункты расхождения. Но перелом должен был сказаться и в других областях.

Мы остановимся на одной области церковноправовых отношений, где очень осязательно должен был сказаться этот переворот, и остановимся затем, чтобы осветить личное отношение Фотия к этой перемене и его возможные мотивы, которыми он мог здесь руководиться. Мы имеем в виду церковноправовой вопрос об отношении константинопольского патриарха, с одной стороны, к папе, с другой — к прочим патриархам Востока. Самый вопрос возникал совершенно неизбежно, как следствие простого факта разрыва церквей. До разрыва отношения епископа Нового Рима, как к папе, так и к восточным патриархам, были канонически установлены твердо: к-польский патриарх по чести — второй после папы и выше прочих. Но теперь, когда намечался разрыв и когда римский епископ тем самым выходил из патриаршей пентады, какое место должно остаться на долю константинопольского патриарха? Очевидно, со второго места он должен был переместиться на первое. Но, в таком случае, нельзя ли предполагать, что Фотий сознательно стремился занять это первое место, что в своих выступлениях против папства он был далеко не бескорыстен и не только защищал себя и восточную церковь, на что он имел право и был обязан делать, но вдохновлялся еще и другими мотивами, гораздо менее привлекательного свойства, личной гордостью и властолюбием?

Эти мотивы могли действовать тем живее и настойчивее, что они находили свою пищу во многих условиях. Прежде всего, личные достоинства Фотия и заслуги его управления были так высоки, что, казалось, он имел право подумать о возвышении

своего положения. Редкостный, по энергии и таланту, деятель, он, как немногие из его предшественников, послужил церкви – своим пастырством, своей проповедью и назидательной перепиской, устной и литературной борьбой с ересями, небывало широко развернувшимся миссионерством, с которым связаны великие и

—410—

святые имена Кирилла и Мефодия. Он послал свв. братьев к хазарам; с его благословения явился на свет их великий труд перевода слова Божия на славянский язык, – та Библия, которая породила и взлелеяла славянскую духовную культуру, – которая навсегда осталась не только символом, но и реальной основой объединения так склонных к разброду славян, – в поиски за подлинным ликом которой на наших глазах снаряжается крестовый поход русской науки. С этой славянской Библией ушли из К-поля Солунские братья на Дунай, чтобы проповедовать слово Божие моравским и паннонским славянам, и чтобы, самым делом своим, сдерживать религиозное движение латинства и политический натиск немцев на греко-славянский Восток. Фотий вел энергичные попытки вернуть монофизитствующую арианскую Церковь в лоно православия; он наложил смиряющее, облагораживающее и спасающее ярмо христианства на дикие выи руссов, наших предков; его епископ, если не он сам, крестил болгарского князя Бориса, – болгарской, а не немецкой крови, – и его народ, и не мало положил он пастырских трудов и забот, чтобы прикрепить болгар к православию Востока и удержать их от сближения с латинством и немцами. Наконец, в борьбе с Римом, он отстаивал церковную независимость и идеалы византийской церкви. Велики были заслуги Фотия перед церковью. Но не мало сделал он для общества и государства. Общество нашло в нем ученейшего человека своего времени, главу высшей школы, вождя просветительного движения, – организатора благотворительности. Для государства – он служил опорой политического влияния Византии среди соседних народов, от далекой Хазарии и Тавриды до Дуная, от Адриатики до Армении и халифата.

Если личные достоинства Фотия и его заслуги могли, так сказать, оправдывать возможные притязания на возвышение, то отношения к нему Рима и, обратно, его отношения к Западу должны были усиливать эти притязания. Фотий не мог не чувствовать своего превосходства над Западом и, как думает Гергенрёттер, примат Рима должен был казаться ему тягостным; Рим слал ему проклятия, – тем естественнее желать от него отделаться разом и навсегда.

–411–

Что касается восточных патриархов, то, поработанные и угнетенные арабами, они, конечно, не могли и думать о сопротивлении властолюбивым поползновениям византийского собрата, если бы тому заблагорассудилось обнаружить их. Стоя на вершине своей силы и влияния, раздражаемый анафемами Рима и его непомерными требованиями, ободряемый слабостью и унижением поработанных восточных патриархов, не мог ли Фотий попытаться поднять свое положение – поставить себя не только независимым от Рима, но и первым среди патриархов, и не только первым по чести, но и выше их по власти? Соблазн был тем больше, что достигнуть цели вовсе не представлялось трудный. План действий намечался сам собой. Что нужно было сделать, какие меры принять в этом направлении?

Во-первых, нужно было отвергнуть папский примат.

Во-вторых, подтвердить за собой первое место среди восточных патриархов.

В-третьих, ограничить их права в свою пользу.

Не дает ли история Фотия доказательств того, что патриарх не только создал этот план, но успел его и осуществить?

Как будто, дает.

В самом деле, разве не оказались выполненными все три пункта программы? Если важно было отвергнуть примат Рима, то Фотий, как мы видели, это уже и сделал. Своим неприятием приговора папы от 863 г. он не признал за Римом право верховного суда в церкви, что еще ярче подчеркнул своим судом над самим папой на соборе 867 года.

Осуществление второго пункта программы достигалось другим путем и стояло в связи с догматической борьбой с

Римом. Осуждая выступление латинских миссионеров в Болгарии против восточного обряда и отплачивая им равной монетой, Фотий осудил введенные ими в Болгарии обрядовые новшества и Filioque. Так как Рим и Запад привяли эти новшества под свою защиту, то анафемы Фотия перелагались вообще на всю западную церковь, которая таким образом оказывалась отпавшей от чистоты вселенского православия. Но если так, если Рим и Запад, вместе с своим главой-папой, переставали пребы-

–412–

вать в лоне вселенского православия, то не вытекало ли отсюда, в качестве естественного и необходимого следствия, что папа выходит из числа пяти признанных патриарших кафедр и вместе с тем теряет свое первое место среди патриархов? Очевидно, так. Но кто же тогда остается первым среди прочих? Конечно, константинопольский патриарх, которому еще на II Вселенском соборе дано преимущество чести, подтвержденное на IV и засвидетельствованное на Трулльском, признанном на востоке VI Вселенским собором. Так, устраняя папу из патриаршей пентады, Фотий тем самым готовил себе первое место. Эго перемещение примата, хотя бы в смысле $\tau\eta\varsigma \tau\iota\mu\eta\varsigma$, могло прийти в голову и быть заявлено тем легче, что в Византии уже существовала мысль о том, что еще давно привилегии древнего Рима перенесены на Константинополь, Новый Рим, и эта теория за самое последнее время, в 867 г., почти официально была заявлена греками в Болгарии, а оттуда сообщена болгарам к сведению Рима.

Наконец, для достижения третьего пункта программы требовалось проявить уже некоторую личную инициативу, так как здесь приходилось внести в сферу отношений константинопольского патриарха к восточным кафедрам, вместо прежнего принципа полного равноправия, новый, доселе едва ли известный принцип, – принцип ограничения власти трех патриархов в пользу столичного. Но это и сделано в Эпанагоге, законодательном памятнике Василия Македонянина, изданном около 883 г. не без участия Фотия, во второе его правление. В Эпанагоге права константинопольского патриарха расширены на

счет прав трех восточных и, в 9 и 10 главах знаменитого III титула, формулированы так: во-первых, константинопольский патриарх, как епископ столицы, признан соборами первым среди прочих (т. е. восточных); во-вторых, хотя в пределах каждого патриархата вся власть принадлежит местному патриарху, однако константинопольский предстоятель может наблюдать и споры, возникающие среди прочих кафедр, исправлять их и полагать пределы судам; в-третьих, он может давать ставропигии в пределах прочих кафедр²⁰⁸⁶. Говоря кратко, к-польскому патри-

—413—

арху принадлежит первенство, право апелляций и право ставропигий.

Итак, Фотий осуществил все три пункта своей программы: отверг примат папы, упрочил за собою первенство и подчинил себе восточных патриархов. Но если так, то не вырисовывается ли пред нами, в очень отчетливых контурах, делая церковноправовая теория, даже полуосуществленная система, смысл которой — в перенесении примата на константинопольскую кафедру и подчинении ей всех патриархов, и которую можно было бы с полным правом назвать системой восточного папизма? Тогда и Фотия следовало бы рассматривать как творца этой системы и предшественника другого константинопольского патриарха, тоже связавшего свое имя с разделением церквей, Михаила Керуллария, — названного у одного из наших отечественных ученых «византийским папой»²⁰⁸⁷.

Посмотрим, как нужно оценивать три указанных пункта и в какой мере их выработка и практическое осуществление могут исходить от инициативы Фотия.

Фотий отверг папский примат. Но, прежде всего, о каком примате идет речь? И всякий ли примат обязан был принимать Фотий? Если понимать примат как *πρεσβεῖα τῆς τιμῆς*, преимущество чести, то это преимущество Фотий, конечно, должен был признавать, так как оно подтверждено за римским епископом вторым и четвертым вселенскими соборами и повторено Трулльским, — и есть все основания думать, что он

его признавал, хотя в своих сочинениях о примате Рима и не высказывался. Однако, Николай в своих притязаниях шел гораздо дальше предоставленных ему вселенскими соборами прав и хотел примата в смысле супрематии. Такую супрематию Фотий не только имел право не признавать, но интересы восточной церкви обязывали его ее отвергнуть. Если бы были верны утверждения защитников папства (хотя бы того же Николая), что привилегии римской кафедры дарованы ей самим

—414—

Христом чрез Св. ап. Петра, и что вселенским соборам оставалось только их признать, то в канонах вселенских соборов и должны были бы отразиться, с исключаящей всякие сочинения ясностью, эти привилегии кафедры Петровой. Ничего подобного Фотий, сам знаток канонического права, там не находил. Что касается сардикийских правил²⁰⁸⁸, то, во-первых, ими папство могло еще подкрепить свое право апелляций, но не принцип подчинения римской кафедре всей церкви и даже вселенских соборов, или принцип папской непогрешимости; во-вторых, правила Сардикийского собора, собора поместного, хотя и были признаны трулльскими отцами в достоинстве действующего канонического права, однако их значение ее было устойчиво и, несомненно. Вот почему Фотий и имел основания отвергнуть притязания Николая, и был обязан сделать это. Не потому он отверг примат, что тот казался ему тягостным и подрывал его личное положение, а потому, что он противоречил интересам восточной, даже шире, — вселенской церкви. Никакой инициативы от него здесь не шло, и никто не может утверждать, что патриарх руководился, первым пунктом системы восточного папизма.

То же, в сущности, придется сказать и о пункте втором. Если бы Фотий составил себе план и шел к сознательному его осуществлению, ему не было нужды ставить его исполнение в зависимость от случайных событий, Он хотел совсем устранить папу из патриаршей пентады? Тогда он и должен был сам, по личной инициативе, искать к тому средств, — т. е. выискать у латинской церкви ее уклонения от вселенской догмы и строя и выступить с энцикликой вполне самостоятельно. *motu proprio*.

Ничего такого он не сделал. Между тем, не мог же он предвидеть, что Борис отвернется от византийской церкви и обратится к Николаю, что лагинские миссионеры отвергнут обряды восточной церкви и введут в Болгарии свои заблуждения. Личная инициатива Фотия здесь решительно отсутствует. Скажут, что он все же воспользовался представившимся ему удобным случаем. Это верно; но не вполне. Нужно сказать не «воспользовался», а «вынужден

—415—

был воспользоваться», — так как ему опять приходилось защищать не только себя и свое духовенство, а и всю восточную церковь.

Если в предполагаемой борьбе за примат Фотий мог опираться на существовавшую в Византии теорию перенесения привилегий е Рима на Константинополь, то не нужно преувеличивать ни значения этой теории, ни близости к ней Фотия. Остановимся на ней несколько подробнее в виду того, что ее особенно подчеркивают идейные противники Фотия (Leo Allatius, Jager, Hergenröther). По мнению Гергенрётера²⁰⁸⁹, Фотий помимо личных мотивов, коренившихся в его высоком мнении о своих достоинствах, имел и некоторые церковно-исторические основания добиваться примата. Эти основания сводились к тому, что константинопольская кафедра всеми, не исключая Рима, давно признана патриаршей и, в качестве таковой, имела право на название апостольской, как и самый Константинополь еще Иоанном Златоустом назывался городом апостолов²⁰⁹⁰. Если западные постоянно ссылались на то, что в Риме жил и епископствовал Св. ап. Петр, и что там покоятся остатки верховных апостолов, то Константинополь мог указывать на мощи Св. ап. Андрея, хранившиеся в нем, и ссылаться на давно известное здесь сказание о проповеди в Византии этого апостола, Первозванного, называвшегося в церковной литературе «Петром до Петра», ὁ πρὸ Πέτρου Πέτρος²⁰⁹¹. Все это подготовляло и в некоторой степени обосновывало для византийцев теорию перенесения. Последняя могла возникнуть тем легче, что на востоке уже давно упрочился принцип, в силу которого достоинство епископских кафедр ставилось в связь с

государственным положением городов. Естественным выводом из этого принципа была мысль, что, если папа обязан своим первенством столичному значению Рима, то и права епископа Нового Рима могут и должны быть возвышены в соответствии с политическим значением Константинополя. Раньше Константинополь довольствовался вторым местом; теперь он хочет пер-

—416—

вого. Теория перенесения примата вполне соответствовала духу Византии, ее традиционной политике и положению вещей, как оно понималось греками²⁰⁹². Как раз при Фотии эта теория и обнаруживается с ясностью. Гергенрётер думает, что уже в письме имп. Михаила III в Рим от 865 г. заметны ее следы²⁰⁹³. С полной отчетливостью изложена она в письме соимператоров Михаила III и Василия Македонянина к болгарскому князю Борису, посланном в начале 867 г., после изгнания из Болгарии греческого духовенства латинскими миссионерами. Как известно, папа Николай в своем послании от 23 октября 867 г. к Гинкмару и западному епископату, излагая отчасти содержание письма византийских императоров, переданное ему Борисом, жаловался: «не удивительно, что греки притязают обвинять латинскую церковь (т. е. в неправильностях), если они даже похваляются и утверждают, что когда императоры переселились из Рима в Константинополь, тогда и примат римской кафедры перешел к константинопольской церкви и вместе с царским достоинством перенесены были также и привилегии римской церкви, — так что насильник этой (константинопольской) церкви Фотий и сам в своих письмах называет себя архиепископом и вселенским патриархом»²⁰⁹⁴. Гергенрётер думает, что эти слова заключались именно в императорском письме, и, что самое письмо было даже составлено Фотием, — а потому вполне вероятно, что и Фотий разделял теорию перенесения. Во всяком случае, в других местах у него встречается мысль о том, что Новый Рим получил удел (κλήρον) старого²⁰⁹⁵, что Византия есть

—417—

Новый Иерусалим²⁰⁹⁶. Возможно, что он даже писал на животрепещущую тему о перенесении примата целые

сочинения, и что именно ему принадлежит небольшая статья, озаглавливаемая «Против тех, кто говорит, что Рим есть первая кафедра» *Πρὸς τοὺς λέγοντας ὡς ἡ Ῥώμη πρῶτος θρόνος*²⁰⁹⁷. Гергенрётер не останавливается на этом. По его мнению, Фотий склонен был даже думать, что он призван быть верховным законодателем и судьей церкви²⁰⁹⁸. Поэтому-то он и потребовал от легатов папы (Льва, Доната и Марина, шедших в конце 866 или в начале 867 г. чрез болгарскую границу) подписать вероисповедную формулу, рассчитывая, что если подпись будет дана, этим будет призыв и его примат; если же в подписи откажут, латинян можно объявить еретиками. Такая же дилемма имела значение и для всей римской церкви: или она признает притязания Фотия, или ее объявят еретической и тем отнимут ее верховный авторитет. К той же цели присвоить себе примат клонился и суд Фотия над папой и его заявления о чистоте и неповрежденности восточной веры.

Таковы соображения и доводы Гергенрётера. Разберемся в них.

Нет нужды отрицать, что почва для теории перенесения примата в Византии была подготовлена. Правда, патриаршее положение константинопольской кафедры и ее титул «апостольская» сами по себе значили еще немного, так как ни это положение, но титул не выдвигали Константинополя из ряда прочих патриарших кафедр, а только ставили е ними в одну линию. Несомненно и то, что проповедь в Византии Св. ап. Андрея Первозванного, как и пребывание

—418—

в Константинополе его мощей, подчеркивались византийцами опять-таки лишь в противовес горделивым ссылкам латинян на присутствие в Риме верховного Св. ап. Петра, и подчеркивались с целью умерить эту гордость, но без всяких притязаний на примат. Это нам показывают самые недавние ссылки на Св. ап. Андрея и даже на Св. ап. Иоанна, как основателей и покровителей византийской церкви, сделанные пат. Игнатием на первом заседании собора 861 г. в храме Апостолов²⁰⁹⁹. Гораздо большее значение для появления разбираемой теории имел принцип соответствия кафедр с

политическим положением городов. Что из этого принципа не трудно сделать вывод о перенесении, это ясно. И нужно заметить, что этот вывод сделан был уже давно, не во время Фотия, как это можно бы заключить из соображений Гергенрётера и как это, очевидно, за Гергенрётером, думал проф. Н. Суворов²¹⁰⁰, а значительно раньше, – может быть, еще до иконоборческой эпохи или, по крайней мере, в самом ее начале. Еще Питра издал одну схолию к 28 халкид. правилу, где из этого правила сделан вывод в смысле теории перенесения примата²¹⁰¹. По мысли схолии, если второй вселенский собор отдал Риму, как старшей столице, преимущество чести пред Константинополем, то после падения Западной римской империи, когда только один Константинополь остался «царствующим градом», к нему по необходимости перешли все преимущества старого Рима. Позднее проф. А.С. Павлов обнародовал небольшую анонимную греческую статью о преимуществах константинопольского патриаршего престола – Περὶ προνομίῳν τοῦ ἀγιοτάτου θρόνου Κωνσταντινουπόλεως, где мы встречаем ту же самую схолию²¹⁰². Так как

–419–

памятник приурочен издателем к доиконоборческой эпохе, то и схолия, а, следовательно, и вообще теория перенесения должна быть отнесена по своему происхождению к этому или даже более раннему времени²¹⁰³. А если так, то Фотий никоим образом не может считаться творцом теории. Даже не ясно, ссылался ли на нее сам Фотий. Гергенрётеру хочется навязать ему это. Он пытается найти следы теории в письме Михаила III к папе Николаю от 865 г., предполагая, что и самое письмо составлено при участии патриарха. Но мы отказываемся видеть в письме искомые следы. Выразительное, но случайно брошенное Николаем сравнение привилегий римской кафедры с мощным деревом, которое насадил и возрастил сам Бог, которое можно толкнуть, но не сдвинуть²¹⁰⁴, нельзя рассматривать, как указание на теорию перенесения, как это делает Гергенрётер и в чем ему поверил проф. А.С. Павлов²¹⁰⁵. Если бы Николай вычитал у императора такую теорию, то он не пожалел бы труда разобрать и оценить ее обстоятельнейшим

образом; и уже, во всяком случае, возмущился бы ею до глубины души, как это было у него в 867 г. Ничего такого у Николая мы не видим. Иное было в 867 г. Тогда греки такую теорию, несомненно, высказали. Но, во-первых, не доказано, что мысль о перенесении примата заключалась именно в письме императоров, а не в сопровождавших его полемических сочинениях греков, так как Николай спутано передает содержание тех и

—420—

других²¹⁰⁶. Во-вторых, если бы искомая теория содержалась в императорском письме, то ни откуда не следовало бы, что письмо составлено Фотием; и, в-третьих, самая формулировка теории, как ее сообщает нам Николай, своею неточностью и неудачным построением говорит скорее за то, что она не принадлежит Фотию: в Византии не могли говорить, что примат перешел в Константинополь при Константине Великом, так как первенство чести всеми признавалось за папой и гораздо позднее,— собственно, фактически до последнего времени; но там могли утверждать, что, если примат Рима создан столичным значением города, то теперь, с потерей им такого положения, первенство должно перейти к Константинополю, политическое и церковное значение которого, основанное при Константине, в настоящее время окончательно перевесило значение Рима.

Что Фотий имел высокий взгляд на Византию и называл ее Новым Иерусалимом, то этот его взгляд настолько же понятен, насколько и справедлив²¹⁰⁷. Но здесь нет притязаний на примат. А его слова, что Новый Рим получил удел старого, по справке оказываются относящимися не к христианскому Риму, а языческому²¹⁰⁸, и, сле-

—421—

довательно, Константинополь вовсе не противопоставляется Риму христианскому, а тем более папскому.

Остается сделать краткий анализ статьи «Против говорящих, что Рим есть первая кафедра», чтобы видеть, насколько повинен Фотий в теории перенесения.

Прежде всего, самая принадлежность статьи Фотию спорна. Первый издатель Беверегий издал ее в качестве письма Льва Охридского²¹⁰⁹. Позднее ее приписали Фотию²¹¹⁰, хотя лишь некоторые рукописи называют ее автором нашего патриарха. Авторство Фотия иногда решительно отвергают²¹¹¹. Но если даже его допустить, то все же нельзя согласиться, чтобы статья вышла из-под пера Фотия в своем настоящем виде. Самый состав сочинения не вполне устойчив. Три последних параграфа не принадлежат к нему²¹¹², а если иметь в виду заглавие статьи, то можно думать, что она была еще короче, так как еще семь пунктов в ее конце не имеют к теме прямого отношения, примыкая к другому сочинению Фотия²¹¹³. Наконец, самый важный пункт статьи, как увидим ниже, подвергся порче, а между тем от этого пункта зависит весь ее смысл.

—422—

В сочинении две главных мысли: во-первых, первенство Рима основано не на служении Св. ап. Петра, а на политическом значении города; во-вторых, права Константинополя возрастали в силу такого же, т. е. политического значения его.

Первая мысль раскрыта в ряде следующих тезисов.

Если Рим считается первым потому, что получил в епископы верховного апостола (корифея) Петра, то первенство должно принадлежать скорее Антиохии, где Петр был епископом раньше Рима; или Иерусалиму, ради Иакова, брата Господня, первого епископа. Если первенство престола зависит от достоинства лиц, то первым будет Иерусалим, где принес себя в жертву за спасение мира Господь и Петра, и всех нас, Первый и Великий Архиерей, основатель аригерейского чина. Рим ищет первенства из-за корифея апостолов; но в таком случае первенство принадлежит Византии ради Андрея, первозванного и старшего по рождению, который немало лет епископствовал здесь, в Византии, прежде чем его брат стал епископом Рима²¹¹⁴. Слова: «ты еси Петр, и на камне сем созижду церковь мою» и т. д. сказаны не о римской церкви. Было бы иудейством ограничивать действие благодати одним местом, а не распространять ее на всю вселенную. «Камень» — это не

римская церковь, а исповедание Христа; слова Христа относятся ко всей церкви, единой, вселенской и апостольской, а не петровой или римской. Не от Петра, а от языческого императора Аврелиана получил Рим свой примат, когда этот император приказал передать спор антиохийских православных с Павлом Самосатским на решение римского епископа. Отсюда и утвердилось у некоторых мнение, что Рим владеет первенством, и архиерейство выдвигается на тиранию всем. Среди истинных последователей Христа не может быть борьбы за первенство; иначе – что делать со словами: «кто хочет быть среди вас первым, да будет вам слуга».

—423—

Вторая мысль раскрыта в канонических и исторических справках.

Первый Вселенский собор постановил, чтобы епископы, храня права своей области, не нарушали прав чужих епархий. Второй, признав, что Рим получил первенство как столица, на том же основании дал и Константинополю такие же, после Рима, преимущества. Далее следует самое важное, но испорченное место: четвертый собор предпочитает всем Константинополь (ἡ δὲ τετάρτη προκρίνει πᾶσι τὴν Κωνσταντινουπόλιν), не допустив Вигилию председательствовать, откуда произошли бесчиния против Мины, и Вигилий понес наказание. Сокращая изложение статьи, отметим только, что дальше следует, во-первых, сообщение о приезжавших в Константинополь папах; во-вторых, ряд соображений против общеобязательности постановлений Сардикийского собора о праве римской кафедры принимать апелляции из других областей²¹¹⁵; в-третьих, повторяется ссылка на постановление I Вселенского собора²¹¹⁶ о ненарушении епископами прав чужих областей, и в-четвертых, даются исторические справки, из которых видна ограниченность и бессилие папской власти. Например, иногда папы не признавали некоторых епископов²¹¹⁷, но это непризнание осталось недействительным. Иногда, наоборот, папы хотели помочь гонимым епископам, но были бессильны сделать что-либо. Папа Иннокентий не мог вернуть Иоанну Златоусту

епископство, а Аттик, патриарх константинопольский, сделал это, внеся в диптихи его имя: «ибо, – замечает статья, –424–

каждый на своей кафедре сильнее прочих» (ἕκαστος γὰρ οἰκεῖω θρόνῳ τῶν ἄλλων ἐστὶ ἐπικρατέστερος). Этим кончается основная часть статьи, отвечающая ее теме²¹¹⁸. Итак, отвергая притязания Рима на примат, основанные на специальных обетованиях Петру и достоинстве его личности, статья отмечает постепенное возвышение прав Константинополя, и заканчивается утверждением, что каждый патриарх не должен посягать на права прочих, но в пределах собственной патриархии он полномочен.

Теперь остановимся на том отделе записки, который как будто устанавливает церковное первенство Константинополя, ссылкой (ложной) на четвертый, а в сущности, на пятый вселенский собор. Что место ἡ δὲ τέταρτη προκρίνει πᾶσι τὴν Κωνσταντινουπόλιν и далее испорчено, это, конечно, ясно: Вигилий был в Константинополе во время V-го, а не IV-го собора; он уклонился от собора вовсе не потому, что ему отказывали в председательстве, а по другим причинам²¹¹⁹; собор был созван не патриархом Миной, а его преемником (с 552 г.) Евтихием. Испорченное место Гергенрётер пробовал исправить. Принимая во внимание, что Халкидонский собор не мог быть опущен, как очень важный в истории преимуществ константинопольской кафедры, католический ученый исправил текст записки, вставляя после слова «четвертый» еще слова: «утвердил это; пятый» и т. д.

–425–

Этим устраняется одна несообразность, но остаются другие, а в следующем затем абзаце к указанным выше несообразностям присоединяется несколько новых²¹²⁰. Гергенрётер думает, что эти несообразности не могут доказывать, чтобы сочинение не принадлежало Фотию, так как у Фотия и в других местах встречаются ошибки²¹²¹. Допуская возможность ошибок, нельзя, однако не указать, что именно об отношениях Вигилия к пятому собору Фотий был хорошо осведомлен, как это видно из его послания к болгарскому князю

Борису²¹²², и не мог написать, что на соборе были раздоры именно из-за председательства. Это дает право думать, что разбираемое место, в его на-

—426—

стоящем виде, не принадлежит Фотию. Оно или отредактировано кем-либо после него, или неудачно вставлено взамен того, что стояло у Фотия. А стоять у него должно было постановление Халкидонского собора и, можно думать, Трулльского, подтвердившего халкидонский канон (Трул. 36). Что настоящий отдел о пятом соборе не уместен в нашей статье, можно видеть и из других соображений. В своем теперешнем виде отдел имеет довольно прозрачную тенденцию возвысить права Константинополя, поставив его выше даже Рима (προκρίνει πᾶσι τὴν Κων-πόλιν). Между тем несколькими строками выше автор сам признал неуместными споры о первенстве, а ниже подчеркивает мысль, что права каждой патриархии ограничиваются ее пределами, но в этих пределах власть собственного патриарха выше власти других патриархов²¹²³. В таком случае, или спорное место вовсе не принадлежит сочинению, или же оно не содержит того смысла, что Константинополь имеет право на первенство. Ясно, во всяком случае, то, что статья, если бы даже она вышла из-под пера Фотия, не стремилась узурпировать примат в пользу Константинополя, а выставляя принцип полновластности каждого патриарха в своей области, имела целью лишь ввести в должные рамки притязания Рима на верховенство. Автор статьи нигде не настаивает на том, что именно Константинополь должен первенствовать. Он лишь неуклонно отвергает аргументы, обычно приводимые в защиту римского примата, показывая, что, если принять положенный в основу аргументации принцип, то первенство придется признать за каким-нибудь другим городом — Антиохией, Иерусалимом, даже Константинополем, только не за Римом. Правда, в статье ясно выдвигается другой принцип — зависимости достоинства кафедры от политического значения городов; но, во-первых, этот принцип, как известно, ее нов: он провозглашен еще II Вселенским собором (пр. 3), повторен IV (пр. 28) и Трулльским

(пр. 36); во-вторых, отмечая возвышение константинопольского патриарха, как епископа столицы, наша

—427—

статья, в сущности, ограничивается ссылками на правила вселенских соборов, не привнося к ним ничего нового. Ослабив притязания Рима на первенство и подчеркнув права Константинополя, статья удержалась, однако, от вывода, что Константинополь – первая кафедра, и осталась при древне-церковном воззрении о полновластности каждого патриарха в своей области.

Что касается притязаний константинопольского патриарха на супрематию, то их не только нет в разобранным сочинении, но самая возможность существования супрематии вообще устранена, во-первых, раскрытием той мысли, что привилегии кафедры стоят в зависимости от политического значения городов, а не покоятся на специальных полномочиях божественного характера, и, во-вторых, ссылкой на принцип полновластности каждого патриарха в своей области.

Сказанное дает право утверждать, что Фотий особой близости к теории перенесения примата не проявил и вообще сколько-нибудь ясных притязаний на примат у него указать нельзя.

Что касается требования Фотием у легатов подписать вероисповедную формулу (на болгарской границе в 867 г.), то здесь отнюдь не было таких притязаний: от легатов требовалось не признание примата, а, во-первых, обычные рекомендательные грамоты к патриарху, и, во-вторых, свидетельство о правоте веры, заподозренной в Византии по поводу болгарской миссии. Последнее требование вполне понятно, так как в данный момент Византия была взволнована слухами о догматических погрешностях латинян, и за ним нет никаких оснований предполагать задние мысли о примате²¹²⁴. Не было таких мыслей и в суде над Ни-

—428—

колаем: если бы Фотий хотел демонстрировать свой примат, он должен был судить папу единолично, а не созывать собор всех восточных патриархов.

Но допустим, что у Фотия возникала мысль о возможности естественного перехода первенства к Константинополю в случае уклонения пап к ереси, – если только принять то, крайне сомнительное, предположение, что он мог предвидеть окончательное разделение церквей и сознательно к нему стремиться. Все же от мысли о первенстве Константинополя до идеи верховенства в церкви расстояние огромно. А между тем Гергенрётер не задумывается приписать Фотию именно это стремление к супрематии, желание быть верховным законодателем и судьей в церкви. Такое подозрение нужно отвергнуть с полной решительностью. Фотий не нашел бы для подобных притязаний ни одного аргумента. Если папы могли, основательно или неосновательно, обосновывать свои права на супрематию на словах Христа Св. ап. Петру, то чем мог подкрепить свою восточную супрематию Фотий? Ссылкой на теорию перенесения? Но эта слишком поздняя теория могла в лучшем случае доказать право на первенство чести, но никоим образом не верховенство; последнее предполагает высшие, специальные полномочия чисто духовного характера и божественного происхождения, каких не может сообщить никому самое высокое политическое значение. Но и сказание об Св. ап. Андрее не могло противопоставить папистическим комментариям на слова Христа Св. ап. Петру ничего такого, откуда могло бы вытекать право на верховенство. Что Фотий и не мечтал о супрематии, опять-таки ясно из того, что суд над Николаем он не присвоил себе, а передал собору патриархов.

По второму пункту предполагаемой папистической программы Фотия нужно, следовательно, признать, что, хотя примат Константинополя намечался сам собою, но Фотий не проявил никакой инициативы и не обнаружил никаких активных стремлений овладеть этим приматом, а тем более был чужд поползновений к супрематии.

Перейдем, наконец, к третьему пункту программы. Здесь, по-видимому, дело обстоит гораздо проще и яснее, и властолюбивые поползновения нашего патриарха как будто несомненны. Третий титул Эпанагоги уверенно ставит константинополь-

ского патриарха первым и дает ему, по отношению к прочим патриаршим областям, право апелляций и право ставропигий. Что III титул Эпанагоги, как равно и II, принадлежит, как догадывался еще Zachariae von Lingenthal, перу Фотия, теперь может считаться вполне обоснованным²¹²⁵, а потому и прикосновенность Фотия к теории восточного папизма вне всякого сомнения. Эта прикосновенность была бы тем понятнее и естественнее, что в византийском, светском и церковном, праве гораздо раньше Фотия намечались тенденции превратить отношения равенства восточных патриархов с константинопольским в отношения подчиненности их константинопольской кафедре.

Не входя в подробности вопроса, мы напомним лишь концепцию русского ученого проф. Т. Барсова²¹²⁶, по которой положение константинопольского патриарха возвышалось и его права росли именно в указанном направлении, т. е. стремясь если не к поглощению, то, во всяком случае, к ограничению прав восточных кафедр. Указанная концепция представляет себе дело так. Преимущества константинопольского епископа, как известно, ведут начало от второго Вселенского собора, который правилом 3 признал за епископом Нового Рима, по чести, второе место за римским. Но уже IV Халкидонского собор, 28 правилом в связи с 9 и 17, подчинял константинопольскому патриарху всю восточную церковь. Это подчинение шло параллельно с полным уравниванием константинопольского патриарха в правах с папой в 28 каноне, где в выражении δευτέρων μετ' ἐκείνων предлог μετὰ получил значение не в обычно принимаемом юридическом смысле, при котором он означал бы принижение константинопольского патриарха пред папой, а в историческом, когда он будет говорить лишь о том, что константинопольская кафедра получила равные с римской права, только получила хронологически позднее. Трулльский собор идет еще дальше и, говоря в 36 правиле о преимуществах римской и константинопольской кафедр, учреждает для вселенской церкви, так сказать, два

самостоятельных, друг от друга независимых центра высшей правительственной власти: Рим для всего Запада и Константинополь для всего Востока. Такое положение дел было окончательно закреплено на Фотиевом соборе 879 г., когда 1-ым соборным правилом папа Иоанн VIII и патриарх Фотий полюбовно поделили церковь, предоставив папе Запад, Фотию Восток. Упрочивая восточные области под своей юрисдикцией, Фотий, в Эпанагоге, и дает юридическую нормировку отношений константинопольского патриарха к трем восточным, присваивая себе первенство, право апелляций и право ставропигий.

Такова в основных чертах разбираемая концепция. Если бы она была верна, то тогда мы имели бы для восточного папизма Фотия не только давно подготовленную историческую почву, но и полное оправдание: в сущности, Фотию нечего было думать о расширении своих прав на счет восточных собратьев; эти права ему давно и законно принадлежали. Ему оставалось закрепить их в церковном и государственном законодательстве, что он и сделал – на соборе 879 г. и в Эпанагоге.

Концепции восточного папизма, как она изложена проф. Барсовым, нельзя отказать в стройности и последовательности. Но другой русский кантонист, проф. А.С. Павлов, решительно отверг ее, как покоящуюся на неправильно истолкованных канонических источниках. Основные положения критики проф. Павлова таковы²¹²⁷.

В халкидонских правилах тщетно искать тенденцию подчинить к-польской кафедре восточных патриархов. Собор разрешил, 9 и 17 правилами, апеллировать на суд митрополита к экзарху великие области (здесь под экзархами разумеются четыре патриарха, помимо константинопольского) или к престолу царствующего града К-поля. Апеллировать к экзархам великих областей будут, конечно, те, кто живет в их патриархиях (т. е. в римской, александрийской, антиохийской и иерусалимской); апеллировать в Константинополь будут те, кто живет в диэцезах асийском, понтийском и

–431–

фракийском, которые фактически уже давно подчинились к-польской кафедре. Таким образом, 9 и 17 халк. каноны только

подтвердили за к-польским епископом экзаршие (т. е. патриаршие) права, Которыми фактически он пользовался и раньше, но не сделал его высшим трибуналом для всего Востока. Только по недоразумению в халкидонских правилах оказался некоторый смысл, как бы утверждающий за К-полем право принимать апелляции со всего Востока. Дело в том, что когда 9 и 17 каноны уравнивали константинопольского епископа с экзархами великих областей (т. е. патриархами), собором был принят, в особом дополнительном заседании, 28 канон, где, между прочим, специально говорится о подчинении К-полю асийского, понтийского от фракийского диэцезов. При таком условии, только что установленная редакция 9 и 17 канонов оказывалась уже неточной и ее следовало, для избежания недоразумений изменить²¹²⁸. Этого не сделали, и тогда открывалась возможность давать двум указанным правилам, в их сопоставлении с 28-ым, толкование в смысле подчинения к-польскому епископу восточных патриархов. Но что такая мысль была чужда собору, и что собор предоставил права высшей инстанции в каждом патриархате только его собственному патриарху, видно из закона Юстиниана от 530 г., подтвердившего наличное положение равенства патриарших кафедр. Равным образом, Трулльский собор только пересчитал пять патриарших престолов в порядке их старшинства (пр. 36), но не учреждал двух центров высшей правительственной власти, Рим и Константинополь, и не подчинял Константинополю восточных патриархий, так как в других правилах он принципиально высказался против ограничения прав кафедр, подпавших под власть неверных (пр. 37 и 39). Наконец, в 1-м каноне собора 879 г. речь идет только о том, чтобы осужденные в Риме не принимались в общение в К-поле и, наоборот, и чтобы не было нововведений в правах папы, т. е. чтобы не нарушались права, признанные за римской кафедрой прежними соборами.

Таким образом, церковные каноны не дают никаких

—432—

оснований предполагать, чтобы на востоке существовала теория восточного папизма. Что касается Эпанагоги, то А.С.

Павлов считал, вслед за Zachariae, этот памятник лишь проектом закона, который официально никогда опубликован не был и силы действующего закона не имел. Поэтому и вообще А.С. Павлов утверждает, что общецерковной нормой была и оставалась идея равенства патриархов, как, например, она выражена в известной теории пяти чувств и раскрыта у Зонары и Вальсамона.

Сопоставляя две концепции, из которых одна утверждает византийский папизм, а другая идею равенства патриархов, нельзя не отдать предпочтения второй. Аргументация А.С. Павлова вполне убедительна. Но, в сущности, для нас, для наших целей, она дает мало. Пусть в Византии общецерковной нормой была идея равенства патриархов; однако были возможны побочные, неофициальные течения, подготавливавшие и распространявшие в церковном сознании идею подчинения; к этому-то течению мог примыкать и Фотий. Такое течение было возможно уже ввиду двусмысленности 9 и 17 халк. правил; а что оно действительно существовало, видно из древней схолии на 28 халкид. канон, и из более поздней на 9 халкидонский, отмеченных тем же А.С. Павловым. Да, наконец, одной Эпанагоги достаточно, чтобы засвидетельствовать это течение, тем более что Эпанагогу повторяет синтагма Властаря.

Итак, течение существовало; оно закреплено в Эпанагоге и притом рукой Фотия. Оставалось бы сделать последний вывод, что Фотий хотел это побочное, неофициальное течение сделать официальным, имеющим силу закона. Но здесь встают два обстоятельства, которые, думаем, отклоняют вывод. Первое – то, что Эпанагогу нужно считать, вопреки Zachariae и повторившему его А. С. Павлову, не проектом закона, а опубликованным и действовавшим законом²¹²⁹. Второе – то, что Фотий не внес III-го титула Эпанагоги в свой Номоканон. Если подчинение восточных патриархов для Фотия было заключительным пунктом его папистической программы, и если, наконец, ему удалось добиться издания нужного ему государственного

–433–

закона, то не должен ли он немедленно внести этот закон в свой канонический сборник, Номоканон, который составлялся или редактировался им в том же 883 г., когда и Эпанагога? Но Фотий этого не сделал. Почему? Мы не умеем подыскать другого ответа, как – потому, что не хотел²¹³⁰. А не хотеть он мог только потому, что самая теория восточного папства не прельщала его, и что план подчинить Константинополю восточные кафедры не исходил от него. Если бы понадобилось указать, кому же нужен был этот план, то сделать это не трудно: конечно, тому, кто создавал всю Эпанагогу, т. е. Василию Македонянину, и нужен был, вероятно, не по церковным, а чисто политическим мотивам. Возможно, что политические успехи Византии и постепенное ослабление арабского халифата внушали императору мечты о возвращении под византийский скипетр восточных провинций с их патриархатами; возможно, что он уже теперь пытался установить более тесные связи между империей и поработанным христианским Востоком. Так как политические связи были не доступны, то он мог искать установить хотя бы церковные, – и в этом смысле нужно понимать появление в Эпанагоге 9 и 10 глав III титула.

Пора подвести итоги всему сказанному. Пересматривая отношение Фотия к трем пунктам программы восточного папства, мы видели следующее. Во-первых, Фотий, действительно, отверг папский примат; но сделал это не по своей инициативе. Во-вторых, его обвинение западной церкви и папы в неправославии устранило папу из патриар-

–434–

шей пентады и открывало ему первое место среди прочих патриархов. Но его энциклика и вообще полемика против Рима были вынужденной самозащитой, а не возникли *motu proprio*, и ни откуда, далее, не видно, чтобы он заявил сколько-нибудь ясные личные притязания на первенство. Наконец, в-третьих, светское законодательство издает закон, очевидно, и редактированный самим Фотием, фактически подчиняющий восточных патриархов константинопольской кафедре: и Фотий не дает этому закону церковной санкции, т. е., – остается думать, – не хочет пользоваться им. Осуществление всех трех

пунктов папистической программы давалось в руки само собою, без борьбы и усилий, даже независимо от личных желаний Фотия. Стоило захотеть, и он мог присвоить себе положение восточного папы; но он не захотел.

Епископу Нового Рима история предлагала тиару восточного папства; и –Фотий не принял ее.

* * *

В заключение – несколько пояснений *pro domo sua*. В своем очень коротком предисловии к нашему сочинению мы вынуждены были оправдывает самое право на появление нашей книги. Даже небольшого знакомства с темой, состоянием источников и литературы достаточно, чтобы понять необходимость такого оправдания. А если так, то очень возможно, что нам зададут вопрос: зачем брать подобную тему? Если источники противоречивы и запутаны, если вопрос обследовался учеными силами, которые, конечно, несравнимо крупнее наших, если и в самой литературе отражены противоречивость источников и противоположность скрытых в них тенденций, и не только отражены, но углублены и обострены конфессиональным интересом, связанным с личностью и делом Фотия, то неужели благоразумно браться за такую работу? Да, – конечно, не благоразумно. И, чтобы объяснить это явное неблагоразумие, нужно прямо сказать, что тема взята еще в студенческие годы, и взята не столько по своей научной интересности и нужности, сколько под влиянием другого интереса, который, собственно, не может быть назван научным. Это – интерес к факту разделения и проблеме соединения церквей.

–435–

Есть что-то притягивающее в этом факте и в этой проблеме. Даже в более зрелом возрасте трудно оставаться к ним равнодушным; тем труднее это в юношеские годы, когда все противоречия жизни глубже трогают, сильнее волнуют. Не раз, юношей, приходилось останавливаться на страницах церковной истории, повествующих о великом разрыве церквей, и, с трудно сдерживаемым волнением, думалось: как возможно, чтобы церковь – единая, соборная, вселенская – могла разделиться?

Пусть скажут, что она и не могла разделиться, и не разделилась; что восточная церковь, которой уделено великое счастье сохранить верность вселенскому православию, спасла и единство, и соборность, и вселенскость церкви, и только отделились от нее те, кто подменил чистые идею и идеал церкви идеями и идеалами, искаженными и помраченными. Пусть напомним, что нельзя указать в церковной истории такой эпохи, когда не было бы разделения и ереси, и это от Симона Волхва до наших дней, от Коринфа до последней модной антирелигиозной теории, расцветшей сегодня и никому не нужной завтра; – что, наконец, и среди Двенадцати был Искарот. Все это так; все это верно. Но не мирится ум с тем, что есть Единый Пастырь и нет единого стада; не принимает, не хочет сердце этого разделения. Пусть ереси и расколы существовали всегда; пусть отрывались от церкви целые общества и племена; пусть несторианство отторгло Персию, монофизитство Египет и почти Армению; все же в религиозном союзе оставались два главных, по культуре и численности, народа греко-римского мира. Отпадение окраин не казалось чувствительным. Гораздо большее, гораздо ощутительней действует на религиозное чувство великий раскол IX–XI в.в., великое отпадение западной половины христианского мира от восточной. Рухнул тысячелетний союз, и каждая половина пошла своим путем, не как Авраам и Лот, мирно поделив между собою круг земли, оставив одним Восток, себе взяв Запад; а с враждой в сердце, с анафемой на устах. Не десятки и сотни тысяч ушли из лона вселенского православия, а миллионы и, если принять во внимание историческую последовательность времен, то миллионы миллионов и тьмы тем. Был и среди Двена-

–436–

дцати Искарот. Но, если бы уходивший с вечери предатель ушел не один, а увел за собой еще пять... разве не дрогнет, сжимаясь холодом, ваше сердце?

И казалось юношескому уму, что в вопросе о разделении есть какое-то роковое недоразумение, что сказано и сделано здесь что-то не так; что нужно вскрыть, выяснить, как и почему

все это случилось, и тогда откроется возможность к устранению недоразумений, наметятся пути к примирению.

Вот интерес, которым определился для нас выбор кандидатской темы.

Года студенческой работы было достаточно, чтобы познакомиться с теми терниями, какими угрожал путь в выбранном направлении. Возможно, было и отступление. Но не остывший интерес получил новый толчок. Едва засохли чернила кандидатских рукописей нашего курса, как судьбе было угодно дать нам возможность посетить св. Землю. Известно, вероятно, всем, а кто был в Палестине, теми и лично испытано, с какою жуткою ясностью очерчиваются, в какие горестные житейские формы отливаются взаимно враждебные отношения между церквами и исповеданиями там, в Иерусалиме, у Гроба Господня. Жгучее противоречие между христианским идеалом этих отношений и гнетущей действительностью нестерпимо. Ведь, казалось бы, что, если в мире нет ничего выше религии, и нет религии выше христианства, то нет и не может быть у людей на земле ничего дороже колыбели этой религии; и уже, во всяком случае, для христиан нет и не может быть ничего святее той земли, города и места, которые освящены словом Христа, Кровью Его, лучезарным светом Воскресения. Не естественно ли ждать, что сюда, к св. Гробу, общей Святыни христианского мира, человечество несет все, что у него есть самого высокого и ценного. Но что может быть выше и ценнее христианской любви и братского мира? Поэтому здесь, у Гроба Любви и Источника мира, нет места вражде и разделению. И чем может человечество выразить благоговейное преклонение пред святыней места? Не посвятив ли ему, не окружив ли его самыми чистыми творениями своего гения? И невольно ждешь – не где-либо, а именно здесь – встретить Мадонну

—437—

Рафаэля, Васнецовскую Богоматерь в Облаках, Моисея Микель-Анжело. И спрашиваешь: разве не прислал сюда римский Петр свой купол, константинопольская София – мозаики и колонны, кёльнский собор – стрельчатые своды, венецианский Марк свою колокольню, московский кремль свой

красный перезвон? И даже больше: неужели Эллада, – обращенная, отдавшая христианству лучшие проникновения своей философии Эллада, – не могла принести в дар и белоснежные колонны Парфенона, чтобы они, когда-то сплетавшие мраморный хоровод вокруг храма богини-девы, встали теперь смиренной, но прекрасной толпой пред храмом Сына Девы, у врат, там, где место «кающихся», – хотя едва ли они повинны нести покаяние? И еще больше: разве не мог Египет, – христианский Египет, – послать сюда древнего стража своей пустыни, сфинкса, чтобы он, когда-то державший между своих гранитных лап целый храм, – всю религию, – теперь пришел и лет, касаясь последней из плит последней ступени христианского храма, и в этом, наконец, нашел, – нашел навеки, – свой смысл, которого жадно искали, в пустыне тысячелетий, его бессмежные очи? И думалось: разве не бывает здесь, у Святыни, так, что все сыны Сиона, которые пришли к нему от севера и запада и моря и востока, все, без различия крови, языка и исповеданий, молятся вместе; и после всеобщей Чайковского исполняется Баховская месса; и когда клир, которому имя Восток, пропоет знаменный задостойник, другой клир, – и имя этому клиру Запад, отвечает Ave Maria; и потом сойдутся клиры, и несется к небу, от единых уст и единого сердца, торжествующее Te Deum, под гул кремлевского трезвона?

Но нет того, чего ждется. А есть другое. Совсем другое. Не любовь, а ненависть. Не богатство и блеск гения, а убожество разрушения. Кто был там, тот это знает.

И тщетно силился ум понять то, что, очевидно, не имело смысла. Не выдерживало сердце; и рождался в нем про тест. И хотелось, чтобы встал из гроба Петр Амьенский, и кличем, слышным от Пириней до Алтая, как огненным бичом, поднял народы на новый крестовый поход, – да пойдут, предводимые благородным Готфридом, неисчислимые крестоносные рати – на освобождение

–438–

Гроба Господня от того ига, которое наложили на него вероисповедные недоразумения и вражда.

Вот иерусалимские настроения, переживаемые, вероятно, всеми. Под их впечатлением история разделения приобретала еще больший интерес. Хотелось знать, как все это случилось, – в надежде когда-нибудь увидеть, возможно ли соединение церквей в пределах человеческой истории.

Этот интерес ничем не отразился в нашей научной работе; но он удержал нас у прежней темы.

Вот где источник проявленного нами неблагоприятия. Это – молодые думы, юношеские устремления.

Может быть, о них не всегда жалеют. Но, уже, во всяком случае, за них всегда платятся.

В какой мере суждено поплатиться нам, это сейчас и покажут мне мои уважаемые оппоненты.

Ф. Россейкин

**Хилков Д.А., кн. Письма князя Димитрия
Александровича Хилкова²¹³¹ / Сообщил М.А.
Новоселов // Богословский вестник, 1915. Т. 2. № 7/8.
С. 439–473 (1-я пагин.). (Продолжение.)**

—439—

XIV.

2 Мая 1914 г.

Дорогой Я. И., излучил Ваше письмо и завидую Вам, что Вы пасете скот. Это лучше всякой книги или «умных» разговоров, т. к. дает возможность сосредоточиться и непосредственно, и на свой манер воспринимать истину. «Кокос» и автомобиль – оба ведут к уничтожению животных, и, мне думается, что это очень жаль. Я бы не поехал под тропинки именно из-за этого. Мне всегда было непонятно: как это вегетарианцы так мало интересуются живыми животными. Не разводят животных, не воспитывают их. Конечно, неприятность в том, что их приходится продавать, но почему же не уйти на Алтай или в Монголию, где можно и не продавать. А то бывают и такие вегетарианцы, которые отымают телят от матерей. Вообще всякий человек «соткан из противоречий». Недавно напечатана книга, «Провозвестие Рамакришны» (ц. 1 р. 50 к. книгоизд. «Новый Человек». СПб., Эртелев пер., № 6). Книга очень интересная. Мне очень понравилась (начал читать). Эту книгу надо читать в уединении, ради спокойного обдумывания. Под словом «обдумывание» – в данном случае – т. е. по данному предмету, я подразумеваю пассивность и отсутствие своих собственных мыслей, дабы дать возможность Истине явиться и озарить сознание. Читая Ваши письма мне кажется, что и Вы так смотрите на дело.

—440—

В терминологии Павла это можно выразить так: обуздать дух человеческий, дабы дать возможность проявиться Духу Божию. Это проявление и будет то, что Церковь называет Откровением, таинствами и Благодатью.

Моя критика сборника «Всемирное Единение» не может быть интересной составителям. Пользы им принести тоже не может, т. к. они стоят на другой точке зрения. Ссориться же я с ними не хочу. Да и ни с кем не хочу ссориться. Для меня цель и смысл сборника не понятны. Но ведь для них этот смысл очень даже понятен.

В сборнике есть про философию негров, и составители, вероятно, «приветствуют» эту философию. Иначе не упомянули бы о ней. А между тем эта «философия» очень даже распространена. Один «пропагандист» мне рассказывал, что с большой для себя опасностью собрал мужиков и держал речь. Потом несколько «передовых и сознательных» парней проводили его до ближайшей станции. При прощании они сказали пропагандисту: «нельзя ли с вашей милости на чаек»? Это ведь и есть, по сути, именно то, что по смыслу проповедуется сборником «Всемирного Единения» под именем философии негров.

Но зачем же так далеко ходить за такой «философией»? В сборниках, подобных «Всемирное Единение» – я вижу центральную идею в обожествлении себе довлеющего человека. И я думаю, что эта, идея быстро завоевывает умы людей. Я предрекаю ей скорый и быстрый видимый успех и внешнюю, видимую победу над идеей Богочеловечества, как эта идея проповедуется католичеством²¹³² и православием. Против этой идеи Богочеловечества – (церковной) объединяются и скоро объединятся три большие силы: еврейство, ждущее мессию – человекобога, хлыстовство (во всех своих проявлениях), проповедующее человекобожество, и гуманизм, основной принцип которого – человекобожество, себе довлеющий человек.

И если подумать о том, как прекрасна на внешний утилитарно-нравственный взгляд идея человекобожества, по
–441–

своим плодам и следствиям, то нет ничего удивительного в том, что люди ею увлекаются.

Христос принес меч и разделение.

Человекобог принесет мир и единение.

Еврейство ведет свою линию.

Но хлысты, несомненно, готовят сознание христиан к принятию еврейского мессии.

Социализм работает в этом же направлении.

Подумайте об этом, и Вы увидите, что «тенденции» людские именно указывают на это направление. Религия останется, как связь отдельного человека с идеей человека и человечества. Бог же упразднится за «ненужностью».

Я вижу полную возможность единения истинной религии со знанием (наукой). Даже вижу необходимость этого. У них свои методы и свои области. Метод науки – исторический. Низшим объясняется высшее. Метод религии обратный – высшим объясняется низшее. И я вижу полную возможность совместной работы.

Исторически (научно) совершенно верно, что яйцо раньше курицы. Но метафизически – при поиске «смысла» жизни это не так. Ибо мы яйцо называем яйцом только потому, что знаем, что из него вылупится цыпленок-курица. Поэтому метафизически курица раньше (предшествует) яйцу.

Голый факт, это – одно. Осмысление же этого факта – совершенно другое. Исторический – научный – метод дать этого не может, по существу, по своей природе. И наука, правильно понимаемая и правильно разрабатываемая, несомненно, ведет к тому, что Церковь признает под именем естественной религии.

И данные этой естественной религии не могут противоречить религии Откровенной.

И если мы видим «споры» на этот счет, то все они могут быть прослежены к человеческой личной отсебятине, т. е. к желанию утвердить себя до степени исключения всего остального. Вот это утверждение «себя», во что бы то ни стало, и кажется мне главным препятствием к познанию Истины и истинной свободы.

Ибо, где «своеволие», там, по существу, не может быть свободы. И вред человекобожества именно в принципиальной подмене свободы – своеволием. Этого из «книг»

–442–

узнать нельзя, но если сидеть и пасти коров и «успокоиться», то это может стать совершенно ясной, простой и очевидной истиной. И вот, я Вам и завидую, что Вы пасете коров, ибо Вы в таких условиях, значит, при которых то, что для меня скрыто, для Вас может стать открытым.

Вы спрашиваете меня, что я думаю о теософии?

Я думаю, что в теософии, как и во всех прочих мудрствованиях, сектах и толках, доля истины есть. Общество же теософическое, по-моему, вредно, – ибо отвлекает и развлекает человека, и привлекает к человеку внимание других.

Можно ли быть спокойным и в своей «тарелке», если нападут на вас комары?

Вот разные «общества» и вступление в них мне кажутся подобием того, как если бы человек, желая сосредоточиться и «обдумать», и «найти себя», пошел бы в болото, где на него напали бы миллиарды комаров.

Поэтому я думаю так: пусть сидит человек там, куда его посадил Господь. Сидя на этом месте, пусть без шума и треска – все испытывает и держится хорошего.

Что же касается до В.Соловьева, то он мне противен. Он все хотел научиться у Блаватской «чудесам». Когда она ему отказала, он написал «разоблачение» не правдивое (смотри об этом брошюру Желиховской). Но, что противнее всего, это то, что, не веря в «чудеса» теософов и «разоблачая» их, он на теософических романах наживал деньги.

Кажется, теперь печатается книга Лодыженского, которая трактует об этом предмете.

Что же касается до теософии чудес или проявления сил, – то значения этому не придаю.

Я знаю и видел, что эти «чудеса» проявляются везде и всегда, где «сердце чисто».

Поэтому, путь истинный, это – очищать сердце. Путь ложный – добиваться способности проявлять силы. Такой путь – еще и опасный, т. к. не долго угодить в область «лукавого». Я знаю, что эта область есть, и в ней творятся «чудеса» силой лукавого. Тут тоже утверждение своего «я» (отсебятина).

–443–

И я, чем больше живу на свете, вижу, что ведь «вопросы» как-то сводятся к вопросу: самоутверждение или самоотречение? Как будто именно два пути. Два направления.

Например, вопрос о единении. Ведь прекрасное это дело. Но можно единяться с тем, что «близко» (люди, коровы, собаки, деревья), или же «искать» по всему миру, с кем бы соединиться. Первый путь – путь незаметный. Второй путь – путь саморекламы. И это не то, что дурно, а просто «вредно» для человека. Это путь воображения и миража. Так, например, милые институтки очень любят «мужика» – отвлеченного и далекого. Если же встретят «живого», то не знают, что ему сказать. Они еще забывают, что их лакей, кучер, повар – тоже мужики. Но они «мечтают» о каком-то «дальнем» мужике, с которым хотят «общаться» и единяться.

И я думаю, что мы все – бедные, слепые люди – страдаем больше всего от этого «институтского» свойства, только, конечно, в других или иных его проявлениях.

Человек идет беседовать с человеком о «божественном». Встречается блудящая собака, которая к нему ластится. Человеку хотелось бы накормить ее и отвести к себе домой. Но нельзя, ибо назначена беседа о «божественном», и он боится опоздать. Ему жалко, но он оставляет собаку и спешит к человеку. Приходит: оказывается, человека нет дома. Должен был экстренно выехать по делу. И вот, остался человек один. И без человека, и без собаки. Это может служить подобием того, что сплошь и рядом случается.

Вера есть дар Божий через благодать.

И этой благодатью наделены все люди («свет, который» и т. д.).

При самоотречении этот свет, вера, благодать, откровения (это все одно и то же, по существу, ибо сводится к проявлению Истинного Бытия в условиях времени и пространства) делаются сильнее, – ярче. Эта вера не упраздняет «знания». Напротив того, само знание «возможно» только при такой вере. Совершенно подобно тому, как изучение теории музыки и контрапункта может быть плодотворно и осмыслено только при «музыкальном ухе», при «музыкальности».

Есть два сорта музыкальных произведений: одни могут быть написаны без знания контрапункта; другие – при контрапункте, без музыкальных способностей. Оглохший Бетховен при знании теории мог писать сонаты. Если бы он родился глухим, теория не помогла бы ему. Если бы он не знал теории, то, оглохнув, не мог бы продолжать писать сонаты. Пример Бетховена помогает нам уяснить себе отношение между религиозным чувством (верой) и знанием.

Вопрос о судьбе нехристиан и нецерковников очень озабочивал всегда Церковь. По-моему, это – тайна. Но Ориген нашел «разумное» объяснение (которое есть, конечно, только гипотеза).

Он признал предсуществование душ. По этой теории, значит, человек столько раз будет возвращаться на землю, пока, наконец, не станет частью Богочеловеческого Организма – Церкви. Это постоянное возвращение называется «приходить на суд». Вступивший в Организм «на суд уже не приходит и пребывает вечно». Разные теории и вероучения проповедуют различные «единения» людей.

Возьмем подобием людей атомы железа.

1) Положим в коробочку – это социализм. Механическое единение без изменения.

2) Подвергнем атомы железа действию огня и воды. – Получим один кусок стали. Это – церковь в протестантском смысле слова. Слитная организация с изменением вещества, но без наделения жизнью другого порядка.

3) Представим себе, что атомы железа втянуты в организм – яблоню. В ней они оживут и будут жить не своей (своего сорта) жизнью, а жизнью яблони. Атомы – люди. Яблоня – Христос. В данном случае – Богочеловеческий Организм, Церковь, – Источник, Начаток и Глава которой Христос.

Слова Павла: «я жив, но уже не я живу, но живет во мне Христос» – как раз и относятся к такому случаю, ибо атом железа может сказать: я ожил к жизни нового порядка; я жив и живу этой жизнью, но не я живу, а живет во мне яблоня.

При такой концепции слова Христа: «Я жизнь» – буквально и точно правильны, совершенно аналогично тому, как яблоко –445–

может сказать атомам железа: «я ваша жизнь, ибо вы живы во мне, через меня и моей жизнью». Это самое и говорил Христос.

Значит, члены Церкви Христовой, по Его концепции, суть как бы живые клеточки Его Тела, и все вместе, в совокупности и с Главой своей – Христом, составляют один Богочеловеческий Организм. При такой концепции, дело Христа и ныне продолжается.

Теперь обратите внимание на интересный факт. Из всех сект наиболее враждебна православию, в принципе, хлыстовская. Хлысты ищут и находят живого, осязаемого, слышимого и видимого Христа. Церковник видит такого Христа в Церкви Христовой, хлыст – в отдельном человекобоге.

Но как же быть хлысту с Церковью? Ведь он чувствует, что это должен быть организм, и что связь членов должна быть живая, органическая, а не механическая – организационная? И вот, это и принудило хлыстов проповедовать общность мужей и жен. И, конечно, другого выхода нет.

Если же Церковь – организация (божественная), то единственно правильный ответ шекерский, т. е. полное целомудрие.

И вот, мы видим, что люди, действительно, «колеблются» между этими «типами христианства», т. е. понимания христианства.

Тут должен повторить, что все вышенаписанное не «доказательство», а лишь «соображения». Вообще, я думаю, что в этой области не может быть доказательств, а есть предшествующее знание (непосредственное), основанное на «вере». Мне кажется, что таково именно отношение Благовествования к этому делу.

То, что Вы пишете о том, что богословие может быть полезным для человека, близкого к «самоубийству», – у которого иссякло все, чем он жил, – мне очень нравится. Это одна из основных мыслей Павла. Он так именно описывал свое

собственное состояние. Он постоянно ощущал свое «умирание» и оживание о Христе. И, конечно, как Вы говорите и как говорил Павел, – нужна вера. Но ведь, вера в смысле света и благодати у всех людей, только они ею пренебрегают и в себе заглушают.

–446–

Положение Церкви печально потому, что люди воображают, что священники и епископы – представители Церкви. Но ведь это ересь. Православие таких представителей – образцов²¹³³ – не знает. У православия нет даже разделения на Церковь «учащую» и «научаемую». Такое разделение – у католиков, и то не в том смысле, в каком это обыкновенно понимается.

Но опять скажу, что, если бы Церковь была только организация, то нельзя было бы не считаться с Инквизицией, Соловками, Суздалем и т. д. Как нельзя не считаться, например, с фактом присутствия шпионов в комитете какой-нибудь политической партии.

«Церковь освящает то, что противно учению Христа».

Я думаю, что, если вникнуть в дело и разобраться, то этого нельзя будет сказать.

Сперва ведь надо решить вопрос: «что такое Церковь»? И еще кое-что. Иначе, я боюсь, как бы из факта претворения воды в вино, мы не вывели, что Христос освящал пьянство и разгул.

Мы, конечно, можем отвергнуть этот факт, но тогда, поступая аналогично, многое придется отвергнуть.

Что касается меня, то я старался серьезно и беспристрастно разобраться в этом.

При этом я старался помнить основы учения и цель этого учения. Старался не забывать, что, ведь, цель Церкви – спасение «больных». Старался не забывать, что прогнать больного, объявить его неизлечимым, повергнуть в «отчаяние» – не трудно, – но что с того? Посмотрите на «праведные» общества: не кажется ли Вам, что они все благодарят Бога за то, что они не таковы, как прочие люди?

А ведь, если бы Церковь не делала того, что Вы определяете, как освящение того, что противно учению Христа, то, ведь, на практике и получилось бы «праведное, лицемерное

и ханжеское фарисейство». Ведь нельзя же забывать природу людей и то, что христианство есть «вера» для масс, а не эзотерическое учение для кружка избранных праведников.

Скажите мне, чего бы Вы хотели на практике? Что бы должна была делать Церковь? Тогда станет совершенно

—447—

ясным, — зная природу человека и условия земной жизни, — что получилось бы из этого.

Возьмите пример в большом объеме. Возьмите Англию и католическую Ирландию. Ведь, по части ханжества и лицемеря, англичане стали типичными. Возьмите их жестокость. А рядом с этим «законность» осуществляется чище всего у англичан. Ирландцы грязны и суеверны, но сердца у них мягче и сострадальней. Правда, они и итальянцы — люди «отсталые», не культурные, бедные, не оборотливые. Но разве Христос пришел этому научить людей? И если наш народ не погиб, — а я думаю, что он не погиб, — то я это приписываю влиянию православия. А что он беден и не умел «обернуться», не умел и не умеет противостоять грабежу, что он суеверен и не культурен, — то это тоже факт. И, вероятно, и в этом повинно православие, как организация. И вот из двух зол приходится выбирать меньшее. Я выбираю русское зло и отказываюсь от английского. Конечно, было бы прекрасно отделаться от всякого зла. Но как же это сделать? Есть один только способ. Всем «передовым» выделиться и бросить на произвол судьбы всех несовершенных. Но тут невольно вспоминаются злоключения того праведника, которого паук тянул из ада на паутинке!

Толстой дал тип православного мирянина: это — Каратаев. Каратаев именно «продукт православия в его действии на русскую душу». Что же можно сказать против такого человека?

Пока до свидания. Очень рекомендую «Провозвестие Рамакришны»... Крепко жму Вашу руку.

Д. Хилков

XV.

20 июня 1914 г.

Дорогой Я. И., я только что вернулся из Полтавской губ. и получил Ваше письмо от 23 мая.

Те вопросы, которые Вас занимают, и о которых Вы думаете, занимают и меня. Те противоречия, которые Вы видите, вижу и я. Не вдаваясь в подробности и частные случаи, скажу Вам, как эти противоречия разрешаются для меня учением Церкви. Добавлю, что я ясно и определенно вижу, что с самого начала существуют два течения

—448—

мысли и два отношения к делу Христа. Люди как бы делятся на две группы, и каждая группа видит во Христе разное и ожидает от Него другого.

Одна группа ожидает от Христа устройства земной жизни. Другая: спасения души.

Во-вторых: первая группа склонна видеть в собрании христиан совершенную, божескую организацию, которая, устрояя земную жизнь, даст, кроме того, и спасение души — если таковое существует. Тут центр тяжести, несомненно, в земном.

Другая группа смотрит на земную жизнь, как на незначительный эпизод — незначительный момент жизни человека, взятой в ее бесконечной целостности.

В-третьих: для первой группы Христос — пророк и установитель царства Божия на земле. Его царство, это — царство мира и единения людей на земле.

Для второй группы: Христос — Зерно, Начаток, Источник и Глава нового, небывалого, до Его пришествия, Организма, обладающего новой, небывалой (для людей) до того жизнью другого порядка по существу. Это — главное в христианстве; все остальное — второстепенное и составляет естественное приложение.

Этот новый Организм назван Телом — Церковью Христовой. Это, значит, Богочеловеческий Организм. Тут, значит, полная аналогия с тем, что для верующего был исторический Христос.

С той только разницей, что исторический Христос жил на земле в естестве человеческом жизнью личной, а ныне Христос в теле Своей Церкви — из естества человеческого — живет жизнью соборной. Соборной в том смысле, что отдельные люди, как «живые камни», составляют часть — органическую — Его Тела, храма Его Тела.

При таком представлении должна существовать полная аналогия между историческим Христом и Его Церковью. Если были благочестивые люди, вроде Гамалиила, которые не видели Христа, то и ныне должны существовать благочестивые люди, которые могут не видеть Христа в Его Церкви.

Из расспросов я вижу, что нет ни одного возражения, ныне делаемого против Церкви, которое бы, в свое время, не делалось против Христа.

—449—

Совершенно подобно тому, как не ученики «избрали Христа», а Христос избрал учеников, так точно и принадлежность к Церкви не обуславливается хотением или усилиями «духа человеческого».

И именно в этом я вижу объяснение того факта, что люди, как Гамалиил и Савл, или оставались равнодушными по отношению ко Христу, или гнали Его.

Судить этих людей я отказываюсь и говорю: не мое дело разбираться в причинах этого. Но констатировать факт я имею полное право.

Теперь о четвертом. Первая группа, о которой я сказал выше, с психологической, внутренней, духовной точки зрения вполне подобна «стаду без пастыря». Христос ушел на небо. Наместники путают, и получается не жизнь, а безобразие. Отсюда, как естественное следствие, постоянные ожидания «святого мужа», который, наконец, «устроить жизнь людей по Божескому».

Но дело в том, что такие ожидания, по существу и в принципе, противоречат самой сущности христианства, ибо помещают телегу впереди лошади. Следствие ставится целью. А во-вторых, земной жизни придается неправильное значение: внешнее ставится выше внутреннего.

Забывается, что целью пришествия Христа было не устройство земной жизни, как думали иудеи и иудействующие христиане (церковь Иерусалимская, евиониты и др.), а спасение души и приобщение ее к жизни другого порядка, к жизни вневременной, т. е. к Бытию. «Переправа» души от

существования к Бытию. Раб, хотя бы и благочестивый, не «пребывает» вечно. «Сын» же и «друг» пребывает вечно.

Для церковника – ожидать «святого мужа» незачем, по той причине, что для церковника Сам Христос ныне живет на земле в теле естества человеческого, в Своей Церкви.

Если же многие благочестивые и приятные Богу люди не видят Его в Его Церкви (т. е. во плоти), то ведь и Гамалиил Его не видел, – не «прозрел», что Плотник из Назарета есть Христос Сын Бога Живаго!

Я не сужу нынешних Гамалиилов и Савлов, но только констатирую, что ожидания «святого мужа, который устроит земную жизнь и объединит людей вне Церкви, т. е. вне Тела Христа» – опасно.

—450—

Представьте себе, что евреи дождутся того мессии, которого они ожидают.

Этот мессия даст им то, чего не дал им Христос.

Христос принес «меч и разделение».

Еврейский мессия принесет «мир и единение».

Христос отказался дать чудеса и «знамения» с неба, кроме знамения Ионы пророка.

Еврейский мессия дает «многие чудеса и знамения».

Теперь я спрашиваю: что может помешать тем «христианам», которые ожидают «святого мужа», признать еврейского мессию за Христа и поклониться ему, как Христу?

Еврейский мессия, это – человекобог. В нем вознесется и возвеличится идея человека.

В нем люди поклонятся «человеку», как Богу. Но, ведь, эти идеи и принципы свойственны «передовому», гуманитарному человечеству.

Безбожная «интеллигенция» вполне может принять еврейского мессию.

И именно это «идейное» сродство гуманитарного рационализма с еврейством и составляет тот фундамент, на котором единятся евреи с «просвещенными европейцами».

Третья сила, враждебная Церкви, это – «хлыстовство». Хлысты также «ждут» и ищут святого, осененного премудростью

Божией, человека, которого и именуют Христом. И понятное дело, что только предсказанный еврейский мессия сможет их вполне удовлетворить.

Из вышесказанного – Вам должно быть ясно, как мне рисуется по существу то, что ныне происходит в мире.

Происходит уготовление к встрече еврейского мессии.

При этом действуют в полном идейном единении три силы: еврейство, гуманисты и хлысты.

И эти три силы должны быть враждебны Христу, ныне живущему на земле жизнью соборной, в Телѣ естества человеческого, т. е. Церкви. И эти три силы, несомненно, по видимости, одержать победу над Церковью.

Будут Ее судить и распнут. И на «третий день» Она воскреснет.

И вовсе не требуется, чтобы эти борющиеся против Церкви были «отвратительны».

–451–

Напротив того, многие из них будут думать, что этим они служат Богу.

Из школ будут изъяты «распятія» и закон Божий. И люди, которые это сделают, будут вполне «благочестивыми» и «нравственными» людьми. Но суть их воззрений будет диаметрально противоположна воззрениям церковников.

Эти гуманисты-рационалисты на место идеи Бога поставят идею Совершенного Человека – и поклонятся ей.

Они будут поборниками того, что Толстой разумел под словами: «вознесение сына человеческого».

Они не будут отрицать Бога (ибо это глупо), а лишь так поведут дело, что Бог окажется «без надобности».

Религию (как связь с Богом) заменят нравственностью. Заменят «делами закона».

Если станете на мою точку зрения, то увидите, что ныне происходящее может быть определено, как привитие к образованному, гуманитарному европейскому обществу принципов иудейства. Тех принципов, на которых стояли и которыми жили благочестивые иудеи времен Спасителя.

И Вы еще увидите, что соперничество и борьба иудейских учеников, рационалистов-гуманистов по существу, может прекратиться только присоединением к еврейскому мессии.

Только еврейский мессия прекратить их борьбу и установить между ними единение.

И это единение будет иметь первым следствием гонение Церкви и стремление уничтожить ее, как вреднейшее суеверие.

Суеверие, которое вот уже 2000 лет мешает единению людей!

И проповедь еврейского мессии будет так убедительна и разумна, что «даже избранные прельстятся»!

А насчет того, какая неразбериха существует в этой области, укажу Вам на письмо П-ко к Ш-ну.

Все письмо построено на принципах церковного учения и миропонимания. А между тем П-ко думает, что он – враг церковного учения. Тот факт, что Иуда – вор и предатель, мешает ему признать Христа в нынешней Его плоти, т. е. Церковь Христову.

Я должен Вам сказать, что тот факт, что ныне люди благочестивые и разумные отвергают Церковь, очень помогает мне понять и уяснить себе тот факт, что 2000 лет

–452–

тому назад люди, подобные Гамалиилу и Савлу, не видели Христа и гнали Христа.

Без этого, наблюдаемого мною ныне, факта мне совершенно нельзя было бы понять и поверить, как это люди, подобные Гамалиилу, могли пройти мимо Христа, не видя Его. И этот факт отношения к Церкви доказывает мне, что «плоть и кровь» не может дать знания и веры о Церкви, совершенно подобно тому, как некогда «кровь и плоть» не могла дать знания того, что плотник из Назарета – «Сын Бога Живаго», «Сын Единый и Единородный», Сын рожденный, но не сотворенный. Для плоти и крови – это такая же нелепость, как вид «возносящегося на небо» Сына Человеческого, о чем и сказал Иисус Христос.

Перечитывая Ваше письмо, я не только не вижу ничего в нем такого, что порождало бы между нами разногласия, по

существу, а, напротив того, вижу полное принципиальное согласие. Очень может быть, что в частном мы расходимся. Но ведь на то мы живые люди, а не вещи. Но это частное, по существу, не важно.

Как, например, укажу на П-ко. Он яростно бранит Церковь, а между тем, по существу, выдвигает и отстаивает принципы церковного учения. Он почему-то этого не видит, не знает, не сознает.

Но ведь это и не важно по существу.

Важно то, что он, по существу, борется именно с тем, с чем, главным образом, борется и Церковь, т. е. с идеей человекобожества. С идеей замены Творца – тварью. С идеей упразднения Бога за практической Его ненужностью. И с тенденцией замены религии – нравственностью.

Я совершенно с Вами согласен во всем том, что Вы пишете о роли подвижников и святых в деле обновления и оживления людей.

Но только я думаю, что люди эти – эти святые – всегда налицо, но – что наше несовершенство мешает нам их видеть. Поэтому неразумно искать по потаенным местам, а надо «очищать себя», и эти святые сами к нам явятся, т. е. станут для нас явны.

«Пусть будет готов ученик, а учитель всегда готов и налицо».

Если мы твердо это усвоим и будем твердо знать, что
–453–

Учитель Христос всегда с нами, – но мы не всегда Его видим, – то мы не будем «надеяться на человека», а возложим упование на Христа. Понятное дело, что Христос проявится для нас в виде человека, но ведь это – другое дело, ибо, хотя Он и проявится через человека, все же до скончания века Он – Единый Учитель и Верховный Первосвященник. И говоря о Нем, я говорю не о силе только, а о Личности. Великий; – Единый – Учитель уже приходил и уже находится налицо. Живет на земле в Телесности человеческого жизнью соборной. И Тело это есть Церковь, глава которой – этот Единый Учитель Иисус Христос.

И в Нем, и только в Нем, человечество обретает спасение, и единение, и Бытие.

Всякий же другой Учитель, как только заведет свое, неминуемо внесет разъединение.

Франциски не вносили разъединения, ибо оставались послушными церкви. Лютер же внес разъединение, и его дело ныне трещит по всем швам и порождает дробление до бесконечности.

Ордена и общины всякие естественны и полезны²¹³⁴. Но только при условии безусловного подчинения Церкви.

Я не могу верить в пришествие великого учителя, потому что исповедую, что этот Единый Учитель уже пришел и есть, и живет среди людей. И, стоя на этой точке зрения, могу принять слова Спасителя (в известном смысле), что приходящие до Него и после Него – воры и разбойники.

Вы говорите, что «Общество Звезды» верит в пришествие Великого Учителя. И я верю. И я думаю, и знаю, что придет еврейский мессия.

Но только для меня это – не Мессия, а кто-то другой: ибо
–454–

Мессия уже приходил – и с тех пор уже живет среди людей в теле естества человеческого.

Книга «Провозвестие Рама-Кришны» мне очень по душе. Только я подивился, откуда это Рама-Кришна взял, что Церковь говорит только о «грехе»!

Ведь учение Церкви о грехе совсем не то, каким себе представлял это учение Рама-Кришна.

Из книги Вы увидите, что Рама-Кришна, говоря о грехе по учению Церкви, обвиняет это учение, главным образом, в том, что оно порождает в человеке «уныние» и чувство «безнадежности».

А между тем Церковь и Отцы Церкви смотрели на «уныние» и «безнадежность», как на величайшую ошибку, на состояние, которое в корне противно Христианству.

О чем же говорит Рама-Кришна и против кого спорит?

Ведь его позиция и точка зрения в этом деле именно церковные, а не антицерковные.

Прочитав книгу Рама-Кришны, я никак не могу ответить на вопрос: кто такой Р. Кришна: церковник или антицерковник по существу?

Чтобы это узнать, я должен был бы услышать от Рама-Кришны ответ на простой и ясный вопрос, затрагивающий дело по существу: допускает ли он, что Иисус Христос есть Начаток, Источник и Глава нового сверхъестественного Богочеловеческого Организма, наделенного жизнью нового порядка по существу, наделенного не одним только существованием, но и Бытием?

И, только после выслушания ответа, я мог бы решить, одинаково ли мы смотрим на дело Христа, или же смотрим различно.

При одном роде ответа сам Рама-Кришна не будет отличаться от Иисуса Христа по существу. Он может быть также назван Христом. При другого рода ответе никак нельзя назвать Раму-Кришну, или Серафима, или Франциска – Христом, а в лучшем случае – лишь частицами или молекулами Тела Христова²¹³⁵.

Для уяснения Вам той путаницы, которая ныне суще-
—455—

ствует в воззрениях на Православие, даже между «богословами», посылаю Вам статьи епископа Алексия.

Варжанский – ученый академист-богослов, а между тем, как увидите из статьи епископа Алексия, проводит вполне антиправославное учение²¹³⁶.

Такие факты много помогают мне разобраться в сути дела. Пока до свидания. Пишите почаще. Крепко жму Вашу руку.

Д. Хилков
XVI.

13 июля 1914

Дорогой Я. И., на днях получил от П-ко копию его письма к Ш., которую и посылаю Вам.

—456—

Посылаю эту копию, во-первых, потому, что мне понравилось изложение, а во-вторых, и главным образом – для того, чтобы обратить Ваше внимание на следующее: П-ко

бранит и отрицает «учение попов», а между тем все письмо к Ш. построено и основано на положениях церковного учения. В этом письме нет ни одной мысли, ни одного положения, которые бы не имели фундаментом и основанием учения Церкви.

Я думаю, что это чрезвычайно знаменательно. Я говорю, конечно, не о части «нравственной» – нравственность во всех религиях одна²¹³⁷, а говорю о части религиозной и метафизической.

В каждой религии, насколько я представляю себе дело, есть две части. Одна, это – часть, не могущая быть высказана словами. Это – чувство связи с Божеством и чувство оживления Божеством. И другая часть, часть метафизическая, которая на основании этого чувства связи и оживления формулирует известное мировоззрение, известное представление о смысле и значении, как своей личной жизни, так и жизни мира. Вот, эта вторая часть подлежит разбору и обсуждению.

И вот, когда я упрощаю себя, к какой религии, в смысле вероучения и метафизики, принадлежит автор письма, то мне приходится констатировать, что, дабы письмо имело смысл и не заключало в себе противоречий, необходимо причислить автора к ученикам церковного учения.

Ход моего рассуждения такой:

Я спрашиваю: о каком боге говорит автор? О боге пантеизма или о Боге церковном? О боге – безличной силе, или о Боге Личном? О боге, которого никак не могут трогать и касаться страдания твари, или о Боге, Который страдает от страданий и грехов твари?

Я еще спрашиваю: признает ли автор свое собственное существование?

Отвечая на эти вопросы, я вижу, что автора приходится определить, как человека, признающего и исповедующего коренные и основные догматы Церкви.

Если автор как будто отрицает Личное и Личность,
–457–

то в этом пункте я вижу одно только недоразумение, происходящее оттого, что автор называет личностью и личным не то, что принято называть этим термином.

Автор может сколько угодно восставать против «личности» и личного Бога, но раз он приписывает Богу волю, то этим самым утверждает, что он мыслит Бога Личным. Ибо у безличной силы цех воли. И вот, оказывается, что автор под «личностью» (человеческой) понимает то, что Церковь, со слов Павла, называет «духом человеческим». Само собой понятно, что дух человеческий не обладает жизнью и знанием жизни.

Автор называет «личным» то, что я называю «отсебятиной», т. е. дух человеческий, не просвещенный, не осененный и оживотворенный Духом Божиим, т. е. благодатью. И в этом автор не только не расходится с учением Церкви, но, напротив того, передает и высказывает именно учение Церкви.

Говоря о личности в связи с личным бессмертием, П-ко запутывает то, что, по существу, совершенно ясно и просто.

Под словами личность и личное обыкновенно понимают две вещи:

Первое: личностью называют ту форму жизни, при которой проявляются: чувство, воля и разумное сознание.

Поэтому, приписывая Богу чувство, волю и разумное сознание, мы говорим, что Бог Личный – Личность – Лицо.

Но, при этом, памятуя, что Бог непознаваем, по существу, мы не можем отрицать того, что Бог безличен²¹³⁸.

Второе: когда говорят о личности, то часто понимают конкретное и определенное существо: а, b, или с.

Тут важно только выяснить вопрос о том, допускаем ли мы, или же отрицаем самостоятельное существование этого существа – Ивана или Петра?

Ведь, для пантеиста или приверженца философии абсолюта ни Ивана, ни Петра, по существу, и в действительности, нет.

Затем, говоря о личности, мы не должны забывать, что если мы личностью называем носительницу и выразительницу чувства, воли и разумного сознания, то постольку, поскольку несовершенны чувства, воля и разумное сознание,

–458–

постольку несовершенна и личность. Значит, личность в процессе становления. Ее еще нет. Она есть идеал, к которому

мы стремимся.

И здесь камень преткновения для П-ко, это – обособленность и отделенность личности. Трудно мыслить единение обособленных личностей. Самосознание как будто разделяет и обособляет, а не соединяет.

Как же тут быть?

Мне думается, что надо отличать самосознание от сознания.

С течением времени, вероятно, выяснится, что есть сознание и помимо самосознания. Мне думается, что индусы, говоря о том, что наше истинное я не есть я нашего разумного сознания, – указывают на то самое, о чем я говорю.

Но не будет ли тут противоречия с учением Церкви? Нисколько.

Не надо забывать, что такое учение Церкви и цель его.

Учение Церкви имеет целью спасение душ человеческих.

Если этого не забывать, если не забывать, что учение Церкви обращается к массе, то мы увидим, что Церковь, нигде не греша против истин метафизики, в то же время выражает эти истины именно так, как нельзя лучше их выразить, если наша цель в спасении душ человеческих.

Укажу Вам на такой пример: очень может быть, что «будущее» наше наперед известно и определено.

Но Вы согласитесь с тем, что для нас полезно не знать этого будущего. Очень может быть, что в Боге – в известном смысле мы «связаны» и «принуждаемы». Но согласитесь с тем, что, для дела спасения нашей души, для нас полезно полагать нашу волю свободной.

Представьте себе, что Ориген был прав, и перевоплощение есть факт.

Но согласитесь с тем, что учение Церкви, об этом предмете более способствует делу заботы о спасении души, чем мнение Оригена.

Ведь, несомненно, что учение Церкви, сосредоточивая все внимание людей на этом воплощении более способствует

—459—

производству «усилий», чем учение, которое раскидывает эти усилия на бесконечное число жизней.

Совершенно так же, как в этой жизни мы должны быть внимательны к сегодняшнему дню и не откладывать на завтра то, что можем сделать сегодня, так точно Церковь учит вниманию к теперешней нашей жизни.

И совершенно подобно тому, как полезно для человека жить так, как будто он вечером умрет, так точно полезно для человека не задумываться о «будущих воплощениях», а вполне использовать настоящее.

Если мы, разбирая учение Церкви и сравнивая это учение с другими, все время будем иметь в виду цель Церкви, т. е. спасение душ, то увидим, что это учение, действительно, превосходит все остальные, ибо наилучше приспособлено для этой цели.

И еще мы увидим, что только это учение может удовлетворить самых разнообразных людей. Людей, стоящих на самых различных ступенях, как нравственного, так и умственного совершенства.

Все учения говорят: сперва исправьтесь (так или иначе, а потом идите ко мне). Одна только Церковь всех зовет и принимает в том положении, в каком они находятся. Только лишь к одной Церкви приложимы слова Спасителя: нуждаются во враче больные.

Обдумайте это, и Вы увидите, какие огромные практические последствия это имеет для жизни.

Сравните беспристрастно учение Церкви и учение Толстого.

Толстой пятью заповедями провел черту, отделяющую «спасенных» от «погибших».

Он говорит: сперва исполни пять заповедей, потом назовись христианином.

Церковь же относится к делу так, как отнесся Спаситель к разбойнику на кресте.

Толстой, – если он последователен, – должен отказать палачу в звании или именовании христианина.

Церковь не отказала бы в Причастии палачу после таинства покаяния.

Что же из этого следует? А следует то, что, насколько человек сам в себе считает себя и смотрит на себя, как на блудного сына и разбойника, настолько же он бу-

—460—

дет чувствовать, что нет ему прибежища и спасения вне церкви Отчей и Церкви Христовой.

Насколько же он мнит себя «старшим сыном», всегда бывшим при Отце, настолько ему «без надобности» и любовь Отца и Церковь Христова.

В этом, как я думаю, вся суть дела. И, когда сектанты ругают церковников разбойниками и блудниками, они совершенно правы. Церковники (по типу) именно так на себя и смотреть. И именно этим и отличаются от сектантов по типу. И в этом, опять-таки, причина того, что для церковника вся суть в Личности Спасителя, а для сектанта в учении. Церковник нуждается в любви и прощении Отца, учения же – его только осуждает. Старшего же сына учение оправдывает. Вот об этом и говорил Спаситель, говоря о том, что тот, кому больше прощено (у кого есть большие такого, что нуждается в прощении), тот больше любит.

Вот в этом и лежит основа приверженности «простого народа к Церкви, а вовсе не в том, что кто-то обманул эти массы и одурманил.

Значит, церковник по типу, признавая и сознавая свою скверну, обязательно будет признавать и зло.

Старший же сын, не видя в себе скверны, может поступить двояко:

Или признать зло в меньшем брате, или же, желая быть великодушным, но, видя все же разницу между собой и меньшим братом, может найти лазейку в том, чтобы отвергнуть зло по существу.

Тут он убивает двух зайцев:

- 1) все же отгораживается от блудного брата,
- 2) и в то же время как будто прощает его. Зла, мол, нет по существу!

«Старший брат», признающий зло и блуд младшего, это – тип иудейского законника.

«Старший брат», отвергающий зло, по существу, это – тип новой формации. ничего общего ни с Ветхим Заветом, ни с Новым не имеющий. Это – продукт рационализации и модернизации пантеистической философии.

Перечитывая письмо П-ко и обдумывая его отношение к Церкви, я пришел к заключению, что камнем преткновения для него по отношению к Церкви служит как раз то же самое, что служило камнем преткно-

–461–

вления для иудейского законника по отношению к Иисусу.

Если вникнете в отношения иудейского законника к Иисусу, то увидите, что драма и трагедия происходили оттого, что иудейские законники никак не могли примирить в своем сознании две вещи: полное Божество и полное человечество Плотника из Назарета. Если Вы только вообразите, что Иисуса «выразил» одно из двух: или полное Божество, или же полное человечество, то Вы увидите, что не могло бы произойти того, что происходило между Ним и законниками.

Совершенно в таком же положении и Богочеловеческий Организм, называемый Церковью.

Если вникнете во все то, что выставляется против Церкви, Вы увидите, что соблазны и недоумения имеют своей причиной именно существо Церкви, именно слияние Божеского и человеческого. То требуют от нее одно Божеское, забывая про человечество ее; то требуют одно человеческое, забывая про Божескую ее природу.

Как раз такое же отношение было и к Плотнику из Назарета. То камнями побить за богохульство; то сделать царем, дабы насытиться; то дай нам знамения с неба, то – запрети ученикам возглашать осанну!

Я люблю читать письма П-ко, так как они порождают много мыслей и помогают мне уяснить себе суть дела.

Пока до свидания. Как у Вас урожай? У нас яровые плоховаты. Больше месяца не было дождя. Только вчера был дождь. Качали мед. Добыли 160 пудов. Яблок в этом году масса. Всего хорошего.

Д. Х.

XVII

1 августа 1914 г.

Дорогой Я. И., получил Вашу открытку. Я все на хуторе. Недавно кончилась работа с пчелами. Мед вынуть и продан. В этом году его было много. Теперь идет уборка яблок. На днях начнется посев. Сегодня выпаживают картофель; на этом месте посеется жито.

Мобилизация у нас прошла хорошо и спокойно. Этому

—462—

много способствовали разумные распоряжения администрации: закрытие монополек и т. п.

На моем веку было три войны: турецкая, японская и нынешняя. Мобилизацию при первых двух я не видел. Теперь же, присутствуя при мобилизации, я убеждаюсь на деле, что мои предположения об отношении народных масс к войне правильны.

Наблюдая «действие» войны на людей, взятых в массу, я вижу, что война производит хорошее действие на людей. Сплачивает их, объединяет и заставляет думать о других (см. добавление²¹³⁹).

Часто говорят о несчастьях и страданиях, которые война приносит. Здесь большое недоразумение. Возьмем аналогию.

Каждый врач и статистик Вам скажет, что при эпидемии холеры общее количество смертей в стране не увеличивается. Разница только в том, что число смертей от других болезней сокращается, и все, «подлежащие смерти», умирают от холеры.

По отношению к войне я говорю следующее: в каждом данном народе, в зависимости от его духовного облика, сумма горя и несчастья есть величина определенная.

Во время войны это горе и несчастье, в общем своем количестве, не увеличивается, а лишь происходят две перемены: 1) большое количество горя и несчастья является в связи именно с войной, и 2) и, главное, это количество общего горя и несчастья более равномерно распределяется на единицы данного народа.

Наши представления об «ужасах» холеры и войны вдолблены нам теми «счастливчиками», которые успели «свою

долю горя и несчастья» свалить на чужие плечи.

Во время холеры и войны эти «счастливики» живут, под угрозой того, что и им придется «страдать». Вот причина отрицательного отношения «счастливики» к холере и войне. Простой народ, живущий инстинктом, не боится ни холеры, ни войны, пока он не одурманен боязнью «счастливики».

Голод, холера, война – объединяют людей.

—463—

Кроме того, «опасность» всего этого хоть немного приподнимает завесу с истинной сущности человека и показывает ему и другим, кто он есть на самом деле.

«Счастливики» получают возможность на деле узнать много такого, чего бы никогда не узнали при так называемом «мирном житии». Обратите внимание на злоключения высокопоставленных лиц в Германии.

Многие сельские сходы постановили помочь в уборке хлеба и в посеве семьям тех, кто ушел на войну.

Что это значит? Это значит то, что «сход» сообразил, что женщина с пятью детьми не может «убрать» сама своего поля.

Но разве в «мирное» время таких женщин мало? Почему же «сходы» не видели, что им надо помочь?

Я не буду умножать примеров, так как, если Вы поймете мою точку зрения, то примеров найдете сколько угодно.

Рядом со всем этим внутренняя нелепость «отказа от военной службы» выступает особенно ярко. Я слышал, что в Сумах один запасный «отказался». Военский начальник предложил ему зачислить его в санитары. Тот отказался и от этого.

Я думаю, что такой отказ (отказ, доведенный до логического конца) лучше всяких рассуждений способен уяснить окружающим, что он не имеет ничего общего с христианством.

При рассуждениях о войне тщательно стараются забыть (пацифисты), что человечество, взятое в массе, стоит в болоте, а потому обязательно, дабы выйти на берег, должно пройти болотом.

Кроме того, тщательно замалчивается следующее: никто не отрицает, что есть святые, для которых было бы странно

поступать в войско. Я, например, не могу себе представить Серафима Саровского ополченцем. Замалчивается тот факт, что не все отказывающиеся – Серафимы Саровские.

Вот и спрашивается: полезно ли для человека «взвинчивать» себя до житья «выше совести»!

С психологической стороны, можно еще посмотреть на дело со следующей точки зрения.

Представим себе, что люди делятся на две категории.

—464—

Одна группа «переросла нужду в войне». Другая не переросла. Теперь спрашивается: в какую группу должен стать «толстовец», который бы понял смысл и значение рассказа «Отец Сергей»?

Я еще спрошу: вот у Вас есть книга «Провозвестие Рама-Кришны»? Если Вы ее прочли, то скажите: как Вы думаете, как отнесся бы Рама-Кришна к нынешней войне и что сказал бы о ней?

Когда я думаю о том действии, которое эта война произвела на наш народ, взятый в целом, то чувствую полное удовлетворение. Ибо я всегда говорил, что это действие будет именно таким, каким оказалось на деле.

Кроме того, если не будут забыты те принципы, во имя которых она началась, те принципы, отстаивая которые мы были вовлечены в войну, то эта война непременно приведет к великим и светлым событиям.

Эта война будет грозной и тяжелой. Многие положат животы свои. Но что с того, если всякий, умирая, будет умирать с твердой верой в непоколебимость Царского слова, – если всякий будет умирать с уверенностью, что жизнь его потрачена не даром, а вошла как часть, в то усилие, которое должен сделать народ ради отражения дерзкого врага.

Стоя на основе слов Царя и тех принципов, которые положены в духовную основу нынешней войны, я думаю, что она чревата великими событиями. Лишь бы не отсырел духовный порох в пороховницах нашего народа!

Если напишете мне о своих наблюдениях, переживаниях и мыслях, буду очень рад.

Еще очень бы просил Вас узнать в Майкопе, куда пойдут второй Кубанский и второй Хоперский казачий полки: на Запад или на Кавказ? Мне очень нужно это знать. Всего хорошего. Крепко жму Вашу руку.

Д. Хилков

P.S. Перечитав свое письмо, я вспомнил те возражения, которые выставляются против моей точки зрения, и хочу сказать о них несколько слов.

Часто говорят: «стоя на Вашей точке зрения, можно также и в пожаре видеть «добро», так как люди соеди-

—465—

няются для тушения. Неужели же надо поджигать села, чтобы иметь случай вызвать единение!».

Такое возражение не серьезно, ибо извращает вопрос.

При моей точке зрения говорится не о поджогах, а о тех пожарах, которые наступили помимо нашей воли.

Говорится о тех бурях, наступление которых зависит не от нас, и которые заставляют нас вспоминать Бога и молиться.

Говорится не о нападениях, а о защите, с оружием в руках, известных принципов и идей.

Кроме того, в основание моей точки зрения положена вера в Промысл Божий.

Я совершенно согласен с тем, что для того, для кого чужда идея веры в Промысл Божией, моя точка зрения неприемлема в принципе.

Теперь я спрашиваю: можно ли, по справедливости, сказать, что Россия в лице ее Царя и Правительства сделала все возможное ради избежания войны?

Я отвечаю: да, можно!

Поэтому я вправе смотреть на нынешнюю войну, как на испытание, как на урок, ниспосланный России Промыслом Божиим. Но как же относиться к ней частным лицам, что им делать?

Ведь, может быть, для Ивана или Сидора, это – именно – испытание в твердости его антимилитаристических убеждений.

Мне думается, что в данном случае, как вообще во всех случаях, единственно правильный и исчерпывающий ответ дает

Церковь в лице монахов и духовенства.

Монахи и священники не воюют, но идут на поле брани и напутствуют умирающих. Они не отделяют себя от близких. Не укрываются от смертельной опасности и тихо, спокойно и, главное, незаметно делают христианское дело.

И вот, когда я сравниваю образ действий того человека, который в Сумах отказался идти в санитары, с образом действия тех 70 иеромонахов, которые из Москвы поехали на поле брани, подвергая себя смертельной опасности, ради духовного служения ближним, то для меня не представляется трудным решить, кто именно поступил согласнее Евангельскому завету.

—466—

Люди, которые несерьезно относятся к вопросу о войне, обыкновенно представляют дело так, что на войне все непременно кого-нибудь убивают.

Они тщательно стараются забыть или не помнить об «иеромонахах» и «Каратаевых». Они никогда не задаются, например, таким вопросом: как отнесся бы к войне «Отец Сергей»? Пошел ли бы он на поле брани, или ушел бы с поля брани?

А ведь согласитесь с тем, что именно это, эти вопросы лежат в основе правильного отношения, христианского отношения к войне.

Обдумайте серьезно суть и основу отношения к войне Церкви, антимилитаристов и толстовцев – и Вы должны будете признать, что при серьезном и всестороннем разборе вопроса и при условии обращения внимания на практическую сторону вопроса – отношение Церкви одно только находится в полном согласии с Благовествованием, – одно только ясно и понятно указывает путь спасения каждой индивидуальности со всеми ее особенностями – души.

Я согласен с тем, что если мы забудем про эту индивидуальную душу и ее спасение, то точка зрения антимилитаристов и толстовцев имеет много «разумного».

Но, ведь, дело в том, что Церковь не может этого забыть, ибо все дело ее состоит именно в спасении душ.

Д. Х.

XVIII

14 Августа 1914 г.

Дорогой Я. И., только что получил Ваше письмо. Копию с письма П-ко оставьте пока у себя.

С Вашим отзывом о «Провозвестии» я совершенно согласен. Я думаю, что это потому, что мы оба держимся Евангелия, а в Евангелии видим центр тяжести в личности Иисуса Христа. Но я все-таки думаю, что «Провозвестие» – книга полезная и хорошая. Я думаю, что именно к такого рода книгам относятся слова Павла: «все испытывайте, хорошего держитесь». Кроме того, такая книга полезна, как проверка, как нечто такое, что позволяет уяснить самому себе свою концепцию христианства.

—467—

Еще она полезна в том смысле, что указывает нам на разнообразие в течениях мысли в Индии. Метафизическая часть книги, в ясной и простой форме, помогает нам уяснить себе метафизику христианства: догматы христианства и их значение. Я не знаю, читали ли Вы догматику, но представьте себе ту же догматику в изложении профессора богословия и Отца Церкви. Представьте себе, что Отец Церкви стал бы излагать догматику на базаре – простым людям. Само собою понятно, что форма изложения была бы не та, что в академическом учебнике.

«Провозвестие» тем интересно, что, излагая глубокие метафизические истины, оно обращается не к одному интеллекту человека, а ко всему человеку. Связывает эти истины не с одним интеллектом, но и с чувством и волей человека.

Очень бы Вас просил послать «Провозвестие» Павлу Васильевичу Н-ву. Я получил от него письмо и писал ему. Судя по его письму, он – пантеист. Но в то же самое время держится Евангелия и все время старается «вчитать» в Евангелие философию пантеизма.

Совершенно так же, как, например, Б-ский, силится показать, что Евангелие есть лишь популярный пересказ философии Эд. Гартмана и Геккеля.

Оба они это делают, главным образом, потому что им обоим кажется, что пантеизм, монизм и философия бессознательного более удовлетворяют запросам их сердца и разума, нежели учение Церкви. При этом, отвергая учение Церкви, ни тот ни другой его не знают. Евангелия же держатся по привычке. Получается невообразимая путаница. Опровергая то, что они считают учением Церкви, они делают это при помощи основных церковных положений. То же делает и П-ко. Такое положение вещей чрезвычайно печально.

Н-в, придя, например, к совершенно правильному заключению, что мы не судьи своему ближнему, вдруг делает вывод, что в ближнем, а, следовательно и в нас самих нет ничего такого, что подлежало бы вообще осуждению.

Само собой понятно, что такое положение не может принять и не принимает ни один преступник. Странность

—468—

в том, что Н-в не видит, что тут он проповедует не Евангелие, а «ницшеанство», в самой грубой и поверхностной его форме.

И вот, мне кажется, что Н-ву было бы интересно прочесть «Провозвестие».

Другой вопрос, о который спотыкаются наши «теософы», это – вопрос о единстве. Церковь учит, что единства и единения нет. Что они – в процессе становления. Церковь молится о их наступлении – осуществлении. Как и Христос молился: «Да будут все едино». Если молился о наступлении, значит – единства еще нет. Теософы же учат и думают, что оно уже есть. Отсюда страшная путаница и неизбежный разрыв в человеке между его чувством, разумом и волей.

Каждый, конечно, волен держаться любой метафизики. Только зачем же пристегивать к ней Евангелие? Для меня очень полезно и поучительно знакомство с критикой Церкви обыкновенными людьми.

Из этой критики становятся ясными, до очевидности, суть и смысл, и значение церковного учения. При чтении писем П-ко, Б-го и Н-ва, вполне ясно обнаруживается, что учение Церкви, во-первых, и главным образом, есть учение практическое с

весьма простой и ясной целью, а именно: спасти души человеческие.

Смотря на церковное учение с этой точки зрения, становится ясным и понятным, почему, именно, Церковь настаивает на одних положениях и отвергает другие.

Например, мне лично очень симпатично учение Оригена о перевоплощении и о том, что в конце концов даже бесы получать прощение.

Но если учение Церкви имеет целью спасение душ человеческих и стремится сделать усилия людей интенсивными (на пути спасения), то само собой оно, не предавая Оригена анафеме²¹⁴⁰, должно было осудить учение Оригена²¹⁴¹, ибо учение Оригена как бы оставляло лазейку для «от-

—469—

кладывания усилий» до будущего какого-нибудь воплощения.

Поэтому Ориген подчинившись Церкви, поступил правильно.

И я лично требую «подчинения и послушания» Церкви ввиду того, что оно главным образом полезно для духового роста «послушного».

Исследуя и разбирая другие «запрещения» Церкви, я вижу, что, если цель Церкви «спасение душ человеческих», и кроме того, если, действительно, земная жизнь человека есть лишь эпизод во всей жизни человека, то Церковь безусловно права.

Вот, почему разумная борьба против Церкви должна начаться именно с утверждения того, что никакой другой жизни, кроме земной, нет. Что «души бессмертной нет». Так и делают противники (серьезные) Церкви.

Но если мы признаем душу человека и свободную волю в человеке, если говорим о жизни «вечной», то серьезно возражать против учения Церкви нельзя.

Те совершенно верные «выводы», на которых настаивает П-ко, вытекают из основных положений Церкви, но никак не могут вытекать из какого бы то ни было учения, противного учению Церкви. И если П-ко может занимать то положение по отношению к Церкви, которое занимает, то только потому, что он

совершенно оставляет в стороне основные принципы и положения. Л. Н., например, отлично видел эту дилемму и боролся против нее тем, что объявил принципы и основные метафизические положения – не имеющими значения. Такой способ крайне наивен, ибо обрек «насмарку» одну из основных потребностей духа человеческого. Но ведь и Л. Н. не мог удержаться на такой позиции и кончил тем, что написал книгу «О жизни» и книгу «Христианское учение». Как в той, так и другой ему пришлось стать в явное противоречие с Евангелием.

И если профессора богословия ему не возразили, то только потому, что и их «рыльце было в пуху». Они боялись, что, возражая Льву Николаевичу, они еще больше «возразят самим себе».

Спасая себя, они промолчали и никогда не затрагивали, и не разбирали вопроса по существу.

—470—

Но может ли это служить доводом против Церкви? Против того Богочеловеческого Организма, в котором ныне Христос живет на земле, в Телe естества человеческого, жизнью соборной? Очевидно, не может!

Ту разумную силу, которая вовлекает весь мир в борьбу, для каких-то целей, я называю Промыслом Божиим.

Провидеть последствия нам не дано; нам только дано надеяться на «лучшее», потому что с нашей стороны не нарушаются, а утверждаются принципы жизни.

Не мы виновны в кровопролитии. Мы не преследуем эгоистических целей. А раз в основу положено «самоотречение» ради блага других, то есть полное основание предполагать, что все будет хорошо.

Сравните нынешнюю войну с Японской.

Тогда – пьяный угар и непростительное хвастовство. Ныне – трезвое, серьезное и молитвенное настроение.

Уже одно закрытие монополек чего стоит! Десятки миллионов людей отрезвели. Представьте себе дни получки жалования на фабриках прежде и теперь. Обратите внимание на взаимные отношения людей разных т. н. «партий» ныне и теперь! Не вправе ли мы сказать, что война дала возможность

людям, хоть на время, одуматься; выйти из состояния одурманения. Действительность подтверждает на деле, на опыте, именно то, что я всегда говорил о войне. Мы теперь на деле, на практике можем видеть, что именно хотел сказать Рескин, когда утверждал, что, хотя он и не знает, вредна или полезна война, но знает на основании действительных фактов, что после и во время войны люди чище, благороднее, больше у них сочувствия друг к другу.

Благодаря войне, многое вскрылось и стало ясным. Угар и дурман как бы ветром снесло, и атмосфера жизни народа очистилась.

И что бы ни настало потом, люди, вспоминая это время, будут всегда иметь основание для утверждения, что состояние недоверия друг к другу, состояние вражды и презрения друг к другу не обязательны.

Как жаль, что Льва Николаевича нет более!

Он мог бы убедиться на деле, как он был прав принципиально в своих сочинениях «Война и мир» и

—471—

«Севастополь», и как радикально ошибался принципиально в своих последних произведениях, в том, что говорил о войне.

Обратите еще внимание на то, что вопрос о том, увеличивается ли во время войны сумма страданий, давящая на плечи данного народа, подлежит еще разбору, — что это не доказано и не обосновано.

А между тем, тот факт, что эти страдания распределяются более равномерно на плечи всех единиц народа, ясен и очевиден.

Странно и парадоксально, но все же истинно то, что многим семьям запасных ныне живется лучше, чем до войны.

А тот факт, что на их положение ныне обращено больше внимания, не подлежит сомнению.

Ныне всякие нелепости и всякая мертвечина особенно становятся явными.

В Сумах один запасный отказался идти.

Воинский начальник предложил ему зачислить его в санитары. — Петь! — говорит, — не хочу и в санитары!

Спрашивается: не явна ли тут самая отчаянная «отсебятина»? Самое отчаянное «своеволие». Самое отчаянное утверждение себя. И – конечной, полной «механичности», ибо «жизненности» тут нет, и всякому это ясно.

Было бы странно видеть монаха колющим и рубящим (хотя я лично не отвергаю возможности этого, если тут нет «отсебятины», а действует «посланничество»), но странно было бы от монаха – ну, хотя бы от «отца Сергия» – услышать, что он и в санитары «не хочет».

Еще очень поучительно заседание Думы.

Одни социал-демократы ухитрились сказать «мертвые, механические слова». Бедные социал-демократы!

Помните в «Анне Карениной» художника Михайлова и его мнение о работе Вронского?

Толстой говорит по этому поводу о том, что никто не может запретить человеку сделать себе «восковую куклу» и ласкать ее. Но что для «влюбленных» было бы неприятно, если бы человек при них ласкал свою куклу!

Социал-демократы в Думе – очень напомнили мне этого человека «с куклой».

–472–

А разве отказавшийся идти в санитары – не ласкал восковой куклы?

Дело только в том, что, если нет налицо «влюбленных», то эти ласки куклы – проходят незаметно. Но при наличии «влюбленных» механичность и мертвечина этих ласк становится особенно заметной! Глупая травля евреев «Русским знаменем» до войны не всех коробила. Ныне же и Пуришкевич ею возмущается!

И мне думается, что Промысл Божий и посылает войны, моры и землетрясения для «вывода» людей из состояния духовной смерти и одурманивания.

При серьезном и беспристрастном отношении к делу мы должны признать, что война не только не есть средство «одурманивания», но как раз наоборот. Промысл Божий всегда пользуется ею, как средством, для отрезвления людей от того дурмана, в который они погрязли.

Всего хорошего. Крепко жму Вашу руку.

Д. Хилков

XIX.

2 Сентября 1914 г.

Дорогой Я.И., письмо Ваше давно получил и давно написал ответ, но не посылал его, т. к. по прочтении его увидел, что ничего нового или уже не сказанного не написал.

На днях еду на театр военных действий, в один из Кубанских казачьих полков.

Если останусь жив, и мы увидимся, то расскажу Вам свои впечатления. Бытность же на театре военных действий позволит мне проверить свои взгляды.

Всего хорошего. Крепко жму Вашу руку.

Д. Хилков

XX.

15 Сентября 1914 г.

Дорогой Я.И., пишу Вам из Киева в ожидании поезда на Львов. Меня не призывали, т. к. лета перешли, но я попросился, и меня зачислили в 3-й Хоперский полк. Теперь догоняю полк.

—473—

Письмо Ваше получил и только что прочел. В Полтаве видел Т-ва и слышал «отрицание» войны. В настоящее время, для меня все это звучит в высшей степени не реально, не к делу.

Я спрашиваю себя: можно ли себе вообразить Христа на поле брани «утешающим» умирающих? Я отвечаю: да, можно. Для меня этот факт объясняет все дело. Теоретики рационалистического человекобожества именно и отрицают возможность подобного факта. Кроме того, у них нет органической связи со своим народом.

До свидания.

Д. Хилков²¹⁴²

Попов И.В. Жизнь и развитие блж. Августина до его крещения // Богословский вестник 1915. Т.2. № 7/8. С. 474–511 (1-я пан.аг.). (Продолжение)

—474—

Скептицизм Августина. Все пережитые разочарования угнетающим образом подействовали на бл. Августина. Под впечатлением их им овладевает скептицизм. Вдумываясь в повествование Августина об этой поре его жизни и принимая во внимание обстоятельства, которые впоследствии вывели его из состояния скептической нерешительности, не трудно установить причины и основания, располагавшие его в пользу философского сомнения. Они, по нашему мнению, двоякого рода: психологические и логические.

Под первыми мы разумеем состояние духа и настроение, благодаря которым скептицизм стал возбуждать к себе сочувствие Августина, независимо от своей логической состоятельности и обоснованности. Сюда, прежде всего, нужно отнести умственную и нравственную усталость, охватившую его в это время. Разочарование в манихействе, недоверие к католической церкви, внушенное манихеями, отсутствие какой-либо другой системы, способной подействовать возбуждающим образом на усталую душу, охладили в нем все прежние порывы и стремления. Он впал в какую-то прострацию мысли и перестал искать истины и мудрости²¹⁴³. Еще важнее то обстоятельство, что его ум, не находивший разумных оснований отдать предпочтение одному учению пред другим, не испытывал на себе влияния импонирующей организации, которая обыкновенно кладет свою печать

—475—

на мысль человека и дает ей опору. Скептицизм — всегдашний спутник индивидуализма. Он легко возникает в эпохи разложения быта и разрушения устаревших общественных организаций. Пока человек находится в строю или густой толпе, плечо в плечо с соседом, он идет туда, куда увлекает его движение целого. Он не имеет ни возможности, ни

надобности искать дороги на свой страх, предусматривать возможности, взвешивать выгоды и невыгоды и неизбежно при этом колебаться. Уже находясь в толпе, мы непроизвольно поддаемся заразной силе ее аффектов. Чувствуя же себя частью организованного целого, отдельная личность еще легче воспринимает его дух, разделяет его чувства и стремления, проникается господствующими в нем понятиями. Более или менее заметное влияние на убеждения своих членов оказывает всякая тесно сплоченная общественная организация – семья, племя, сословие, государство, церковь. Чем обширнее и теснее такой союз, тем решительнее предохраняет он единицы от мук и тревог сомнения. Возникновение скептицизма в древности было не только результатом естественной эволюции философских понятий, но и последствием медленного умирания самого общества. Бл. Августин в своей молодости жил исключительно своей личной, индивидуальной жизнью и ни с какой сплоченной общественной группой не чувствовал связи. Он вырос вне родной семьи и не создал прочной семьи для себя, не жил интересами какого-нибудь класса общества или народности, если и имел некоторое отношение к церкви, то, как катехумен, самое поверхностное. С переходом в манихейство оборвалась и эта слабая связь. Учение церкви было ему почти неизвестно. Ее быт не отражался в его частной жизни. Он не испытывал на себе притяжения массы и шел к своей цели одиноко и под личной ответственностью. Это в соединении с усталостью и создавало благоприятную почву для его скептического настроения.

Но кроме указанных чисто психологических причин, склонивших Августина к скептицизму, для этого существовали еще основания логической природы, тесно связанные с первыми.

В это время Августин не имел никаких гносеологи-
—476—

ческих убеждений и не знал, на чем основывается достоверность мышления. Впоследствии он понял, что рациональное познание руководится известными принципами, которыми наш ум пользуется как критериями при оценке

явлений. Совокупность этих принципов он называл истиной, по причастию которой становится истинной всякая мысль и всякая оценка, и отождествлял ее с Богом. Но в момент разрыва с манихейством эта гносеологическая теория была ему еще совершенно незнакома. Он несколько раз жалуется на это в Исповеди. Вот несколько примеров, наглядно поясняющих смысл этих жалоб.

Манихеи много говорили Августину об истине. Но этому поводу он замечает: «О, Истина, Истина, как горячо стремилось к Тебе сердце души моей уже тогда, когда часто и многократно они твердили мне о Тебе на словах и в многочисленных и огромных книгах! Это были блюда, в которых мне, жаждущему Тебя, подносили вместо Тебя солнце и луну, прекрасные творения Твои: но это были Твои творения, а не Ты, и творения даже не первые. Ибо Твои духовные твари выше, чем эти телесные, хотя блистающие и небесные. Но я алкал и жаждал не этих высших творений, а Тебя Самого, Истина, в которой нет изменения и омрачения ни на один миг» (Иак.1:17)²¹⁴⁴. Манихеи не знали ничего выше солнца и луны и считали их существами божественными. В действительности это твари и притом телесные. Выше их создания духовные, напр., душа человека, а выше души неизменяемая Истина. Ее в то время Августин жаждал, но не знал. В гносеологическом отношении эта истина есть критерий, с точки зрения которого устанавливается истинная ценность вещей. Не зная и не видя этого критерия, Августин или неправильно оценивал вещи, или, оценивая их правильно, не мог понять, на каких незыблемых и неподлежащих сомнению принципах основывается эта оценка, или лишен был уверенности и постоянства в своих суждениях. Так он очень высоко ценил римского ратора Гиэрия, которому посвятил свое сочинение *De pulchro et apto*. Впоследствии он спрашивал себя, чем руководился он,

—477—

относясь с таким почтением к этому человеку, и пришел к убеждению, что не имел для этого твердой опоры в себе самом, а всецело подчинялся мнению других. Его привлекало к Гиэрию не сознание величия его дел, а заразительная сила любви

отзывавшихся о риторе с похвалой. Если бы, продолжает свой рассказ Августин, те же самые лица не хвалили, а порицали Гиэрия, если бы даже они рассказывали о нем то же самое, но не с похвалой, а с порицанием, то к этому знаменитому ученому в нем не могла бы возгореться такая любовь²¹⁴⁵. Таким образом, его оценка Гиэрия не была твердой и уверенной, потому что основывалась на непрочных и изменчивых психологических настроениях, а не на незыблемых нравственных принципах²¹⁴⁶. В сочинении *De pulhcro et apto* Августин подробно говорил о красоте телесной и духовной. Эстетическая оценка обусловлена известными принципами, лежащими в глубине ума и руководящими его деятельностью. Но Августин не видел их, потому что его взор был направлен не на самый ум и способ его деятельности, а на вещи, находящиеся вне нас, и на их образы, сохраняющиеся в душе, т.е., он был занят не тем, что судит и на основании чего судит, а тем, над чем произносится суд. «Сила истины, говорит Августин, бросалась в глаза, а я отвращал трепещущий ум от вещи бестелесной к очертаниям, краскам и вздымающимся величинам»²¹⁴⁷. Далее, для него было совершенно ясно и несомненно, что подлежащее порче хуже, чем неподлежащее, что стоящее выше насилия предпочтительнее, чем подверженное ему, что неизменяемое лучше изменяемого, но он жалуется, что не знал, на чем покоится эта уверенность²¹⁴⁸. Когда с поразительной легкостью Августин усвоил свободные искусства, то никак не мог понять, откуда вытекает истинность и несомненность их положений. Совокупность принципов и критериев мышления или истину, руководящую деятельностью ума, он называет интеллектуальным светом, в

—478—

котором и благодаря которому ум видит истинную ценность вещей, как глаз видит вещи на свете солнца. Вспоминая о состоянии своего мышления в ту пору жизни, о которой мы говорим, Августин сравнивает себя с человеком, который, сидя спиной к солнцу, любит освещенными им предметами, прекрасно видит все подробности расстилающейся пред ним картины, но не видит солнца, благодаря которому его взору

доступно все остальное. Так и его ум бессознательно подчинялся властному голосу принципов познания, но не видел их самих, поэтому его приговоры были отчасти неправильны, отчасти неуверенны, отчасти непонятны со стороны своих оснований²¹⁴⁹. Это обстоятельство и должно было располагать Августина к скептицизму.

До сих пор все его старания выработать для себя разумные религиозные убеждения оканчивались неудачей потому, что он шел к своей цели ощупью, без определенного философского метода, не отдавая себе отчета, на чем основывается достоверность человеческого познания. Он видел, что ошибки, допущенные им ранее, были последствием его опрометчивости и отсутствия критериев, руководясь которыми он мог бы отличать истину от заблуждения. Когда манихейство его обмануло, пред ним открылась задача дальнейших исканий истины в лабиринте христианских сект и философских школ. Но мог ли он надеяться на успех в будущем, если причина прежних заблуждений оставалась неустраненной, если по-прежнему он не располагал ни методами, ни критериями, необходимыми для того, чтобы разобраться в противоречиях философских и религиозных учений? Прежде он обходился без руководящих гносеологических понятий, потому что их заменяла ему молодая самоуверенность. Теперь она потерпела крушение, и Августин почувствовал свою беспомощность пред лицом поставленной задачи. При отсутствии твердых гносеологических убеждений достоверное познание было невозможно для него, и потому он естественно был склонен верить, что оно недоступно человеку вообще.

Ему стало казаться, что из всех философов более
—479—

правы те, которые во всем сомневаются и полагают, что истина неуловима для человеческого познания. Но примеру академиков он решил относиться сдержанно ко всему и не увлекаться ни одной религиозной системой²¹⁵⁰. Тем не менее скептицизм Августина не был глубоким. Самое сопоставление этого скептического настроения с философией новой академии далеко не может быть принято за чистую монету. Сомнение

Августина ни в малейшей степени не коснулось его неизменных верований в бытие Бога, господство в мире Промысла, бессмертие души и загробное воздаяние. Далее ему представлялось чистым безумием колебаться в признании достоверности счисления и математики²¹⁵¹. Таким образом, его сомнение было вовсе не таким полным и безусловным, каким история философии рисует скептицизм академиков. В ощущении той непосредственной радости, которую испытывает талантливый человек, когда работает его ум, в инстинктивном сознании силы своих умственных дарований, он не мог помириться с безнадежным отчаянием радикального скептицизма. Неужели, думал он, мысль человеческая, столь живая, чуткая и проницательная, должна совершенно отказаться от надежды овладеть истиной? И ему казалось, что истина не открывает себя уму только потому, что неизвестен метод ее исследования²¹⁵². В отношении Августина к скептической философии мы не видим и тени того увлечения и энтузиазма, с которыми он отдавался всякому новому приобретению мысли. Об академиках он знает лишь от Цицерона, вовсе не пытается изучить самостоятельно их философию и продумать до конца их основания, направленные против чувственного и рационального познания, как делал это по отношению к манихейству и неоплатонизму. Остановившись на скептицизме, он не предпринял ни одной серьезной попытки осуществить свою основную задачу – достигнуть счастья и блаженной жизни – на началах простого искания истины и на приблизительных гипотезах с характером

—480—

вероятности, как рекомендовали академики. Августин говорит о себе, что скептическая философия сделала его ленивым и вялым в изыскании истины, ослабила в нем те горячие порывы, с которыми он выступал на поиски строго обоснованных убеждений. Конечно, скептицизм не мог действовать возбуждающим образом, но не может подлежать сомнению и то, что самый скептицизм сделался для него симпатичным вследствие умственной и нравственной усталости, к которой его привела безуспешность попыток

создать для себя мирозерцание, удовлетворяющее душу. То, во что Августин попробовал углубиться, его обмануло. Теперь пред ним стояли другие направления мысли, ничего не обещающие. Отдаться им с прежним жаром не хватало уже сил. Отсюда – временная бездеятельность ума и сердца²¹⁵³. Это была болезнь не столько ума, сколько воли, и ее исцеления можно было ожидать не столько от логики, сколько от психологии. Ничто с таким успехом не выводит нас из состояния нравственного расслабления, порожденного безнадежностью наших усилий, как открывающееся пред нами новые горизонты и многообещающее новые пути. Вот почему, по сознанию самого автора Исповеди, он был в этот момент своего развития доступнее для посторонних влияний, чем когда-нибудь. Всякий, кто мог бы предложить ему в то время какой-нибудь исход, нашел бы в нем самое благоприятное настроение и искреннее желание воспользоваться его советом²¹⁵⁴. Нужен был внешний толчок, который вывел бы его из состояния нерешительности и дал бы его энергии определенное направление.

С другой стороны, ничто не наносит скептицизму такого сокрушительного удара, как обаяние согласия времен и народов в истине. Именно этим обаянием победило христианство разлагающий скептицизм древнего общества. Разногласие философов и согласие пророков, возвещавших одно и то же учение на протяжении всей истории Израиля, – вот наиболее распространенный мотив обращения в эпоху апологетов²¹⁵⁵. Когда церковь организовалась, разлилась по

–481–

лицу всей вселенной и стала духовной силой в государстве, к нему присоединился мотив согласия народов в исповедании веры. Сближение с вселенской церковью должно было надломить индивидуализм Августина и питавшийся им скептицизм.

Психологические основы скептицизма Августина рушились под впечатлением, произведенным на него личностью св. Амвросия Медиоланского. Знаменитый писатель и пастырь открыл пред ним новые пути и дал ему почувствовать значение

вселенской церкви. Что касается философских основ его скептицизма, то они пали под влиянием неоплатонизма.

Влияние св. Амвросия. Влияние св. Амвросия на Августина не было личным. Августину не удалось завязать дружественных отношений с Медиоланским епископом и раскрыть пред ним душу в интимной беседе. Амвросий влиял на Августина не как близкий друг или внимательный собеседник, а как общественный деятель, личные чувства которого по большей части остаются неизвестными для тех, пред кем он выступает. Возникновению близости между Амвросием и Августином мешала прежде всего значительная разница в возрасте (почти на 14 лет), а затем обремененность епископа практическими обязанностями своего служения, не оставлявшими досуга для дружеских излияний, и, наконец, различие характеров. Общественный деятель, характер цельный и не знавший колебаний, дух обращенный по преимуществу к внешнему, Амвросий едва ли в состоянии был принять близко к сердцу страдания души нерешительной и беспокойной, вечно идущей вперед и колеблющейся, живущей исключительно в области своих мыслей и чувств. По приезде в Милан, Августин посетил св. Амвросия. Отеческий прием и участие, с которым епископ отнесся к молодому преподавателю риторики, занесенному на север из далекой Африки, произвели на посетителя самое благоприятное впечатление²¹⁵⁶. Когда

—482—

в Милан прибыла Монника, она стала связующим звеном между епископом и ритором. Св. Амвросий гораздо ближе знал эту благочестивую женщину, чем ее сына, и если, по окончании своей проповеди, имел случай сказать молодому человеку несколько теплых слов, то они касались не его духовных нужд, а религиозной ревности его матери²¹⁵⁷. Иногда у Августина рождалось желание излить пред знаменитым пастырем всю свою душу и посвятить его во все свои сомнения. Но Амвросий был всегда занят делами, а небольшие досуги употреблял на необходимый отдых и чтение. По обычаю многих епископов того времени, он никогда не запирал дверей своего жилища. К нему мог войти всякий и во всякое время, так как не было в обычае

докладывать о приходящих. Сам он до такой степени привык быть всегда на виду у своей паствы, что, не стесняясь присутствием посторонних, занимался чтением, готовился к проповеди или размышлял. Заходил к нему и Августин в надежде улучшить минуту для беседы наедине, но всякий раз заставлял его за книгой, подолгу просиживал в молчании и, наконец, удалялся, не решаясь беспокоить епископа в час его кратковременного отдыха²¹⁵⁸. Вследствие этого, ни Августин не знал о внутренней религиозной жизни св. Амвросия, ни Амвросий не знал о мучительных колебаниях Августина и духовных опасностях, которым он подвергался²¹⁵⁹. Когда впоследствии пред Августином возник вопрос совести, для разрешения которого нужна была духовная опытность, он обратился за советом не к св. Амвросию, а к его духовному отцу, престарелому пресвитеру Симплициану²¹⁶⁰. Только однажды св. Амвросий преподал Августину совет, но и он оказался неудачным. Пред самым крещением катехумен написал епископу письмо, в котором, осведомив его о своих прежних заблуждениях и переживаемом настроении, просил указать, какие книги Св. Писания необходимо прочесть готовящемуся к таинству крещения.

—483—

Св. Амвросий указал ему на книгу прор. Исаии, может быть, потому, как догадывается Августин, что она с наибольшей ясностью предвозвещает Евангелие и призвание язычников. Но в этот момент только что пережитого религиозного кризиса Августину нужна была не апологетика, а религиозная лирика. Книга прор. Исаии осталась для него непонятной, но он нашел обильное питание для своего сердца в Псалтири²¹⁶¹.

Наибольшее влияние св. Амвросий оказал на Августина своими проповедями и неожиданным для последнего способом истолкования ветхозаветных писаний, которое служило их содержанием.

Св. Амвросий был очень известен, как проповедник, а Августин был преподаватель красноречия, специалист этого дела. Вполне понятно, поэтому, было его желание лично удостовериться, насколько молва соответствуем ораторскому

таланту и искусству Медиоланского епископа. Но он был в это время уверен, что знание истины вообще недоступно человеку, и что менее всего можно надеяться услышать ее с католической кафедры. Поэтому он начал посещать проповеди св. Амвросия не с целью чему-нибудь из них научиться, а только для того, чтобы послушать, как он им произносятся²¹⁶². Все его внимание было обращено на их форму, а к содержанию он относился равнодушно и с пренебрежением²¹⁶³. Невольно при этом он сравнивал двух знаменитых проповедников – Фавста и Амвросия – и находил, что первый говорит увлекательнее, а второй обнаруживает более ума и эрудиции²¹⁶⁴. Однако очень скоро внимание профессора риторики от формы обратилось к содержанию бесед св. Амвросия, которое поразило его своею новизною²¹⁶⁵. Еще в Карфагене им овладевало по временам желание вникнуть под руководством сведущего человека в смысл тех мест Св. Писания, которые давали манихеям повод порицать католическую церковь. Теперь из уст св. Амвросия он слышал такое их истолкование,

–484–

при котором совершенно исчезала их неприемлемость для зрелого религиозного сознания. Заинтересованный этим, Августин стал посещать богослужение каждый воскресный день²¹⁶⁶.

Чтобы понять впечатление, произведенное на Августина проповедями св. Амвросия, нужно иметь в виду, что последней в самой широкой степени пользовался аллегорическим методом толкования, который он заимствовал у Филона и Оригена. Этот метод он применил в целом ряде сочинений к бытописанию Моисея и истории патриархов²¹⁶⁷, т. е. к тем именно частям Ветхого Завета, который в свое время повергли в такое недоумение Августина и были так неблагоприятно разъяснены манихеями. Указывая на то, что метод раскрытия символов Писания освящен авторитетом апостолов, св. Амвросий любил повторять с кафедры изречение ап. Павла: буква убивает, а дух животворит (2Кор.3:6)²¹⁶⁸.

Августина очень смущал мнимый антропоморфизм церкви в учении о Боге, так как он полагал, что слова кн. Бытия о

создании человека по образу Божию предполагают человекообразное представление о Самом Создателе. Но в одной из проповедей, на которой он присутствовал, св. Амвросий, коснувшись как раз этого текста, предупредил своих слушателей, что его не следует понимать в буквальном смысле, и что образом Божиим в человеке служить не тело его, а душа. Теперь Августин убедился, что католическая церковь свободна от заблуждения, которое он ей приписывал, и что его нападки на антропоморфизм нисколько ее не касались²¹⁶⁹.

Еще важнее были беседы, посвященные истории патриархов. Для Августина жизнь ветхозаветных праведников
—485—

служила доказательством неизменности Ветхого Завета. Он видел в них людей невоздержных, преданных плоти, жестоких. Покровительство же и любовь, которыми они пользовались со стороны Бога, казались несовместимыми с благочестивым понятием о Высшем Существе благом и духовном. Проповеди св. Амвросия совершенно разрушали это предубеждение. В своих сочинениях, посвященных ветхозаветным праведникам, Медиоланский епископ находился под сильным влиянием Филона. Но вся литературная деятельность иудейского мыслителя была посвящена философскому комментарию отечественной религии и проникнута апологетическими тенденциями. Презрительное отношение образованных язычников и в частности Апиона к евреям, как народу, исповедующему варварскую религию, подвигло Филона на защиту родных преданий и побудило его истолковать Ветхий Завет в смысле совокупности символов, заключающих под своей оболочкой чисто философское учение о мире и человеке. Для доказательства этого положения он воспользовался правилами широко тогда распространенного аллегорического метода толкования литературных памятников. Применяя его к жизнеописанию патриархов, он изобразил их в виде живого олицетворения философской мудрости, сообщив им черты платонического и стоического морального идеала. Авраам — это тип человека, который при помощи философии достигает истинного познания о Боге и полного нравственного

освобождения от соблазнов плоти и мира. Сначала, в Халдее, он изучает природу и ищет Бога среди предметов этого мира. Потом он переходит к изучению человека и энциклопедических наук. Это символизируется его брачным союзом с Агарью. Наконец, он достигает истинного богопознания и совершенной добродетели, образом чего служит изгнание Агари и подчинение воле Сары. Исаак является типом человека, который остается всегда верен идеалам добра благодаря счастливым естественным задаткам. Иаков – символ аскета, достигающего созерцания Бога усилиями своей воли, путем жестокой борьбы с самим собой²¹⁷⁰. В общем, эту схему заимствовал от Филона и св. Амвросий.

—486—

В его изложении, благодаря применению аллегорического метода толкования, моральный облик патриархов рисовался в чертах, совершенно противоположных тем, которыми их наделяли на основании буквалистического понимания текста манихеи и вслед за ними Августин. Это не люди, преданные плоти и не желающие знать ничего, кроме благ тела, к которым, как к послушным орудиям своих замыслов, благоволил царь тьмы, связавший душу с материей узами чувственных наслаждений, а философы, поправшие соблазны чувств и устремившие ум свой к познанию божественного, великие образцы отречения от плоти и мира и олицетворение философского идеала духовной свободы и созерцания. Из этого Августин во всяком случае мог убедиться, что церковь почитает ветхозаветных праведников вовсе не за то, что в их жизни ему казалось недостойным и отталкивающим, а за те именно добродетели, которые сам он высоко ценил со времени знакомства с Гортензием и проповедь которых, между прочим, привлекала его к манихейству.

Пройдя высшую школу и будучи преподавателем риторики, Августин не мог не знать о существовании аллегорического метода толкования поэтов и об его принципах, но возможность его применение к истолкованию Ветхого Завета лежала вне его кругозора. Впервые он узнал, как пользуется им христианская церковь из проповедей св. Амвросия. Они убедили его, что

Ветхий Завет вовсе не обязательно понимать в том буквалистическом смысле, на котором настаивали манихеи²¹⁷¹. Затем ему стало ясно, что уважение, оказываемое церковью Ветхому Завету, не набрасывает на нее никакой тени, так как она принимает его не в том смысле, который может оскорблять религиозное и нравственное чувство²¹⁷². Впечатление это все более в Августине укреплялось. Сначала ему показалось, что позиция, занятая католической церковью в отношении

—487—

к Ветхому Завету, вовсе не так безнадежна, как он полагал ранее. Потом он стал уже упрекать себя за слишком большее доверие к манихеям и, наконец, начал самостоятельно углубляться в смысл Св. Писания, чтобы изобличить ложность нападок на Ветхий Завет²¹⁷³. Вместе с этим он чувствовал себя все более и более пристыженным прежде всего тою самоуверенностью, с которой он решился высказывать самые категорические суждения о предмете, ему неизвестном. Он, который решил построить свои убеждения на свободном и самостоятельном изыскании истины, не дал себе труда изучить Ветхий Завет, не обратился за объяснениями к тем, которые считали эти книги священными, а без всяких доказательств поверил тому, что распространяли о них их враги²¹⁷⁴. Не менее пристыжен был он и тем, что, нападая до сих пор на католическую церковь, он сражался в сущности с призраками, обвиняя ее в таких заблуждениях, которые сама она осуждала с гораздо большею полнотой и решительностью²¹⁷⁵. Наконец, он не мог простить себе доверчивости к обещаниям рационально-обоснованной религии, которыми его так жестоко обманули манихеи, подменившие философию самыми невероятными мифами²¹⁷⁶.

Казалось бы, такое настроение было очень благоприятно для немедленного присоединения к церкви. Сознав свою несправедливость в отношении к ней, Августин должен был почувствовать желание загладить ее. А чем же ее можно было лучше всего загладить, как недоверием к учению церкви? В действительности же неприятное сознание допущенной опрометчивости, самоуверенности и легковерия, которыми

искусно воспользовались сектанты, настраивало его подозрительно и к проповедям св. Амвросия. Августин боялся быть снова обманутым и относился к тому, что слышал в церкви, с удвоенной осторожностью²¹⁷⁷. Он сравнивает себя с больным, который, испытав на себе последствия ошибок дурного врача, не решается доверять

—488—

лечение и хорошему²¹⁷⁸. При этом он не испытывал еще ни малейшего желания отказаться от поставленной ранее задачи – выработать религиозные убеждения на строго рациональных началах. К религии, которую он готов был бы принять, он предъявлял очень строгие требования: она должна доказать ему свои принципы с той же степенью достоверности, с какой познается, что семь и три – десять²¹⁷⁹. Этого в проповедях св. Амвросия он не находил. То, что св. Амвросий отрицал, – недопустимость буквалистического понимания Ветхого Завета, – совпадало с убеждениями самого Августина и имело в его глазах характер несомненности. Но то, что проповедник предлагал взамен этого, было для Августина совершенно неубедительно²¹⁸⁰. Кафолическая церковь не казалась уже ему побежденной, но не представлялась и победительницей²¹⁸¹. Этой положительной стороной учения церкви, непонятной и недоказанной, для Августина была идея духовности и нематериальности Бога и души²¹⁸². Когда он слышал из уст св. Амвросия, что Бога не следует представлять в человеческом образе, с этим он был согласен, и это его радовало, а когда отец церкви говорил о духовности Бога, то он не мог составить себе даже приблизительного понятия о том, что такое духовная субстанция, совершенно противоположная даже тончайшей материи²¹⁸³. Поэтому он и заявляет, что без всякого замедления отказывался бы от остатков манихейских верований и присоединился бы к церкви, если бы только в это время мог понять, что такое дух²¹⁸⁴.

Аллегорический метод толкования, с которым Августин познакомился, слушая проповеди св. Амвросия, открыл перед ним новые, еще неведомые перспективы, и это подействовало

возбуждающим образом на его ослабевшую было умственную энергию. Им снова овладевает желание

—489—

искать разумно обоснованных убеждений. В связи с этим в нем возникает мысль о необходимости считаться на этом пути с авторитетом. С какими бы ограничениями ни было признано значение авторитета, но из этого признания веет уже не духом скептицизма. Впоследствии учение Августина об авторитете отлилось в такую форму, которая является отрицанием свободы и независимости религиозных исканий. Чтобы понять учение о Боге, нужно сначала принять его на веру. «Если не поверите, не поймете», любил он повторять слова прор. Исаии (7:9 по 70). Но в момент, о котором мы говорим, он не ставил еще вопроса об авторитете в такой форме, иначе ему пришлось бы отказаться от сложившегося решения принять религиозную истину лишь в том случае, если она предстанет пред ним с принудительностью математики, т.е. будет им предварительно понята, а не усвоена верой. В это время в нем ни на минуту не возникало желание отказаться от искушения разума, признать его бессилие и склонить выю под иго веры. Свое обращение он приписывает божественной помощи, которую получил за свои неизменные усилия найти истину, а не за отказ от разума²¹⁸⁵. Наоборот, на размышление об авторитете и его значение в познании его навело желание сохранить полную независимость мысли. Он решил продолжать поиски достоверной и доказанной религии. Но по какому пути пойти? Куда за нею обратиться? Языческие философские системы были исключены, потому что они предлагали свое учение не от имени Христа²¹⁸⁶. Ложь манихейства была разоблачена. Оставался выбор между католической церковью и другими христианскими сектами. Но остановить свой выбор на одной из них, чтобы подвергнуть исследованию именно ее учение, значит оказать ей некоторое предварительное, не основанное на рациональных данных, доверие, так как неизбежно пришлось бы отдаться под руководство учителей избранной секты. Католическая церковь произвела на Августина сильное впечатление, и теперь он

спрашивал себя, в праве ли он временно ограничить круг своих исследований ее учением,

—490—

и есть ли какое-нибудь разумное основание для того, чтобы в первую очередь остановить свой выбор именно на ней. Такое предварительное доверие нисколько не предрешало в глазах Августина вопрос, примет он окончательно учение церкви или нет.

Размышляя об этом, Августин прежде всего попытался уяснить для себя, действительно ли в методологическом отношении необходимо начинать с абсолютного скептицизма и избегать всякой, даже предварительной и временной, веры, и пришел к отрицательному выводу на том основании, что такой метод был бы неосуществим. Почти всякое знание начинается принятием на веру того или другого положения, которое впоследствии или подтверждается или опровергается разумом. Мы верим свидетельству истории о событиях, в которых лично не принимали участия, верим рассказам о городах и странах, которых сами не посещали, постоянно оказываем доверие друзьям, врачам, родным и слугам; о своем происхождении от тех родителей, которых за таковых считаем, мы никогда не знаем, а лишь верим в это на основании показаний их самих. При устранении такой веры исчезает всякая возможность какой бы то ни было общественной деятельности²¹⁸⁷. Такая предварительная вера неизбежна особенно при изучении наук и искусств. Допустим, что не имеющий знаний хочет стать мудрым. Для этого ему нужно найти мудреца, который мог бы научить его мудрости. Но с притязаниями на достоинство мудрого выступает множество учителей, несогласных между собою, так что неизвестно, кто из них является действительным мудрецом. Каким же образом искатель мудрости, который еще не знает, что такое мудрость, может распознать среди них истинного мудреца, носителя действительной мудрости²¹⁸⁸? Решающим основанием в этом случае обыкновенно бывает не что иное, как популярность учителя. Молодой человек, желая научиться красноречию, естественно отдает себя под

руководство ритор, пользующегося наибольшей известностью, т.е. имеющая наибольшее число

—491—

учеников и почитателей²¹⁸⁹. Так и в поисках за истиной религией нужно начинать свое исследование с той, которая пользуется самой широкой известностью и распространением. А только именно и есть католическая церковь. Ее считают святою почти все народы вселенной. Членов ее уже больше, чем язычников вместе с иудеями. Законы гражданств ей покровительствуют. С благоговением к ней относятся люди, занимающие самое высокое положение в обществе²¹⁹⁰. К этим практическим соображениям присоединялось и религиозное основание. Августин твердо верил в промысл Божий и, оставаясь при этой уверенности, не мог допустить, чтобы Бог потерпел повсюдное распространение католической церкви и даровал ей победу над врагами, если бы Ему негоден был путь к истине, который она рекомендует людям²¹⁹¹.

Соответственно этому мнению Августин и поступил. Свои дальнейшие поиски он решил начать исследованием учения католической церкви, а для этого снова вступить в число оглашаемых. Положение катехумена было для этого очень удобно. Если церковь в период оглашения испытывала степень искренности лиц, ищущих крещения, то и им предоставляла убедиться, действительно ли в ее учении дана религиозная истина. Перестав быть манихеем, Августин не присоединился и к церкви, а решил оставаться катехуменом до тех пор, пока пред ним не выяснится что-либо несомненное, пока он или не придет к непоколебимому, основанному на рациональных доводах, убеждению в высоких достоинствах церковного учения, или не получит уверенности, что нужно оставить все поиски на этом пути²¹⁹².

За фактом возвращения Августина в число оглашаемых и затем теоретическим оправданием, которое он дает этому решению, чувствуется скрытое изумление пред широтою и силою католической церкви, сменившее прежнее презрительное отношение к ней и объясняемое глубоким впе-

—492—

чатлением, произведенным на него самым ее телом. Впоследствии Августин часто упрекал донатистов в том, что в них недостаточно сильно сознание вселенского значения христианства, и что правильное понимание его они ограничивают небольшой группой исступленных сектантов. У донатистов это было следствием провинциальной узости, заключившейся в тесных пределах своей родины и думающей, что весь мир кончается за ее границами. Из отдаленной Африки и для Августина не могла быть ясна вся широта и крепость той религиозной организации, которая объяла уже весь мир под именем католической церкви. Но кругозор его расширялся по мере того, как он подвигался на север чрез Рим в Милан, резиденцию западных императоров, из которой всегда легче следить за общею жизнью государства. Но в Милане он имел возможность убедиться не только в том, что церковь обняла все народы, но и в ее внутренней крепости и силе, которые нашли для себя средоточие в великой личности св. Амвросия, воспитателя, опекуна, руководителя и обличителя императоров. Император Грациан во время похода против готов в 378 г., чувствуя себя одиноким среди врагов, ищет ободрения и наставления в католической вере у св. Амвросия и получает от него две первые книги *De fide*. По совету св. Амвросия, император противится созыву вселенского собора на Западе и ограничивается созывом поместного собора в Аквилее. При Грациане и Валентиниане II св. Амвросий выступает горячим сторонником императорского эдикта, которым в 382 г. было приказано вынести статую Победы из сената, и парализует все домогательства языческой партии, направленный к отмене этого закона. Он дважды отправляется в Трир с дипломатической миссией от императора Валентиниана II к узурпатору Максиму и выступает с горячим протестом против казни присциллианистов, которой Максим надеялся привлечь на свою сторону симпатии православных. Несмотря на требование правительства Валентиниана II и на угрозу смертной казни, он отказывается уступить арианам базилику, несколько дней остается в храме вместе с своей верной паствой, в числе которой находилась и

мать Августина, осажденный солдатами императора, и в конце концов

—493—

заставляет правительство отказаться от своих требований. С этого времени св. Амвросий становится самым близким человеком к молодому императору и самым влиятельным лицом в империи. К нему взывает о помощи Валентиниан, оказавшийся во власти Арбогаста. Позднее св. Амвросий убеждает Феодосия отказаться от своего распоряжения о восстановлении синагоги на средства епископа, обвинявшегося в ее разрушении, и побуждает его публичным покаянием искупить свой грех кровавого избиения жителей Фессалоники. Такова была сила влияния церкви на государство чрез посредство св. Амвросия²¹⁹³. Впечатления обширности и могущества католической церкви были психологической причиной, надломившей скептицизм Августина.

Проследим теперь, какими вопросами занят был бл. Августин, записавшись в число катехуменов с целью подвергнуть тщательному исследованию учение церкви.

Мы уже сказали, что в проповедях св. Амвросия для него была совершенно непонятна идея духовной субстанции, непротяженной и чуждой всякого образа. Теперь он направил все свои усилия к тому, чтобы выяснить для себя понятие духа в его отличии от всего материального и убедиться в реальном бытии такого духовного начала²¹⁹⁴. Но способ, которым он надеялся достигнуть этого, был ошибочен и не мог дать положительных результатов. В своих представлениях о духе мы непременно опираемся на некоторые данные внутреннего опыта. Исходной точкой мы берем или самое сознание или возможно более отвлеченное понятие и по аналогии с ними, не заключающими в себе элементов протяжения, делимости и внешних очертаний, мыслим о духе. Августин в это время в анализе своего внутреннего мира не шел далее образов фантазии²¹⁹⁵ и не умел выделить в нем ни отвлеченных

—494—

идей, ни того начала, которое ощущается нами в качестве их носителя. Вместо этого он пытался прийти к понятию духа

посредством устранения из сознания всех образов и всего его содержания. Задача эта, как каждый может убедиться по собственному опыту, неосуществима. Можно до крайности сузить сознание, остановив его на очень отвлеченной и бедной содержанием идее, как поступают мистики, сосредоточивая мысль, напр., на идее абсолютного единства, но нельзя удалить из сознания все символы мышления. Августин делал отчаянные усилия совершенно опустошить свое сознание и очистить мысль от всех понятий и представлений. Иногда ему казалось, что его старания увенчаются успехом. Были мгновения, когда толпящиеся в сознании образы как бы исчезали, оставляя, как он полагал, просвет в область бесплотного и не имеющего никаких очертаний, но этот просвет тотчас же снова закрывался облаками чувственных представлений²¹⁹⁶. О мучительном напряжении и вместе о безуспешности этих попыток Августин часто говорит в своих сочинениях. Испытав на себе самом власть воображения, стоящую на пути к познанию духовного, Августин не считал уже себя вправе относиться без всякого снисхождения к манихеям. «Те против вас свирепствуют, пишет он, которые не знают, как трудно превозмочь плотские фантазмы ясностью благочестивой мысли и как редко это бывает. Те против вас свирепствуют, которые не знают, с какою трудностью излечивается око внутреннего человека, чтобы иметь возможность узреть солнце свое, не то солнце, которое вы чтите, небесное тело, блистающее и сияющее пред телесными очами людей и животных, но то, о котором ... сказано в евангелии: был свет истинный, который просвещает всякого человека, грядущаго в мир (Ин.1:9). Те против вас свирепствуют, которые не знают, какими вздохами и стонами покупается возможность, хотя бы в некоторой степени познать Бога»²¹⁹⁷. Вследствие тщетных усилий составить себе понятие о духовной субстанции Августин оставался при своих прежних, по существу мани-

—495—

хейских, взглядах на природу Божества, представляя ее себе в виде световой материи, разлитой в пространстве.

Но для него гораздо яснее стала несовместимость дуализма с идеей неограниченности, нетленности, неизменяемости Бога²¹⁹⁸. Это повело к решительному отрицанию дуалистической теодицеи манихеев. Как было выяснено ранее, Августин прежде всего заметил несовместимость учения о существовании царства тьмы с понятием пространственной неограниченности Божества. Но в других отношениях манихейская теодицея казалась ему удовлетворительной. Ради этого он мирился с единственным, как ему казалось, ее недостатком, успокаиваясь на поправке, которую вносили сюда сами манихеи, уделяя светлomu царству больше пространства, чем темному. Небридий указал ему позднее, что манихейское учение о происхождении зла противоречит также идее неизменяемости, нетленности и всемогущества Божия, т. е. вообще исключает идею абсолютности и неограниченности Божества. Вдумываясь в аргумент Небридия, Августин все более и более проникался мыслью, что учение о борьбе темного царства с светлым предполагает в Боге слабость, изменимость, тленность, доступность осквернению, насилию, и потому равносильно хуле на Творца и оскорблению Создателя. Для него стало вполне ясно, что Бог, неограниченный по своей силе и ведению, не может потерпеть насилия ни по Своей воле, ни против воли, ни неожиданно для Себя. Чтобы не отказаться от истинного понятия о Боге, Августину пришлось отринуть дуалистическую теодицею манихеев²¹⁹⁹. Эти соображения впоследствии он развил подробно в своих противоманихейских сочинениях. Но если ранее ради теодицеи манихеев он готов был допустить пространственную ограниченность Бога, то теперь для этого не оставалось уже никаких побуждений. Не будучи еще в состоянии понять совершенной непространственности Бога и продолжая признавать Его субстанцию протяженной, Августин создал для себя такое наглядное представление об отношении между Богом и миром, которое давало возможность утверждать,

—496—

что мир, занимая часть пространства, не вытесняет из него Бога и потому не ограничивает Его пространственно. Очень

картинно описывает он, в каком виде его фантазия рисовала бесконечность Божественной субстанции и ее сосуществование с миром. Пред его воображением расстилалось безграничное во всех направлениях пространство, заполненное световой материей, которую он отождествлял с самой природой Бога, и в нем мир, как некоторая масса огромной, но определенной и конечной величины. Мир, как губка в море, плавает в океане божественного света. Божественная субстанция пронизывает его, подобно тому, как море проникает плавающую в нем губку или луч солнца – окружающую землю воздух, но сама она не теряет от этого своей непрерывности, потому что мир для нее всецело прозрачен и, следовательно, не может служить никаким ограничением²²⁰⁰. При таком материалистическом образе мышления Августину естественно казалось, что большая часть земли содержит в себе больше божественной субстанции, а меньшая меньше, что в слоне Бога больше, а в воробье меньше²²⁰¹.

Но отвергнув манихейскую теодицею, Августин почувствовал себя совершенно бессильным разрешить вопрос о происхождении зла. Его ум боролся с безысходными противоречиями. Прежде всего он сделал попытку совсем отвергнуть существование зла, но она не увенчалась успехом. Если нет зла, рассуждал он, то чего же мы боимся и чего избегаем? Если мы боимся напрасно, то этот самый страх, беспричинно терзающий нас, есть несомненное зло, тем более тяжкое, чем менее реальных оснований имеет наша боязнь²²⁰². Потом он попытался внести существенные изменения в теодицею манихеев и привести ее в соответствие с идеей абсолютности Бога. Ее дуализм он хотел удержать, но попробовал устранить из него элементы, которые были уже отвергнуты, как противоречащие неизменяемости и нетленности Бога. В этом случае, совершенно независимо от каких бы то ни было влияний,

–497–

он очень близко подошел к системе Гермогена, полагая источник зла в независимой от Бога материи, но отрицая ее активный характер и приписывая ей пассивную природу,

способную только к сопротивлению, но не к нападению. Однако и при этой поправке возникал ряд затруднений все с той же стороны. Если причина зла заключается в материи, которая всегда сохраняет в себе нечто беспорядочное и не поддается всецело творческому акту Божества, то разве всемогущий Бог не был в состоянии победить ее сопротивление и преодолеть ее инерцию? Далее, почему Ему угодно было воспользоваться этим неподатливым материалом вместо того, чтобы, уничтожив его, создать хорошую материю и из нее произвести все? Он не был бы всемогущ, если бы не мог сотворить мир без помощи независимой от Него материи²²⁰³. С другой стороны, не удовлетворяло Августина и церковное учение о происхождении зла из свободы разумных тварей, не потому впрочем, чтобы он отрицал свободу воли, а потому, что это учение, как он полагал, не достигает своей цели и не снимает с Бога ответственности за бытие зла. В том, что у человека есть воля и воля эта свободна, его убеждало самосознание. «Я знал, говорит Августин, что у меня есть воля с такою же несомненностью, с какою знал, что живу, и поэтому, когда я чего-либо хотел или не хотел, я был вполне уверен, что это не кто-нибудь другой, а именно я хочу или не хочу, и тотчас убеждался, что здесь лежит причина моих грехов»²²⁰⁴. Но в желании зла, в злой воле он видел еще положительную величину, которая, как и все действительно существующее, может иметь источник своего бытия только в Боге. Неоплатоническое учение о зле, как небытии, которое не может иметь своего творца, чрез Василия Великого перешло к св. Амвросию, но было выражено у последнего довольно слабо²²⁰⁵. Неудивительно поэтому, что Августин не обратил на него внимания. Признавая же злую волю некоторой реальностью, он приходил к убеждению, что причина ее бы-

—498—

тия восходит к Создателю. Он спрашивал себя, откуда в самой воле человека могло возникнуть желание зла и нежелание добра, если он во всем своем целом есть произведение Бога, не только Существа благого, но и самого Блага. Ссылка на внушение со стороны дьявола не разрешает затруднения, а лишь отодвигает его, так как тот же вопрос

можно поставить и о зарождении злой воли в ангеле, который, прежде чем стать дьяволом, был создать всецело добрым всеблагим Богом²²⁰⁶.

Неразрешимый противоречия, сознание своего бессилия, мучительные колебания и нерешительность причиняли Августину жестокие нравственные страдания²²⁰⁷, но его в это время волновали важные проблемы, у него были надежды на лучшее будущее, поэтому самые затруднения, которые он встречал на своем пути, уже не подавляли его, а действовали на его душу возбуждающим образом и не позволяли его уму оставаться в состоянии безнадежного отчаяния²²⁰⁸.

Влияние неоплатонизма. Когда Августин напрягал все свои усилия, чтобы понять природу духа и разрешить вопрос о происхождении зла, в его руки случайно попали сочинения Плотина в латинском переводе риторика Викторина и произвели настоящий переворот в его душе²²⁰⁹. Это был луч света, озаривший его мысль и открывший пред ним неожиданный возможности. Вместе с этим неоплатонизм послужил для него ученым комментарием к тому, что до сих пор представлялось непонятным в учении церкви.

Главным приобретением Августина, извлеченным из чтения Эннеад, было умение разбираться в своем собственном внутреннем мире. До сих пор он жил исключительно в сфере образов тел, не умел обратить ум-

—499—

ственный взор на себя самого, на свою душу, и распознать в ней другие элементы ее сложных движений²²¹⁰. Он не мог еще отличить силу души, создающую эти образы, от самых образов. Процесс мышления и разумной оценки был для него неясен, и он не различал в нем руководящих принципов. Если в своем внутреннем мире Августин не видел ничего, кроме образов вещей, находящихся вне нас, то его мысль вращалась в области предметов внешнего мира. Он жил не в себе самом, а вне себя. Неоплатонизм ввел его во внутреннюю храмину собственной души.

В основе неоплатонической системы лежит антропологическая аналогия: мир, его принципы и части

мыслятся по аналогии с человеком, этим малым миром. В человеке мы можем различать: тело, силу, которая его оживляет и приводит в движение, чувствующую и мыслящую душу, ум как совокупность высших руководящих принципов мышления, и наконец, единство нашего самосознания, тот бескачественный и единый центр психической жизни, который мы называем своим я и который склонны принимать за источник всех душевных сил. В мире этому соответствует совокупность тел, т. е. вся материальная природа, низшая сторона мировой души, приводящая в движение тела, высшая часть мировой души, небесная Афродита, мыслящая и в своем мышлении просвещаемая Умом, Ум, носитель идей, и, наконец, бескачественное Единое, начало и источник всего существующего. Но понимание мира по аналогии с человеком требовало самого тщательного анализа человеческой души и ее сил. Вследствие этого Августин нашел в системе Плотина сведения о чувствах и их деятельности, об образовании представлений и сущности психических образов тел, о воображении и памяти, о дискурсивном мышлении, и, наконец, о принципах, которыми оно руководится, как интеллектуальном свете, просвещающем душу в ее рассудочной деятельности. Но Плотин не только отчетливо разграничивал элементы внутренней душевной жизни, но и рекомендовал метод, посредством которого человек,

—500—

не имеющий навыка в психологическом анализе, может освободиться от навязчивости фантазии и перейти от наглядных образов к бесплотным идеям. Это – свободные науки: музыка, геометрия, диалектика, постепенно возводящие мысль от чувственного к сверхчувственному²²¹¹. Что Августин обратил внимание на этот метод и сам воспользовался им, доказывают его сочинение *De musica* и *De quantitate animae*, где он ведет своих учеников от материального к духовному тем самым путем, которым прошел ранее сам. Теперь психологические знания Августина расширились. Он пошел дальше представлений и научился отличать тела от внешних чувств, посредством которых душа воспринимает предметы, внешние

чувства от внутреннего, которому они возвещают о телах, внутреннее чувство от мышления, производящего оценку данных чувства, мышление от его руководящих принципов²²¹². Когда все это открылось пред изумленным взглядом Августина, ему показалось, что после долгого и бесцельного скитания во внешнем мире, он возвратился к себе самому и погрузился в самые сокровенные глубины своего собственного духа²²¹³. Он узнал о бытии целого мира, о существовании которого ранее не подозревал, и представившееся для его любознательности обширное поле неизведанного наполнило его душу радостным предчувствием новых откровений и глубоким удивлением. Живое волнение чувствуется в его словах, когда он касается этого нового для него предмета познания. «Велика сила памяти, Боже мой, велика чрезвычайно, вместилище обширное и безмерное... Великое удивление возникает во мне при мысли об этом и изумление овладевают мною. Люди путешествуют, чтобы с удивлением любоваться высотой гор, огромными волнами моря, величайшими водопадами, безбрежностью океана, течением звезд, но оставляют самих себя и не удивляются тому, что, когда я говорил обо всем этом, я не видел этого глазами, и, однако не говорил бы, если бы не видел внутренно в своей памяти

—501—

ни гор, ни волн, ни рек и звезд, которые я сам видел ранее, ни океана, в существование которого верил (на основании рассказов других), и при том в таких же огромных пространственных протяжениях, как будто бы я видел их вне себя. Однако, когда я видел их глазами, я не поглотил их посредством зрения: не они сами во мне, но их образы»²²¹⁴.

Особенно важное значение в развитии Августина имело то обстоятельство, что он научился выделять руководящие принципы познания и мыслить их в виде совершенно отвлеченных идей. Мы позволим себе привести в дальнейшем несколько буквальных выдержек, из которых будет ясно значение этого факта. Очень определенно Августин описывает, как, пользуясь неоплатоническим методом психологического анализа, он постепенно доходил до познания принципов

разумной оценки явлений. «Разыскивая, на каком основании я одобряю красоту тел небесных ли то или земных, и что присуще мне, когда я произвожу правильную оценку изменяемым вещам и говорю: это должно быть так, а это не так, итак, разыскивая, на каком основании я сужу, когда сужу таким образом, я открыл неизменяемую и действительную вечность истины, которая выше моего изменяемого ума. Я постепенно восходил от тел к душе, чувствующей посредством тела, отсюда к ее внутренней силе, которой телесные чувства возвещают о внешнем, что свойственно и животным, отсюда снова к рассуждающей способности, которой представляется для оценки то, что берется от телесных чувств. Эта последняя, видя себя во мне изменяемой, устремилась к своему разуму и, поборов привычку, очистила размышление от противодействующей толпы чувственных образов, чтобы найти, каким светом она озаряется, когда без всякого колебания провозглашает, что неизменяемое должно предпочитать изменяемому, откуда ей известно о самом неизменяемом, которое она ни коим образом не предпочитала бы с уверенностью изменяемому, если бы каким то образом не знала о нем. Так в момент трепетного созерцания я достиг того, что есть. Тогда невиди-

–502–

мое Твое я понял чрез то, что создано»²²¹⁵. «Я вошел в себя самого, говорит Августин в другом месте, и увидел каким-то оком моей души, выше этого ока моей души, выше ума моего, неизменяемый свет, – не этот обыкновенный свет, видимый для всякой плоти, не свет той же природы, но более великий, напр., блистающий гораздо сильнее и заполняющий все своим протяжением. Не таков он был, но иной, совершенно иной по сравнению со всем этим. Он был над моим умом, но не так, как масло над водою или как небо над землею, но он был выше, потому что сотворил меня, а я ниже, потому что сотворен им. Кто познал истину, познал этот свет, а кто познал его, познал вечность. Любовь познала его. О, вечная истина, о, истинная любовь, о, любезная вечность – Ты Бог мой, к Тебе воздыхаю день и ночь»²²¹⁶. Итак, получив власть над своим воображением и устранив все конкретные образы, Августин

углубился в анализ деятельности ума, оценивающей предметы, и нашел, что эта оценка покоится на неизменяемых и вечных принципах, которые он называет истиной, потому что лишь по причастию им становится истинной всякая оценка, и нематериальным светом, потому что ум видит в них действительную ценность вещей, как глаз видит вещи в материальном свете. Наконец, в этом свете и истине он усмотрел Самого Бога. Этим умственным завоеванием прежде всего устранялось то, что мы назвали логическим основанием скептицизма Августина. Познакомившись с неоплатонизмом, он понял, на чем основывается достоверность познания, и в самоочевидных истинах получил орудие для сознательной и уверенной критики всех учений. Он познал, наконец, истину и, чтобы установить, насколько основательно то или другое утверждение, ему стало достаточно выяснить, в какой степени оно причастно познанной истине, т. е. соответствует самоочевидным принципам мышления.

Перечисляя ошибки в учении о Боге, Августин говорит, что одни впадают в заблуждение, мысля о Боге по ана-

—503—

логии с телами и их образами и вследствие этого считая Его, напр., белым или блестящим, другие не менее отклоняются от истины, представляя Бога по аналогии с человеческой душой и приписывая Ему забвение или раскаяние²²¹⁷. Это – вывод, сделанный им на основании личного опыта. Будучи манихеем, он мыслил о Боге по аналогии с телесным светом и представлял себе Божественную субстанцию в виде световой жидкости, заполняющей бесконечные пространства. Так истолковывал он слова Писания: Бог есть свет (1Ин.1:5). Под влиянием проповедей св. Амвросия он пытался реализовать в своем сознании идею духовной сущности, чуждой всякой пространственности и чувственно воспринимаемых форм, но он старался получить это понятие путем устранения из сознания всех его элементов и потому все его попытки были безуспешны. В содержании своего сознания он не умел распознать таким слагаемых, по аналогии с которыми мог бы составить себе понятие о духе. Теперь эти элементы были найдены в основных

силах души и в руководящих нормах мышления, опираясь на которые ему не трудно уже было понять церковное учение о духовности Бога.

Прежде всего он узнал, что кроме материального света существует еще свет духовный. Это, во-первых, способность ощущения и воображения, во-вторых, мышление и, наконец, принципы мышления, критерии правильной оценки вещей. По аналогии с этим не материальным светом он начинает мыслить о Боге как духовном свете. Для него теперь становится ясно, что Бог действительно есть свет, но свет не материальный, воспринимаемый глазами, а духовный, интеллектуальный свет, свет истины, тот свет, который делает возможной оценивающую деятельность ума. Он объясняет заблуждение манихеев в учении о природе Бога именно тем, что они не отличают телесного света от света чувства, от света ума, от света принципов мышления и вследствие этого не могут постигнуть природу духовного света²²¹⁸. Таким образом, научившись распозна-

—504—

вать душевные силы ощущения, воображения и мышления и, выделив в самом мышлении принципы разумной деятельности, Августин понял по аналогии с этими фактами сознания, что такое Бог как нематериальный свет.

Вместе с этим в сознании Августина выяснилась идея непротяженности и непространственности Божественного Существа. Вездесущие Божие прежде рисовалось в его воображении как бесконечное протяжение световой субстанции, которая находится везде, но в каждом пункте одною своею частью. Идея всецелого присутствия Бога в каждой точке пространства была ему совершенно чужда. Но размышляя о природе принципов мышления и разумной оценки, он получил возможность отрешиться от пространственной точки зрения на вездеприсутствие Бога. О логическом процессе, который привел его к этому важному открытию, можно судить по тому, каким образом он старается выяснить идею непространственности Бога в своих проповедях людям простым, с трудом разбирающимся в философских тонкостях, так как по разным

поводам он неоднократно заявляет, что ведет своих слушателей и читателей к познанию духовной природы Бога тем самым путем, которым шел сам²²¹⁹. В этом отношении интересна следующая выдержка. Идею непространственности Бога Августин выясняет здесь по аналогии с непространственностью справедливости. Правило справедливости есть как бы луч интеллектуального света, существующий независимо от человеческого ума, но созерцаемый им в тех случаях, когда человек стремится установить нравственную ценность своего или чужого поведения. «Попытаемся, братие, говорил Августин, представить себе, каким образом светило истины, свет мудрости присущ всем повсюду; попытаемся представить свет справедливости, ибо он присущ всякому размышляющему. О чем же мыслит последний? Кто хочет жить несправедливо, тот грешит. Если он покидает справедливость, то ужели она уменьшилась? Покидая ее, он оставляет ее неповрежденной; обращаясь к ней, находит ее целой. Итак, что же такое светило справедливости? Восходит ли оно с востока и

–505–

склоняется к западу? Или может быть есть другое место, где оно восходит и куда заходит. Не повсюду ли оно находится? Человек, пребывающий на западе, если хочет жить справедливо, т.е. сообразно справедливости, разве не имеет ее пред собою, чтобы взирая на нее, видеть вещи сообразно справедливости? Точно также находящийся на востоке, если хочет жить справедливо, т.е. сообразно той же справедливости, неужели не имеет ее пред собою? Ибо там справедливость: она присуща живущему справедливо... И тот живет справедливо, когда видит ее, и этот видит ее же, чтобы сообразно с ней направлять свое поведение, потому что, если не направляет своего поведения сообразно правилу справедливости, погружается в заблуждение беззакония. Так как, следовательно, она может быть присуща и находящемуся там, то она не находится ни в каком месте и присутствует повсюду»²²²⁰. Смысл этих слов ясен. Правило справедливости, напр., воздавая всем должное, которым мы измеряем моральное достоинство поступков, одновременно созерцается умами всех

людей, живущих сообразно ему или стремящихся к этому, где бы они ни находились. Следовательно, оно не занимает никакого определенного пункта в пространстве и в то же время присутствуем везде, однако, не по частям, а в каждом месте всецело, потому что всякий созерцает это правило в полноте его содержания. Точно так же и Бог, не занимая никакого определенного места, находится, однако, во всей Своей целости в каждой его точке. Теперь Августин понял, что бесконечность Бога состоит не в беспредельности Его протяжения, а в совершенной независимости от пространства²²²¹. Придя этим именно путем к идее непространственности Божественного Существа, Августин решительно заявляет, что только тот может представлять себе Бога в виде эфирного или воздушного тела, кто не познал еще природы истины, не имеющей протяжения в пространстве, великой не массой, находящейся везде, но не по частям, а всецело²²²².

—506—

Но истина, эта совокупность принципов мышления, послужила для Августина не только аналогией, опираясь на которую он создал для себя понятие о Боге как нематериальном и непротяженном свете. Он пошел гораздо дальше, отождествив эту истину с Самим Богом. От внимательного читателя не укрылось это отождествление в приведенных нами выдержках. Других доказательств в настоящее время мы представлять не будем. Но мы теперь же должны сделать несколько замечаний, чтобы объяснить, каким образом могло произойти отождествление принципов мышления с Богом. Неизменяемость, как мы знаем, всегда была в глазах Августина исключительным предикатом Божества в Его отличии от твари. Но вдумываясь в природу руководящих принципов мышления и рационального познания, Августин пришел к убеждению в их вечности и неизменяемости. Таковы, напр., законы соотношения чисел. Мы не знаем, долго ли просуществует небо и земля, но семь и три составляют десять теперь, всегда давали эту сумму прежде и всегда будут давать ее²²²³. Точно также неизменяемы и вечны правила справедливости. Везде и всегда признавалось

прекрасным любить Бога всем сердцем и ближнего, как самого себя. Везде и всегда служил предметом порицания и навлекал на себя суровые кары содомский разврат²²²⁴. Так, убедившись в вечности и неизменяемости света истины, руководящей умом, Августин увидел в нем слияние Самого Божества²²²⁵. В своей душе он нашел реальность не только служащую образом Бога, но и тождественную с Ним. В глубине собственной души он узрел Бога своим внутренним оком, и с этого момента бестелесный Бог стал для него не предметом веры, а предметом точного и непоколебимого знания²²²⁶. Прежде все непространственное казалось ему величиной исчезающей и нереальной. Теперь бытие истины, чуждой всякого протяжения, стало для него до такой степени очевидным, что он скорее был готов

–507–

усомниться в своем собственном бытии, чем в ее существовании²²²⁷. Отождествление же истины с Богом превращало эту уверенность в непоколебимое убеждение в бытии Божиим. «Тогда, рассказывает Августин, прочитав эти книги платоников и подвигнутый ими искать бестелесной истины, я узрел невидимое Твое, постигаемое чрез творения; пораженный, я почувствовал, чего не позволял созерцать мне мрак души моей, и получил уверенность, что Ты существуешь, что Ты бесконечен и, однако, не разливаешься в конечных или бесконечных пространствах, что Ты, всегда Себе тождественный и неизменяющийся ни в какой части и ни в каком движении, существуешь в истинном смысле»²²²⁸. Это личное переживание Августина и послужило основанием для его оригинального доказательства бытия Божия, которое будет изложено ниже.

Найдя в принципах мышления ту реальность, в которой открывается сознанию действительная природа Бога, Августин без труда убедился, что ранее он принимал за Бога фантазму, создание воображения, которому не соответствовало ничего действительно существующего. Этой фантазмой, этим идолом, которому он поклонялся вместо Бога²²²⁹, было представление света, заполняющего безграничность пространства. Расширившиеся психологические познания помогли ему

выяснить генезис поверженного кумира. В своей полемике с манихеями он постоянно обращается к этому предмету. Принципы мышления совершенно независимы от нашей воли. Никакая сила не может изменить закон соотношения чисел и сделать, чтобы число, следующее за единицей, не было ее удвоением²²³⁰. Но фантазия с величайшей легкостью может изменять конкретные образы вещей, мысленно увеличивая или уменьшая их размеры. Точкою отправления в возникновении представления о Боге как всенаполняющем свете служит то или иное конкретное световое ощущение или, вернее, образ воспринятого зрением светящегося предмета, всегда про-

–508–

странственно ограниченный. Фантазия устраняет из этого образа все элементы за исключением наглядного представления самого света и затем расширяет получившийся остаток до безграничности²²³¹. Так создается представление о Боге, как световом эфире, разливающемся в бесконечном пространстве, – представление совершенно произвольное и не отображающее никакой вещи, потому что тела реальнее их образов, хранимых памятью, а эти последние стоят ближе к действительности, чем фантазмы, созданные из них произвольной игрой воображения²²³².

Таково главное приобретение, которым Августин был обязан своему знакомству с неоплатонизмом. Но кроме этого из книг платоников он извлек еще несколько частных, которые имели большое значение в истории его духовного развития.

Знакомясь прежде всего с учением Плотина о втором начале или Уме, Августин принял его в качестве философского комментария к прологу Евангелия Иоанна. Он еще не был осведомлен о церковном учении о св. Троице и потому не улавливал того глубокого различия, которое отделяет в этом пункте христианскую догматику от неоплатонической философии. Ему показалось, что хотя и другими словами, но платоники внушали читателю ту же идею Божественного Логоса, рождаемого от Бога, неизменяемого и предваряющего все времена, которую проповедует и Евангелие²²³³. Далее следует учение неоплатоников о бытии. Августин всегда был убежден в

неизменяемости Бога, но он не видел, в каком отношении идея неизменяемости стоит к идее бытия; Теперь из Эннеад он извлек понятие о бытии абсолютном, которое характеризуется признаком неизменяемости и потому свойственно одному только Богу, и бытию относительном, текучем, изменяемом, свойственном твари²²³⁴. Отсюда с необходимостью вытекала идея коренного различия между Творцом и тварью и зависимости последней от Бога по самому своему суще-

—509—

ствованию²²³⁵. В свою очередь эта мысль прояснила в сознании Августина природу человеческой души в ее отличии от божественной субстанции. До сих пор он в большей или меньшей степени разделял манихейский пантеизм и считал душу частицей светлой субстанции Вышнего Бога, плененной темными силами и заключенной в теле. Теперь изменяемость души и относительность ее бытия послужили для него неопровержимым доказательством ее низшей тварной природы и зависимости ее от Бога во всех отношениях²²³⁶. Этот вывод впоследствии он подробно развил в своих сочинениях против манихеев.

Наконец, положительным откровением для Августина было учение неоплатоников о зле как небытии и их монистическая теодицея, в корне подрывавшая манихейский дуализм, отвергнутый им еще ранее, но по другим основаниям. Манихеи считали зло субстанциальным и делили субстанции на добрые и злые. К последним они относили все вредное, безобразное, несовершенное. Неоплатонизм, напротив, убедил Августина, что единственным действительным злом служить повреждение, а последнее есть понятие отрицательное, указывающее не на то, что есть, а на то, чего не осталось и чего нет. Отсюда вытекало, что могут существовать субстанции, в которых нет и не может быть повреждения, но не может существовать повреждение вне субстанции, ибо постепенно возрастающее повреждение, разрушив до конца субстанции, этим самым уничтожило бы и собственный субстрат, а вместе с ним и себя самого. Таким образом, может существовать высшее благо — субстанция, недоступная повреждению, — но не может

существовать высшего зла, т.е. чистого недостатка. Все, лежащее между двумя этими крайностями, представляет собою благо относительное. Положительное содержание всякой вещи, т.е. то, что в ней существует, есть благо, а зло, находящееся в ней, есть не более, как недостаток, то, чего ей не хватает до полноты совершенства²²³⁷. Такое понятие о зле не оста-

—510—

вляет никакого места для дуалистической теодицеи. Если все, действительно существующее, есть благо, то нет вещи, которая была бы недостойна творческой деятельности Бога и своим бытием противоречила бы благодати Божией. Прежде, не понимая этого, Августин по чувству благочестия не решался признать Бога творцом тех видов бытия, которые представлялись ему злыми субстанциями. Теперь он не имел никаких побуждений отстаивать дуалистическую теорию, которой не сочувствовал и ранее вследствие ее противоречия идее абсолютности Бога²²³⁸. С другой стороны, если зло есть небытие, оно не могло быть создано Богом по той причине, что создать можно существующее, но нельзя сотворить несущее. Нами уже было отмечено, что представление о субстанциальности зла служило для Августина главным возражением против церковной теодицеи. Когда это заблуждение было рассеяно неоплатонизмом, не оставалось уже никаких препятствий признать причиной возникновения зла свободу воли.

Однако, неоплатонизм не дал Августину полного удовлетворения. Он не находил в этой системе много такого, что всегда казалось ему единственным путем к истине. Первое — это политеистический элемент в сочинениях Плотина. Неоплатонизм был построен на идее постепенного нисхождения Бога к миру и постепенного восхождения человека, к Богу. Эта идея могла получить выражение лишь в целой системе посредствующих начал, соединяющих человека с Богом. К их числу неоплатоники относили богов и демонов народной религии. Но Августину его христианским воспитанием было внушено величайшее отвращение к культу демонов. Поэтому он без колебаний отверг тот путь к Богу, который рекомендовали

неоплатоники. С другой стороны, он не встречал на страницах Эннеад упоминания имени Христа, Которого всегда признавал единственным путеводителем к Богу, вероятно это обстоятельство побудило Августина снова обратиться к Св. Писанию²²³⁹.

На этот раз Августин занялся Новым Заветом и главным образом посланиями ап. Павла. После продолжи-

–511–

тельных и мучительных исканий, утратив юношескую самоуверенность, обогащенный жизненным опытом и положительными знаниями, Августин был теперь гораздо более открыт для воздействия со стороны Писания, чем в ранней юности, тотчас после знакомства с Гортензием. Чтобы понять это, нам необходимо предварительно проследить обстоятельства его нравственной жизни, постепенное ослабление и разрушение того, что он называет своим «ветхим человеком», его инстинктивной или старой воли, т.е. преобладающих страстей: чувственности и тщеславия.

Ив. Попов

**Флоренский П.А., свящ. «Не восхищение непщева»
(Флп.2:6–8): К суждению о мистике. С. 512–562 (1-я
пагин.)**

–512–

I.

«... издревле и до настоящего времени мысль, как отцов и учителей Церкви, так еретиков и всех вообще свободомыслящих богословов обращалась к этому классическому отделу Послания к Филиппийцам. Но при всей своей выразительности слова Апостола оставляют возможность различного понимания: отцы Церкви и еретики, богословы православные и свободомыслящее находили и находят в них свидетельство в пользу своих верований и мнений», – пишет исследователь данного места М.М. Тареев²²⁴⁰. Эту же мысль ещё сильнее выражает другой экзегет. «Во всём Новом Завете, – свидетельствует Н.Н. Глубоковский²²⁴¹ об интересующем нас месте, – не легко подобрать другой пример, где разногласие экзегетов и догматистов достигало бы такой остроты для принципиального понимания всей христианской теологии».

Ту же мысль находим и у новейшего исследователя и критика кенотических теорий, А-ея И. Чекановского²²⁴².

Но если начать вглядываться в различные траектории толковников, то можно подметить и центр их расхождения: этот центр есть слово «ἄρπαυμός». Очевидно, экзегетические преткновения происходят именно об этот камень, или по преимуществу о него.

Естественно задаться вопросом, не рождается ли зна-

–513–

чительная доля трудностей именно от переводов, являющихся истолкованиями слова ἄρπαυμός in malam partem, как хищение, ибо «хищение значит неправильное присвоение того, что не принадлежит хищнику по праву»²²⁴³. В самом деле, при такой передаче слова ἄρπαυμός, делается непонятным, что именно приписывается Апостолом Господу Иисусу Христу. Ведь похитить себе можно то, что относится к природе похитителя:

можно похитить престол или богатства, титул или какое-либо состояние, но нельзя, при всей злонамеренности, похитить атрибут, чуждый природе похитителя. Как рассуждает св. Иоанн Златоуст, «человек не может похитить то, чтобы быть по природе равным ангелу; конь, хотя бы и захотел, не может похитить того, чтоб быть по природе равным человеку»²²⁴⁴.

Нельзя похитить равенства Богу – ни Богу, ни твари: Богу, – ибо Он уже имеет божескую природу, ни твари, – ибо тварь могла бы выдавать себя за равную Богу, но никак не стать равной Богу, похитив божеское достоинство. «Если Он действительно был Бог, – говорит Златоуст о Господе, – то как Он мог похитить» «то, чтобы быть равным Богу»²²⁴⁵. Если же говорить о Нём, как о человеке, то, – не останавливаемся снова на невозможности похищения, – в чём же пример смиренномудрия, данный Господом? И за что хвалить Его? «Такая похвала прилична, – говорит тот же св. Отец, – порочным, например – вору, за то, что он уже не крадёт»²²⁴⁶, но никак не в отношении праведника. «Если, будучи человеком, Он не восхотел равенства с Богом, то в этом нет похвалы»²²⁴⁷. А раз Христос не мог похитить равенства Богу, то в этой невозможности нельзя видеть Его смиренномудрия.

–514–

Итак, переводом ἀρπαγμός чрез «хищение», за Господом отрицается некая самоочевидная невозможность, и потому было бы непонятно, для чего Апостолу понадобилось высказывать саму собою разумеющуюся мысль: «οὐχ ἀρπαγμόν ἠγύσατο».

А раз так, то не следует ли толковать слово ἀρπαγμόν в обратном смысле, т. е. *in bonam partem*? Другими словами, не должно ли предположить, что за Господом отрицается действие, само в себе не только не предосудительное, но, напротив, одобрительное, – действие высшего порядка, и что этим отрицанием св. Апостол хочет, следовательно, высказать о Господе Иисусе Христе нечто идущее в разрез с теми похвалами, которые можно было бы сказать о всяком праведнике: отсутствие того, что было бы достоинством у

всякого другого, служит доказательством исключительности Господа, т. е. Его Божества.

В самом деле, глагол «ἀρπάζειν», от которого происходит существительное «ἀρπαγμόν», может иметь значение отнюдь не порицательное. Так, Сам Господь говорит, и притом явно в хорошем смысле, что «βίασται ἀρπάζουσι αὐτήν», т. е. Царствие Небесное (Мф.11:12). А т. к. Царствие Божие (речение почти тождественное по смыслу с речением «Царствие Небесное») есть «праведность и мир и радость во Святом Духе» (Рим.14:17), то глагол «ἀρπάζειν», применительно к духовной жизни, означает вовсе не «похищать», в смысле порицательном, как «неправильное присвоение того, что не принадлежит хищнику по праву»²²⁴⁸, а, напротив, – «усвоить силою высокого подвига». Вот таким путём, а не воровством или грабежом, действительно, можно стать божественным, и даже богом²²⁴⁹.

Несомненное мистическое словоупотребление глагола «ἀρπάζειν» имеется у апостола Павла. «Не полезно хвалиться мне, ибо я приду к видениям и откровениям Господним. Знаю человека, который назад тому четырнадцать лет (в теле ли – не знаю, вне ли тела – не знаю: Бог знает) восхীщен был до третьего неба – ἀρπαγέντα –

–515–

ἕως τρίτου οὐρανοῦ.

И я знаю о таком человеке (только не знаю – в теле или вне тела: Бог знает), что он был восхীщен в рай – ὅτι ἡρπάγη εἰς τὸν παράδεισον – и слышал неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать – ἀνθρώπῳ [без члена = τινί, кому-либо, т. е. из внешних, не получивших таких же откровений]» (2Кор.12:2–4).

Следовательно, мысль Апостола, в разбираемых словах Послания к Филиппийцам, не в том состоит, что Господь, не захотев похитить божественности, проявил этим своё смирение, а в том, что Христос не домогался духовными подвигом взойти на ступень обожения, как это должны делать люди, – т. е., другими словами, был в своём отношении к миру божественному не как люди. Иначе говоря, речение «οὐχ ἀρπαγμόν ἠγήσατο τὸ εἶναι Ἰσα θεῶ» есть отрицательное

выражение мысли, высказанной ранее: «ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων». «Быть» или «пребывать во образе Божьем» – это и значит не нуждаться в богоравенстве чрез ἁρπαγμός, – к каковому должны стремиться люди; или, ещё, это равняется «быть Богом». И, напротив, стремится к богоравенству чрез ἁρπαγμός – это значит: «не быть во образе Божиим», т. е. быть тварью.

Таким образом, слова Апостола, в целом, получают истолкование:

Ὅς т. е. Христос Иисус

Ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων пребываю, т. е. поскольку, так как, ибо пребывал в сущности Божественной (и, следовательно, не нуждался в возвышении не нуждался в том, чтобы взять Себе, усвоить Себе сущность Божественную)

то не видел в этом Своём равенстве Богу экстатического акта, или другими словами, в

Οὐχ равенстве Своём Богу не усматривал для Себя того ἁρπαγμόν

возвышения над Своей природой, которое мечтают ἡγήσατο получить чрез экстаз мистики (ибо, – можно повторить

τὸ εἶναι мысль предыдущего предложения, – ибо не для чего ἴσα θεῷ было Христу добиваться экстатически того, что было

Его неотъемлемым свойством онтологически, – а именно пребывать в сущности Божественной)

–516–

Ἀλλὰ ἐαυτὸν ἐκένωσεν но Себя умалил, или: но, совершенно наоборот, т. е., вопреки тому, что обычно бывает в экстазе, где человек хочет подняться над своей природой, Христос Себя умалил. Чем же?

взяв зрак раба, т. е. тем, что взял на Себя существо рабье в отношении к Его собственной Божественной

природе, – тем что восприял естество тварное. (Взял – значит не перестал пребывать, ὑπάρχειν, – ἐν μορφῇ

Μορφὴν δούλου λαβὼν θεοῦ, не оставил, да и не мог оставить, сущности Божественной. Умаление, κένωσις, в том и состояло,

что Господь взял ещё зрак рабий, а не в укорочении или ослаблении зрака Божественного)

Ἐν так что стал подобен человекам (в прямой

ὁμοιώματι противоположности экстатическому преобразению ἀνθρώπωνума, ибо там, если бы кто, будучи человеком, захотел γενόμενος отдаться экстазу, то он искал бы равенства Богу и полагал бы в сердце своем: «Будете как боги». В данном же случае, Христос, будучи Богом, через κένωσις стал подобен человекам)

Καὶ

σχήματι

εὐρεθεὶς

ὥς

ἄνθρωπος

и, следовательно, внешний вид Его оказался как вид человека. И т. д.

Во второй части евхаристической молитвы св. Литургии Василия Великого даётся указание, подтверждающее сказанное выше. Вот какой перифраз евангельского текста читаем мы здесь: «Глаголал еси нам Самим Сыном Твоим, иже сый сияние славы Твоея и начертание ипостаси Твоея, нося же вся глаголом силы Своея, не хищение непщева (или, по славянской рукописи XII века, «не въсхъщениымъ мнѣ»²²⁵⁰) еже быти равен Тебе Богу и Отцу: но Бог сый предвечный, на земли явился и человеком споживе: и от

–517–

Девы Святые воплощься, истоци Себе, зрак раба прием...», «οὐχ ἄρπαγμόν ἠγύσατο τὸ εἶναι ἴσα σοι τῷ θεῷ καὶ πατρί, ἀλλὰ θεὸς ὢν προαιώνιος...»²²⁵¹.

II.

Таково общее положительное истолкование слова «ἄρπαγμός», проведённое через ближайший контекст. Но к сказанному следует добавить ещё, что едва ли в этом слове у апостола Павла не должно видеть некоторый terminus technicus мистической философии, – термин, так удачно переданный в церковно-славянском переводе через «восхъщение»: «не восхъщение непщева...». По крайней мере, и ранее и позже, в чуть-чуть иной форме, а именно в форме вообще гораздо чаще употреблявшегося слова «ἄρπαγή», происходящего от того же глагола «ἄρπάζω», это слово, равно как и самый глагол «ἄρπάζειν», было техническим термином для обозначения высшей степени экстаза.

Не задаваясь полнотой обзора, ни в смысле числа авторов, ни в смысле обозрения каждого автора, проследим в хронологическом порядке пользование занимающими нас словами, применительно к мистической жизни.

Вот несколько примеров этого мистического словоупотребления:

1. Изображая аскетическую общину иудейских мистиков терапевтов, Филон пользуется словом «ἀρπάζειν» в значении, явно имеющем в виду мистический порыв души. Вот что, именно, говорит он:

«Οἱ δὲ ἐπὶ θεραπείαν ἰόντες, οὔτε ἐξ ἔθνους, οὔτε ἐκ παραινέσεως ἢ παρακαλήσεως τινων, ἀλλ' ὑπ' ἔρωτος ἀρπασθέντες οὐρανίου. καθάπερ οἱ βακχεύομενοι καὶ κορυβαντιῶντες, ἐυθουσιάζουσι μέχρι ἃ τὸ ποθούμενον ἴδωσιν²²⁵² – вступающие на путь подвижничества не бытовым образом и не по чьему-нибудь совету или уговору, но от восхищения небесной любовью, подобно вакхантствующим и корибантствующим, впадают в исступление, доколе не узрят вожденное им».

–518–

Сочинение «О созерцательной жизни», из которого взята означенная цитата, относится, вероятно, к 30-м годам I века после Р.Х.²²⁵³.

–519–

2. В 9-й книге VI-й Эннеады («О благе или о Едином»), написанной приблизительно в первой половине десятилетия 254–263 годов²²⁵⁴, созерцание Бога в мистериях Плотин описывает в таких словах: «В то время как он был перенесён таким образом в небесную область, ничто не действовало в нём, – ни гнев, ни пожелание, ни рассудок, ни даже мышление: более того, он не был более самим собою, если нужно и это сказать, но, погружённый в восхищение или исступление, спасённый и наедине с Богом, он наслаждался невозмутимым покоем – ἀλλ' ὥσπερ ἀρπασθεὶς ἢ ἐνθουσιάσας ἡσυχῇ ἐν ἐρήμῳ καταστάσει γεγένηται...» и т. д.²²⁵⁵. Это – то самое восхищение, о котором Прокл говорит, что посредством него мы становимся «обóженными, ἑνθεοί».

Таково употребление слова «ἀρπάζειν» писателем иудейским и писателем языческим. Но и христиане не чуждаются этого же словоупотребления.

3. Так, его мы находим в «Жизни Антония» св. Афанасия Великого. Время написания этого жития определяется приблизительно 357-м годом а, по другим, – 365-м²²⁵⁶. Новейший исследователь египетской агиологии, подтвердивший подлинность и достоверность «Жизни Антония»²²⁵⁷, признаёт, что это произведение не могло появиться

–520–

ранее 356 года, «ибо преп. Антоний умер только в 356 году», и что оно, «вероятнее всего», было написано в 357 г., во время пустынного уединения св. Афанасия²²⁵⁸.

Вот занимающее нас место этого жития:

«Однажды, пред вкушением пищи, около девятого часа, встав помолиться, Антоний ощущает в себе, что он восхищен умом, а что всего удивительнее, видит сам себя, будто бы он вне себя, и кто-то как бы возводит его по воздуху, – ἡσθετο ἑαυτὸν ἀρπαγέντα τῇ διανοίᾳ καὶ, τὸ παράδοξον, ἐστὼς ἔβλεπεν ἑαυτὸν ὥσπερ ἔξωθεν ἑαυτοῦ γινόμενον, καὶ ὡς εἰς τὸν ἄέρα ὀδηγούμενον ὑπὸ τινων; в воздухе же стоят какие-то угрюмые и страшныѣ лица, которые хотят преградить ему путь к восхождению. поскольку же путеводители Антониевы сопротивлялись им, то требуют они отчёта, не подлежит ли Антоний какой-либо ответственности перед ними, а поэтому хотят вести счёт с самого его рождения, но путеводители Антониевы воспрепятствовали тому, говоря: «Чтò было от рождения его, то изгладил Господь; ведите счёт с того времени, как сделался он иноком и дал обеты Богу». Тогда, поскольку обвинители не могли уличить его, свободен и невозбранен сделался ему путь. И вдруг видит он, что как бы возвращается и входит сам в себя, и снова делается прежним Антонием – καὶ εὐθὺς εἶδεν ἑαυτὸν ὥσπερ ἐρχόμενον καὶ πρὸς ἑαυτὸν ἰστῶτα, καὶ πάλιν ἦν ὅλως Ἀντώνιος. В сие время, забыв о вкушении пищи, остаток дня и целую ночь проводит он в воздыханиях и молитве; ибо удивлялся, видя со сколь многими врагами предстоит нам брань, и с какими трудами должно человеку

проходить по воздуху. И тогда пришло ему на память, что в сем именно смысле сказал Апостол: «по князю власти воздушных» (Еф.2:2). Ибо враг имеет в воздухе власть

–521–

вступать в борьбу с проходящими по оному, покушается преграждать им путь»²²⁵⁹.

Далее, св. Афанасий припоминает, по поводу этого случая из жизни Антония Великого, слова апостола Павла о «восхищении» его до третьего неба (2Кор.12:2).

Таков рассказ св. Афанасия. Привлекательное нас выражение его «ἦσθετο ἑαυτὸν ἄρπαγέντα τῇ διανοίᾳ» в латинском переводе у Миня передано чрез оборот: «sese mentem abripi sensit», а в латинской переработке Евагрия, сделанной в 388 году, – оборотом: «raptum se sentit in spiritu»²²⁶⁰.

4. Авва Силуан, сидя однажды с братией, «пришёл в экстаз – ἐγενετο ἐν ἐκστάσει, factus est in excessu mentis», и пал на лицо своё. Вставши, спустя некоторое время, он стал плакать. После долгих просьб братии, Авва объяснил своё состояние так: «Я восхίщен был на суд и видел – ἐγὼ εἰς τὴν κρίσιν ἠρπάγην καὶ εἶδον – ego ad iudicium, raptus sum et vidi, – что многие из нашего рода шли в муку, а многие из мирян шли в царство небесное»²²⁶¹.

В другой раз вошёл к нему ученик Захария «и нашёл его в экстазе – εὗρεν αὐτὸν ἐν ἐκστάσει, evenit eum in excessu mentis» причём руки его были воздеты к небу. Тогда ученик ушёл. Затем снова приходил в часы шестой и девятый, и видел авву Силуана в том же состоянии. Наконец, в десятом часу снова пришёл Захария «и нашёл Силуана в покое – εὗρεν αὐτὸν ἡσυχάζοντα». После усиленных просьб ученика, авва Силуан объяснил ему своё состояние в следующих словах: «Был я восхίщен на небо и видел славу Божию; там я находился до сего времени, а теперь отпущен – εἰς τὸν οὐρανὸν ἠρπά-

–522–

γην, καὶ εἶδον τὴν δόξαν τοῦ Θεοῦ, καὶ ἐκεῖ ἱστάμην ἕως ἄρτι, καὶ νῦν ἀπελύθην, – ego in coelum raptus sum»²²⁶².

Время, к которому надо отнести это свидетельство, определить затрудняемся. Авва Силуан, ученик преп. Пахомия

Великого, скончавшегося 9 мая 346 г.²²⁶³, жил, очевидно, во второй половине IV века, в конце какового скончался и его ученик преп. Захария²²⁶⁴. Но действительно ли интересующие нас слова сказаны были Преподобным именно так, как их передаёт неизвестный автор²²⁶⁵ «Апофтегм»? Этот вопрос тем естественнее, что написаны «Апофтегмы» почти столетие спустя, в последней четверти V века²²⁶⁶, и лишь ближайший предшествующий им сборник относится к половине V века²²⁶⁷. Однако, ничто не препятствует принять слова аввы Силуана за подлинные, тем более что сборники, подобные «Апофтегмам», в основе своей, относятся к IV и V векам²²⁶⁸.

5. У преп. Иоанна Кассиана Римлянина, жившего от 360 по 435 гг., находим выражение *raptus*, в котором едва ли можно видеть что иное, как не передачу на латинский язык слова ἄρπαιξις. А именно, Иоанн Кассиан, в своих «Собеседованиях», рассказывает об авве Иоанне, подвижнике пустыни Диолк. «Помню, – свидетельствует в рассказе Кассиана сам авва Иоанн, – помню что по благому дару нашего Господа я часто приходил в такое восхীщение, что забывал, что я обложен тяжестью бременного

–523–

тела, и дух мой вдруг так отрешался от всех внешних чувств и над всеми вещественными предметами совершенно возвышался до того, что глаза и уши мои прекращали свои действия, и так наполнялся божественными размышлением и духовными созерцанием, что часто не знали, принимал ли я пищу вечером, и на следующий день сомневался касательно вечернего разрешения поста²²⁶⁹. – *Pio Domini nostri munere memini me in hujusmodi raptum frequenter excessum, ut obliviscerer me sarcina corporeae fragilitatis indutum, mentemque meam ita omnes exteriores sensus subito respuisse, et a cunctis materialibus rebus omnimodis exsulasse, ut neque oculi neque aures meae proprio fungentur officio; et ita divinis meditationibus ac spiritualibus theoriis animus replebatur, ut saepe ad vesperain cibum me percepisse nescirem, ac sequente die de hesterna absolutioni jejunii penitus dubitarem*»²²⁷⁰.

Третья часть *Collationes*, т. е. *collationes* от 18 по 24, закончена до 429 г.²²⁷¹, первая же, т. е. *collationes* от 1 по 10, написана позднее²²⁷².

6. По учению преп. Нила Синайского, скончавшегося в 450 году²²⁷³, или, по более новым воззрениям, в 430-м²²⁷⁴, «есть высшая молитва совершенных – некое восхищение ума, всецелое отрешение его от чувственного, когда неизглаголаннкими воздыханиями духа приближается он к Богу, Который видит расположение сердца, отверстое подобно исписанной книге, и в безгласных образах выражающее волю свою. Так до третьего неба восхйщен был Павел, и не знал «аще в теле» был он «аще ли вне тела» (2Кор.12:2). Так, в другое время, молясь в храме, он был «в исступлении», и чувством сердца (потому что телесный слух и другие чувства, по причине исступления, оставались в бездействии) слышал

–524–

Господа (Деян.22:17). Так Пётр, взошедши «на горницу помолиться», увидел видение плащаницы, в которой были все звери, скоты, гады земные и птицы небесные (Деян.10:12), показывающее собою различие человеческих состояний. – "Εστι... προηγουμένη τῶν τελείων προσευχή ἀρπαγή τις τοῦ νοῦ, καὶ τῶν κατὰ τὴν αἴσθησιν ἔκσιασις ὀλοσχερής, στεναγμοῖς ἀλαλήτοις τοῦ πνεύματος ἐντυγχάνοντις τῷ Θεῷ τῷ βλέποντι τὴν τῆς καρδίας διάθεσιν ἀναπτυσσομένην ὥσπερ ἐγγράμματον βιβλίον, καὶ τυποῖς ἀφθόγοις τὸ ἐαυτῆς ἐμφανίζουσιν βούλημα. Οὕτως ἕως τρίτου ὁ Παῦλος ἡρπάγη οὐρανοῦ, ὅστις εἴτε ἐν σώματι ἦν, εἴτε ἐκτὸς σώματος, ἀγνοῶν ἦν· οὕτως ἄλλοτε ἐν τῷ ναῷ προσευχόμενος ἐν ἐκστάσει γεγένηται, καὶ ἤκουσε τῇ τῆς καρδίας αἰσθήσει (τοῦ γὰρ σώματος ἡ ἀκοή μετὰ τῶν ἄλλων αἰσθητηρίων ἤργει διὰ τὴν ἐκστασιν)»²²⁷⁵.

7. В «Луге Духовном» Иоанна Мосха (умершего в 619 году)²²⁷⁶ рассказывается об одном епископе, как по злому навету папа римский Агапит заключил его в темницу и лишил священнослужения. Когда же, чудесным образом, папа убедился в невинности оклеветанного святителя, то «λόγον τεθεῖκεν, μηκέτι κατὰ τὴν ἀρπαγὴν νοῆσαί τι, ἀλλὰ μετὰ πολλῆς σκέψεως καὶ πολλῆς μακροθυμίας – non jam amplius per

subreptionem quidpiam agere, sed cum maturo consideratoque iudicio, et magna longanimitate procedere—дал себе слово никогда впредь не решать чего-либо по вдохновению, но — после внимательного рассмотрения и долгого терпения»²²⁷⁷.

Слово «ἄρπαυή» имеет здесь, вероятно, значение нашего «вдохновения», употреблённого в, несколько ироническом тоне. Папа принял за правило впредь решать что-нибудь не по мгновенно нашедшему вдохновению, но по тщательной проверке и, давая решению вылежаться в душе. Понятно, что Иоанн Мосх, сам, кажется, не мистик, а лишь вращавшийся в обществе мистиков и с ними

—525—

неоднократно беседовавший, пользуется словом «ἄρπαυή» в смысле расплывчатом, не имея нужды в технической отчётливости терминологии, заимствованной из мистики и, вероятно, употребляя это слово понаслышке.

8. Совершенно то же словоупотребление находим и у преп. Иоанна Лествичника, жившего в 525–600 гг.²²⁷⁸, или, по более новым воззрениям, умершего около 649 г.²²⁷⁹ Вот что, именно, читаем у него:

«Начало молитвы — приращения, единым словом отражаемые при самом их начатии; середина же — пребывание ума в том одном, что произносится словом и содержится в мысли; а совершенство её — восхищение ко Господу. — Αρχὴ μὲν προσευχῆς προσβολαὶ μονολογίστως διωκόμεναι ἐκ προοιμίων αὐτῶν. Μεσότης τὸ ἐν τοῖς λεγομένοις ἢ νοουμένοις μόνοις εἶναι τὴν διάνοιαν. Τὸ δὲ ταύτης τέλειον ἄρπαυή πρὸς Κύριον — raptus in Deum»²²⁸⁰.

9. Некоторое отражение этого же мистического словоупотребления содержится у преп. Исаака Сирина. У него, как писавшего свои творения по-сирски, мы, конечно, не можем надеяться найти прямые данные к истории словоупотребления «ἄρπαυή» и «ἄρπάζειν». Тем не менее, косвенно и он может быть включён в эту историю, ибо в своём «Послании к преп. Симеону Чудотворцу» преп. Исаак Сирин выражает, хотя и не по-гречески, соответствующие «ἄρπαυή» и «ἄρπάζειν» понятия; при переводе же «Послания» на греческий язык, эти понятия

были выражены именно в занимающих нас терминах. Следовательно, не без основания мы могли бы счесть и время преп. Исаака, жившего во 2-й половине VII века и умершего, всего вероятнее, в 1-й половине VIII-го²²⁸¹, причастным интересующему нас словоупотреблению. Однако, ради осторожности, нижеприводимое место мы будем датировать не вре-

–526–

менем жизни преп. Исаака, а временем перевода его творений на греческий язык, сделанного иноками Лавры св. Саввы, Авраамием и Патрикием, вероятно, в IX веке²²⁸². Итак, вот что говорит преп. Исаак: «И блаженный Павел руководился не наукой или иным вещественным способом (познания), когда сказал, что видел и слышал тайны и «неизреченные глаголы, их же не леть человеку глаголати» (2Кор.12:4); но восхищением восхищен был в духовную область, и имел откровение тайн – ἀρπαγῇ ἡρπάγη ἐν τῷ πνεύματι τῶν ἀποκαλύψεων»²²⁸³.

10. Также и преп. Симеон Новый Богослов, родившийся в 1025 году и умерший позже 1092 года²²⁸⁴, или, как указывают более определённо иные, – около 1095 года, изображает духовное восхищение в следующих словах²²⁸⁵:

«Итак, те, которые говорят, что святые не будут видеть и знать друг друга, когда сподобятся лицезрения Божия, поистине во тьме ходят, ещё не пришли в общение с Богом и не познали истинного Бога, но говорят и утверждают то, чего не познали и к созерцанию чего никогда не приходили. Они говорят, что святые будут находиться тогда как бы в экстазе, в некоем восхищении, и забудут и себя самих, и всех других, находящихся с ними – θέλει εὐρίσκονται καὶ τότε οἱ Ἅγιοι ὡσὰν εἰς ἔκστασιν, καθὼς καὶ ἐδὼ ἔρχονται καμμίαν φορὰν εἰς ἔκστασιν θείαν, καὶ ἔτι ἔχουν νὰ ἀλησμονήσουν καὶ τὸν ἑαυτὸν τοὺς, καὶ ὅλους ὁποῦ εὐρίσκονται μαζί τους.

И видно из таких слов их, что они худо понимают Божественное писание, когда полагают, что у святых будет тогда такое же изменение и во-

–527–

схищение, какое бывает у них и здесь – ἡ ἰδίᾳ ἀλλοίωσις καὶ ἀρπαγὴ θέλει γένη τότε εἰς τοὺς Ἁγίους, καθὼς γίνεται εἰς αὐτοὺς καὶ ἐδῶ. – Слыша, что когда такой-то святой пришёл в созерцание Бога, то восхитился ум его – ὅτι ὁ δεῖνα Ἅγιος ἦλθεν εἰς θεωρίαν Θεοῦ, καὶ ἀρπάχθη ὁ νοῦς τοῦ, – и он столько и столько дней и ночей провёл, совершенно не помня ничего земного, но вместе со всем другим забыл и собственное своё тело, пребывая пригвождённым к созерцанию оному всею душою и всеми чувствами своими, – слыша, говоря, об этом, они полагают, что нечто подобное будет и в другой жизни в царствии небесном, совершенно не понимая божественных и духовных вещей и невидимых таинств невидимого Бога, недостижимых и недоступных знаний непросвещённых. Неведомо им, что такое восхищение ума бывает не у совершенных, но у новоначальных. – Μήτε ἔχουν εἶδῃσιν, πῶς ἡ ἀρπαγὴ αὐτὴ τοῦ νοὸς δὲν εἶναι τῶν τελείων, ἀλλὰ τῶν ἀρχαρίων. – Как находящийся в темнице, – если, среди многих проводимых им там лет, как-нибудь случайно откроется небольшая трещина в кровле темницы, и он внезапно увидит, сколько позволяет величина трещины, свет небесный, которого никогда дотоле не видал и не воображал, – вдруг приходит в исступление, и как бы вне себя находясь – ἔρχεται εἰς ἔκστασιν καὶ γίνεται ὡσὰν ἔξω φρενῶν – долгий час во все глаза смотрит вверх и дивится внезапно открывшемуся ему зрелищу; так и тот, кто, освобождаясь от уз страстей и чувств, внезапно придёт в созерцание умного света, вдруг бывает поражён – ἐκπλήττεται παρευθὺς καὶ θαυμάζει – и объят удивлением, и теми, которым неизвестно такое состояние, почитается вышедшим из себя – ὡσὰν ἐξεστηκώς, – тогда как он весь сосредоточился в себе умом, и изумляется этому светлому видению, которого сподобился». Но, подобно тому, как к свету солнечному глаз привыкает, так и ум – к свету духовному, когда он выйдет «из уз плоти и стал вне этого мира и всех видимых вещей». «Весь этот мир есть мрачная бессветная темница». Когда же мы покаемся, сокрушимся и смиримся, «тогда откроется и для нас как бы малое некое отверстие в этом видимом крове небесном, а чрез него покажется несколько и невещественный оный

и мысленный свет, сущий превыше небес, – который как только увидит душа, вся приходит в восхищение, и стоит поражённая видением сего нового и преславного чуда, никогда не виданного ею дотоле; будучи же восхищена на небо, нудится пребыть там – τὸ ὁποῖον [νοερὸν φῶς] εὐθὺς ὁποῦ τὸ ἴδιον ἡ ψυχὴ, μένει ὅλη διόλου ἐκστατική· ὅλη ἐκπλήττεται, βλέπουσα θαῦμα καινούριον, θαῦμα παράδοξον. Τὸ ὁποῖον ἕως τότε ἀκόμι δὲν τὸ εἶδε, καὶ μένει εἰς τὴν θεωρίαν τούτου τοῦ φωτός, ὡσὰν νὰ ἀρπάζεται εἰς τὸν οὐρανὸν, καὶ βιάζεται νὰ εἶναι ἐκεῖ, – углубляясь мыслью в недомыслимый оный свет, яко невечерний и непрестающий, и погружается в созерцание его день и ночь, и желания уже не имеет возвратиться в темницу мира и смотреть на вещи, которые в нём». В этом свете «он будет узреть и домысливать таинство за таинством, и чудо за чудом, восходя от созерцания к созерцанию». Тут он «видит и себя самого, и то, что окрест его». Тем более, значит, по воскресении «мы не лишимся способности познавать и видеть друг друга».

Такова поразительная по отчётливости картина духовного освобождения, написанная преп. Симеоном на тему платоновского мифа о пещере. В ней особенное внимание обращает явное сопоставление восхищения с умиранием и созерцания – с бытием загробным. Восхищение же толкуется здесь как детище чуда, – θαῦμα. – На нечто подобное мы опять-таки, наталкиваемся, в мистике древних.

11. У писателей мистических, занимающее нас словоупотребление не только, вопреки Иоанну Мосху, не расплывается, но и, напротив, получает особую точность. Ἀρπαγὴ есть тут технический термин для обозначения высшей ступени экстатического подъёма души.

Так, у (жившего во 2-й половине XIII и в 1-й половине XIV веков)²²⁸⁶ преп. Григория Синаита читаем:

«Ἀρχὴ τῆς νοερᾶς προσευχῆς, ἡ ἐνέργεια, εἴτ' οὖν ἡ καθαρτικὴ τοῦ πνεύματος δύναμις καὶ ἡ μυστικὴ τοῦ νοὸς ἱερουργία· ὡσπερ ἀρχὴ τῆς ἡσυχίας, ἡ σχολή· μεσότης δὲ, ἡ φωτιστικὴ δύναμις καὶ θεωρία· καὶ τέλος, ἡ ἐκστασις καὶ ἡ ἀρπαγὴ τοῦ νοὸς πρὸς Θεόν.

Начало умной молитвы есть очистительное действие или сила Духа Святого, и таинственное священнодействие ума, как начало безмолвия – упразднение от всего или безпечение: середина – просветительная сила (Духа) и созерцание, а «конец – исступление или восторжение ума к Богу²²⁸⁷.

Тем же термином преп. Григорий Синаит пользуется и в других местах своих «Глав о заповедях, догматах и т. д.».

«Изумление, – говорит он, – есть всецелое восторжение душевных сил к тому, что познано из велелепной славы Божества. Или, изумление есть чистое и всецелое простертие ума к сущей во свете беспредельной силе. Исступление же есть не только душевных сил к небу восхищение, но и выступление за пределы самого чувства. – "Ἐκπληξίς ἐστὶν πρὸς τὰ ἐπεγνωσμένα τε καὶ ἠνωμένα τῆς μεγαλοπρεποῦς δόξης τῶν τῆς ψυχῆς δυνάμεων ὀλικὴ ἔπαρσις· ἢ πάλιν, ἔκπληξις ἐστὶν ἡ καθαρὰ καὶ ὀλόκληρος πρὸς τὴν ἐν φωνῇ ἁπειρον δύναμιν ἀνάστασις. "Ἐκστασις δὲ οὐ μόνον τῶν τῆς ψυχῆς δυνάμεων πρὸς οὐρανὸν ἀρπαγή, ἀλλὰ καὶ αὐτῆς τῆς αἰσθήσεως ὀλικῶς ἐκστασις· ἔρως δὲ ὁ διπτός, ἡ τῆς ἐφέσεως νικητικὴ μέθη τοῦ πνεύματος»²²⁸⁸.

В следующей «главе» опять находим подобное словоупотребление.

«Есть два вида исступления в духе, – говорит Преподобный: один сердечный (в сердце углубление с забвением всего), а другой восхитительный (восторжение за пределы всего сущего). Первый свойствен ещё только просвещаемым, а другой – совершенным в любви. Оба же

–530–

ставят ум, в коем действуют, вне чувства (или сознания внешних отношений): так как божественная любовь есть опьяняющее устремление духом мыслей к лучшему, коим отнимается и чувство (или сознание) внешних отношений. – Κυρίως δὺω εἰσὶν ἐν πνεύματι ἐκστατικοί· ἔρωτες, ὁ ἐγκάρδιος, καὶ ὁ ἐκστατικός. Ὁ μὲν γὰρ τῶν ἔτι φωτιζόμενων εἰσὶν, ὁ δὲ τῶν ἐν τῇ ἀγάπῃ τελειωθέντων· ἀμφοτέροι δὲ τὸν ἐνεργούμενον νοῦν, τῆς αἰσθήσεως ἐκβάλλουσιν· εἴπερ ἔρως θεῖός ἐστι, μέθη πρὸς τὸ κρείττον τῶν κατὰ φύσιν φρένων, τοῦ πνεύματος, δι' ἧς καὶ αἰσθησις ἀφαιρεῖται τῶν σχέσεων»²²⁸⁹.

12. Нечто подобное встречается и у другого писателя того же времени. А именно, в последнем из «Семи слов о жизни в Христе» архиепископ Солунский Николай Кавасила, живший в XIV веке († 1371 г.)²²⁹⁰, рассуждает о той духовной высоте, на которую может взойти христианин, если только сохранит и возрастит в себе сокровище даров благодатных, подаваемых в таинствах. Любящему себя самого и живущему для себя самого противопоставляется здесь любящий только Бога и для Бога Одного живущий. Таковой, по закону совершенной любви, не ищет своего (1Кор.13:5). «Но и любящих, так как блажен любимый, необыкновенна и сверхъестественна страсть, земля и прах пременяются в собственное Богу и становятся ближними Его, подобно тому, как если бы люди бедные и несчастные, вторгнувшись в дом царский, вдруг освободились от сопутствующего им убожества и облеклись всею тамошнею светлостью. Потому, думаю, и нуждниками называются они и восхищающими царствие, что не дожидаются тех, кои бы дали им, и не обращают внимания на тех, кои бы избрали их, но самовластно емлются за престол, и по собственному решению облачаются диадемой – ὑπὲρ οὗ καὶ νομίζω καὶ βιαστὰς αὐτοὺς λέγεσθαι καὶ τὴν βασιλείαν ἀρπάζειν, ὅτι μὴ τοὺς δώσοντας ἀναμένουσιν οὐδὲ τοὺς αἰρησομένους ἀποσκοποῦσιν, ἀλλ' αὐτόματοι τοῦ θρόνου δράττονται καὶ ταῖς παρ'ἐαυτῶν ψήφοις περιτίθενται τὸ διάδημα. – Ибо, хотя и получают они, но не в этом поставляют своё благопо-

–531–

лучие, и не в том имеют удовольствие, но в Любимом познали царство, и радуются не потому, что Он сообщает им блага, но что Сам Он в благе, а Его имеют они сами по себе и по собственному благорассуждению, так что если бы не было у них ничего общего с царством, и Возлюбленный не сделал бы их участниками блаженства, тем не менее они и блаженствовали бы, и царствовали, и увенчались, и наслаждались оным царством. Почему справедливо ради сего называются они восхищающими и нуждниками божественных благ, втесняя самих себя в наслаждения их. Сии суть ненавидящие и погубившие души, и вместо их принявшее в себя Владыку душ

– ὅθεν ἄρπαγες εἰκότως ἄν διὰ τοῦτο καλοῖντο καὶ βιασταὶ τῶν θείων ἀγαθῶν, εἰς τὴν ἀπόλαυσιν αὐτῶν ἑαυτοὺς εἰσωθοῦντες. Οἵτοί εἰσιν οἱ τὰς ψυχὰς μισοῦντες καὶ ἀπολλύντες καὶ τούτων τῶν ψυχῶν δεσπότην ἀντιλαμβάνοντες»²²⁹¹.

«Послание к Филиппийцам» относится, «по всей вероятности, ко времени римского заключения св. апостола Павла, т. е. к 59–61 годам»²²⁹², а «2Кор.», в котором мистическое словоупотребление глагола «ἀρπάξειν» явно, написано «скоро после отправления» апостола Павла «из Ефеса в Македонию, к концу 3-го путешествия, в 55 году»²²⁹³. Таким образом, отмеченные нами случаи мистического словоупотребления глагола «ἀρπάξειν», или его производных, располагаются последовательными звеньями, и «οὐχ ἄρπαγμὸν ἡγήσατο» залегает хронологически между ними:

–532–

30-е годы Р.Х.	по «О созерцательной жизни» Филона
50–52 годы	«1 Послание к Фессалоникийцам» св. ап. Павла [об этом «Послании» см. ниже, в главе IV].
55 год	«2 Послание к Коринфянам» св. ап. Павла
59–61 годы	«Послание к Филиппийцам» св. ап. Павла
254–263 годы	9-я книга «VI Эннеады» Плотина
357 (356?) год	«Жизнь Антония» св. Афанасия Великого
2 половина века (?)	IV Авва Силуан в «Апофтегах» (последняя редакция этого сборника относится и последней четверти V века)
360–435 годы	19-е «Собеседование» преп. Иоанна Кассиана Римлянина
?–(† 430 или 450) годы	«К Магне» преп. Нила Синайского
Конец начало VII в.	VI– «Луг Духовный» Иоанна Мосха
525–† (649 или 660) годы	«Лествица» преп. Иоанна Лествичника
IX век	Греческий перевод «Послания к преп. Симеону Чудотворцу» преп. Исаака Сирина
1025–† 1095-е	«45-е Слово» преп. Симеона Нового Богослова

годы

2 половина XIII

в. и 1 половина «Главы» св. Григория Синаита

XIV

XIV век

«О жизни во Христе» Николая Кавасилы

Следовательно, если бы даже вовсе не было внутренних данных к мистическому истолкованию речения «οὐχ ἄρταῦμόν ἡγῆβато», то самая хронология побуждала бы, через интерполяцию, именно к такому толкованию. В построенном хронологическом ряду, мистическое толкование Фил.2:6–8 естественно, а не-мистическое, как особенное, могло бы быть допущено лишь при весьма сильных внутренних побуждениях со стороны текста. Между тем, текст не только не поощряет экзегета к не-мистическому толкованию слова «ἄρταῦμός», но и, напротив, ставит толковнику затруднения непреодолимые. Согласие же мистических писателей: иудейского, языческого и христианских в техническом употреблении глагола «ἄρτάζειν» и его производных заставляет расширить диапазон технического пользования этих слов с той или другой школы на весь куль-

–533–

турный orbis terrarum, – и трудно предположить, чтобы св. Апостол, углублённый в мудрость не только иудейскую и христианскую, но и в мудрость языческую, мог не знать слова столь существенного при изучении внутренней жизни, в какой бы среде первоначально это слово ни зародилось.

III.

Мистическое словоупотребление глагола «ἄρτάζειν» корнями своими теряется в глубокой древности и, думается мне, зачатком этого слова должно признать именно мистическое переживание внезапного отрыва от области чувственного, а не представление тех внешних покровов, в которых отрыв совершается. Думается, далее, что лишь впоследствии, при разрастании внешних оболочек мистического переживания, слово это грубеет, делается деревянистым и выпадает в область мирскую. Но, не останавливаясь на этих мыслях, для обоснования коих требуется излагать общие взгляды на сущность языка, мы можем отметить, – это простое

наблюдение, – что в древнегреческом мифе переход человека в миры иные представляется как восхищение или как похищение его трансцендентными существами, а самая восхищающая сила – как θύελλα, как вихрь, как сильный ветер и, притом, налетающий с шумом (θύω – шумлю). Незримый, неосязаемый и, однако, могучий и порою всесокрушительный порыв ветра, конечно, есть символ наиболее сродный потусторонним силам, врывающимся в мир всякого житейского попечения и восхищающих отселе человека в миры иные. Вот почему едва ли не каждая мистическая система включает в себя и понятие о таинственном порыве нездешнего дуновения. Даже гвинейские негры фанти убеждены, что когда они приносят в жертву местному фетишу людей и скот, то таинственный вихрь похищает свои жертвы из тесного кружка жрецов и жриц, хотя вихрь этот и не ощущается присутствующими поклонниками фетиша²²⁹⁴. Но этот символ вихря имеет в мистической жизни и более непосредственное значение, – значение

–534–

таинственного ветра, дующего снизу вверх, понуждающего оставить всё земное и воздымающего горé. Эта θύελλα иногда облачалась у древних более яркой символической одеждой, например, в мифе о Ганимеде, являлась орлом Зевсовым или самим Зевсом-Орлом; но известно, что образ орлий есть опять знаменование ветра. Нечто подобное видим даже у бушменов, по мнению которых ветер был ранее человеком, а потом обратился в птицу и живёт теперь в горной пещере²²⁹⁵.

Впрочем, наиболее обычны и, так сказать, каноничны у древних эллинов были в подобных случаях «прекраснокудрые» Гарпии – Ἄρπυιαι²²⁹⁶, дочери Фавма и океаниды Электры и сёстры вестницы богов Ириды, как гласят свидетельства наиболее веские²²⁹⁷, или, по указанию других, – дочери Тифона²²⁹⁸ или, ещё, Посейдона²²⁹⁹. Не трудно понять, что оба последние мнения указывают на то же океаническое происхождение Гарпий, но с забвением истинного смысла слова «Океан», как места некромантического

–535–

культа. Что же касается до имени Фавма, то прозрачная этимология его указывает на рождение Гарпий от Изумления. Итак, Гарпии – дочери изумления и тайнодейственного культа преисподних сил.

Согласно древней этимологии, имя их происходит от ἄρπω²³⁰⁰, и это объяснение может быть подтверждено эолийским названием Гарпий, – Ὀρπα²³⁰¹. Для современной этимологии бесспорно, что ἀρπάζω, ἄρπη, Ἀρπυια, Ἀρέπυια и др. – одного корня²³⁰². Ἀρπη и ἄρπασος – другое название, быть может, тех же существ, более древнее, происходит от корня *srp-, сократившегося из srep-, откуда происходит и *ger-, породивший латинское gario, или греческое ἐρέπτομαι. Это – всё тот же корень, что и корень глагола ἀρπάζω²³⁰³.

Итак, по этимону, Гарпии – Восхитительницы, Исхитительницы. Так именно характеризуют их древние. Гарпии, по Свиде, «демоны восхитительницы – ἀρπακτικάι δαίμονες» и «богини восхитительницы – ἀρπακτικάι θεαί»²³⁰⁴. Живут они у пределов Запада на берегах Океана, по указанию одних²³⁰⁵, во Фракии – по другим, возле Салмидисса²³⁰⁶; в глубине, Скифии²³⁰⁷; или на островах Κάλυδναι Сицилийского моря²³⁰⁸;

–536–

или на островах Строфадских моря Эгейского²³⁰⁹; или в пещере на Крите²³¹⁰; – некоторые приписывают им обиталищем Пелопонесс²³¹¹, где река Τίυρης получила от них своё имя Ἀρπυς.

Нас не занимает выбор одного из перечисленных сообщений, тем более что, при желании, они допускают соглашение, ибо местности, в них указываемые, могут быть толкуемы как временное обиталище Гарпий, или как приюты различных Гарпий. Первое предположение указывало бы на перемещение мистического культа, а второе – на различные святилища этого культа.

Но нечто должно быть относительно них отмечено: эти местности, столь далёкие друг от друга, указывают, однако, на всё одну и ту же деятельность Гарпий, как существ экстазотворческих. Под берегом Океана²³¹² должно разуместь нынешнее Авернское озеро и озеро Лукрское, в древности бывшее

заливом – Sinus Lucrinus, – этот спуск в подземное царство и святилище некромантических культов²³¹³. Фракия и Крит с его Диктийской²³¹⁴ пещерой²³¹⁵, это опять места

–537–

экстатических культов, и притом древнейшие, т. е. связанные с почитанием Земли. Следовательно, Гарпии живут там, где постоянное пребывание «восхищения» и «исступления»²³¹⁶.

Первоначально, Гарпии – вестницы и соглядатаицы царства подземного и поставщицы душ Эринниям. Когда же схолиасты захотели упорядочить сложный и несогласованный мир древнейшего мифа, то Эриннии были отнесены к богам преисподним, Евмениды – к богам небесным, а Гарпии были помещены посредине: «Furiae apud inferos, Dirae apud superos, in medio Harpiae» – даёт схему Сервий²³¹⁷. Эта схема, быть может, подтверждается аркадским поверьем о трояких Эринниях – небесных, земных и преисподних, сообщаемым у Павсания.

Но впоследствии это расчленение стирается. Евмениды, Эриннии и Гарпии теряют строгое различие, и эпитеты их смешиваются. Лукан, например, называет Гарпий «stygiar canes – стигийскими псицами»²³¹⁸, а Сервий замечает, что Тизифона, по мнению одних, – Гарпия, а по мнению других – Фурия²³¹⁹. Исихий тоже называет их «ἄρπυγιοὺς

–538–

κύνας – хищными собаками»²³²⁰, другие – «Зевсовыми псицами»: «μεγέλοιο Διὸς κύνας»²³²¹ – Аполлоний Родосский, «canes Jovis»²³²² – Сервий, и, наконец, «famulas Jovis»²³²³ – Валерий Флакк. В графических же искусствах образ их почти отождествляется со Сфинксами, Горгонами, Сиренами, Гесперидами и другими чудовищами древнего мифа²³²⁴.

Мифологи признают в Гарпиях существа психопомпические. Вообще говоря, это – так. Но отсюда слишком поспешен тот вывод, что, в качестве ветров, демоны смерти или, – воспользуемся позднейшей терминологией, – ангелы смерти древних «похищают душу в тот момент, когда она теряется в атмосфере»²³²⁵. Правда, по причинам, о которых скажем ниже, Гарпии могли, в вульгарном понимании, отождествляться с

ангелами смерти, вроде того, как у нас, в вульгарном понимании, отшельничество отождествляется с ненавистью к природе и к обществу; и, с другой стороны, Гарпии могли отождествляться, в огрубелом народном сознании, и с ветрами, подобно тому, как у нас духовное восхищение, людьми недуховными принимается за нервное возбуждение. Но, тем не менее, и толкование Гарпий как вестниц смерти, и приравнивание их к ветрам основывается на невнимательном чтении соответственных текстов и, в свой черед, искажает понимание текстов. Неправильность обычного взгляда доказана Эрвином Родэ²³²⁶.

—539—

Но, чтобы понять воззрение древних на это дело, надо на минуту отойти в сторону от общего пути наших рассматриваний и вникнуть в древнюю мысль об умирании.

Человек умирает только раз в жизни, и потому, не имея опыта, умирает неудачно. Человек не умеет умирать, и смерть его происходит ощупью, в потёмках. Но смерть, как и всякая деятельность, требует навыка. Чтобы умереть вполне благополучно, надо знать, как умирать, надо приобрести навык умирания, надо выучиться смерти. А для этого необходимо умирать ещё при жизни, под руководством людей опытных, уже умиравших. Этот-то опыт смерти и даётся подвижничеством. В древности училищем смерти были мистерии.

У древних переход в иной мир мыслился: либо как разрыв, как провал, как ниспадение, либо как восхíщение. В сущности, все мистерийные обряды имели целью уничтожить смерть, как разрыв. Тот, кто сумел умереть при жизни, он не проваливается в преисподнюю, а переходит в иной мир. Посвящённый не увидит смерти – вот затаённое чаяние мистерий. Не то, чтобы он оставался вечно здесь; но – он иначе воспримет кончину, чем непосвящённый. Для непосвящённого, загробная жизнь – это абсолютно новая страна, в которой он не умеет разобраться, – в которую он рождается, как младенец, не имеющий ни опыта, ни руководителей. Посвящённому же эта страна уже знакома, – он уже бывал в ней, уже осматривал её, хотя бы издали, и под руководством людей опытных. Он уже знает все пути и

перепутья потустороннего царства, и переходит туда не беспомощным младенцем, а юношей или даже взрослым
–540–

мужем. Он, как говорили древние, знает карту иного мира и знает наименования потусторонних вещей. И потому, он не растеряется и не запутается там, где от неожиданности толчка и по неопытности, придя в себя после глубокого духовного обморока, непосвящённый не найдётся, как поступить, и не поймёт, что́ делать. Этот- то переход в иное царство, при жизни ли, или в конце её, совершается Гарпиями. Демоны, или, по нашему, ангелы экстаза, уносят туда душу, чрез восхищение её, восхищают её. Иногда восхищённая душа возвращается обратно, иногда нет. Но и в последнем случае, повторяю, это не было смертью, а было похищением души в иной мир. Вот почему это ухождение отсюда через экстаз, через восхищение, древними противопоставлялось смерти: тот, кто при жизни умер для мира, т. е. получил дар восхищаться в миры иные, – тот вкусил бессмертия и, следовательно, умереть не может. Но в отдельных случаях могло быть и так, что

«восторг внезапный ум пленил»

в первый и последний раз. Вдруг, на внутренних сил исполненную, но их ещё не раскрывшую, прекрасную душу нисходил от кого-нибудь из небожителей божественный дар экстаза. И душа, не обрубившая ещё своих связей с землёй, похищалась совсем из земли и оставалась в мирах иных. Так именно было, по-видимому, с Клитом:

«Клита *похитила*, светлой его красотой пленяся,
златопрестольная Эос, чтоб был он причислен к
бессмертным –

ἀλλ' ἦτοι Κλειῖτον χρυσόθρονος ἥρπασεν Ἠώς.
κάλλεος εἵνεκα οἷο, ἴν' ἀθανάτοισι μετείῃ»²³²⁷.

Такова же участь и Ганимеда.

«... Младой Ганимед, небожителям равный.

Истинно был на земле он прекраснейший сын человеков!

Он-то богами и взят в небеса, виночерпцем Зевесу,

Отрок прекрасный, дабы обитал среди сонма бессмертных.

... καὶ ἀντίθεος Γανυμήδης,

ὅς δὲ κάλλιστος γένητο θνητῶν ἀνθρώπων.
τὸν καὶ ἀνηρεΐσαντο θεοὶ Διὶ οἶνοχοεῦεν
κάλλεος εἵνεκα οἷο, ἔν' ἀθανάτοισι μετεΐη»²³²⁸.

–541–

Оба они, и Клит и Ганимед, питаюсь в мире мистическом пищей богов, нектаром и амброзией, пресуществили свою тленную кровь в божественный, нетленный ἰχώρ, и самые тела их перешли к иному порядку существования.

Противоположение смерти и восхищения уже в «Одиссее» проводится с полной определённой, и можно лишь удивляться, что исследователям (не считавшимся с явлениями мистическими) удавалось не заметить этого противопоставления.

Так, Телемак, в беседе с Афиной, высказывает сожаление, что Одиссей не умер, не погребён ахейянами, и, следовательно, не оставил сыну своей славы. «Боги сделали его невидимым – οἱ [θεοὶ] κεῖνον μὲν ἄϊστον ἐποίησαν περὶ πάντων ἀνθρώπων»²³²⁹. Но он не умер, думает Телемак, его похитили Гарпии, и потому-то он стал невидим:

«Νῦν δὲ μιν ἀκλειῶς Ἄρπυιαι ἀνηρεΐσαντο,
ὥχετ' ἄϊστος, ἄπυστος»²³³⁰.

И как раз то же сожаление, что Одиссей не умер и не погребён, высказывает Евмей в беседе с неузнанным им Одиссеем; а затем добавляет:

«Νῦν δὲ μιν ἀκλειῶς Ἄρπυιαι ἀνηρεΐσαντο»²³³¹.

Итак: «Не умер, а похищен Гарпиями» – такова формула древних. В расширенном виде то же противоположение видим и в речи Пенелопы. Полная тоски, «старца Икария дочь» желает: или быть мгновенно убитой стрелой Артемиды, или быть похищенной Вихрем.

«О, Артемида, богиня великая, дочь Громовержца,
тихой стрелою твоею меня порази, и из тела
выведи душу мою. Иль когда бы меня ухватила –
ἢ ἥπειτα μ' ἀναρπάξασα θύελλα –
Буря и мгlistой дорогой со мною умчалася в край тот,
где начинается свой путь Океан, круговратно бегущий!
Были Пандаровы дочери схвачены бурей – θύελλα. – Боги

мать и отца погубили у них; сиротами остались
в доме семейном они; Афродита богиня питала
их молоком, сладко-тающим мёдом, вином благовонным;
–542–

– τύρῳ καὶ μέλιτι γλυκερῷ καὶ ἡδέϊ οἶνῳ –

Ира дала им, от всех отличая их дев земнородных,
ум и красу; Артемида пленительной стройностью стана
их одарила; Афина их всем научила искусствам.
Но, когда на высокий Олимп вознеслась Киферея
там умолять, чтоб супружества счастье дал непорочным
девам Зевес громобоец...

...Гарпии, дев беззащитных похитя, их в руки

τόφρα δὲ τὰς κούρας Ἄρπυιαι ἀνηρεΐψαντο καὶ ρ' ἔδοσαν
στυγερῇσιν

Ἐριννύσιν ἀμφιπολεύειν –

предали грозных Эринний, чудовищам в рабство. – О! если

б

так и меня олимпийские боги с земли во мгновение
сбросили! если бы меня, с Одиссеем в душе, Артемида
светлокудрявая в тёмную вдруг затворила могилу...»²³³².

Ясно, что высказываемое в приведённом отрывке желание
скоро умереть есть ни что иное, чем желание быть похищенной.
Но, хотя и противоположными путями, хотя и с разных сторон,
однако оба они ведут к одному концу – к избавлению от земной
юдоли. Или так, или иначе, но не влачит унылого
существования на земле, – вот о чём томится Пенелопа.
Следовательно, Гарпии, о которых говорится в конце отрывка,
или Вихрь, о котором говорится в начале, не убивают, а
восхищают человека живым и несут его к берегу Океана. И так,
ἀναρπάξασα οἴχοιτο (ст. 63) = Ἄρπυιαι ἀνηρεΐψαντο (ст. 77) =
ἀνελοντο·θύελλαι (ст. 66).

Это-то, единое в разных речениях, понятие, грубея и
перерождаясь в устах немистических в похищение из
восхищения, дало поговорку:

«Ὡς μ' ὄφελ' ἡματι τῷ ὅτε με πρῶτον τέκε μήτηρ
οὔχεσθαι προφέρουσα κακὴν ἀνέμοιο θύελλα
εἰς ὄρος ἢ εἰς κύμα πολυφλοίσβοιο θαλάσσης –

О, если бы меня в тот день, когда меня только что родила мать,

унёс злой вихрь ветра на гору или в волны многошумного моря»²³³³.

—543—

Может быть, подобное же значение гибели имеет и одна Косская надпись²³³⁴, гласящая: ΠΡΟΜΟΙΡΟΣ ΑΡΠΑΓΗ — «безвременное похищение». Говорю «может быть», ибо мыслимо и то, что надпись эта имеет в виду какой-нибудь особый переход в иную жизнь, например, в экстатическом подъёме.

В трагедии, противоположение двух видов ухода с земли встречается многократно. Так, например:

«Пусть эфир бы мужа того раньше объял
или Аид бездонный —

Ὅφελε πρότερον αἰθέρα δοῦναι μέγαν ἢ τὸν πολύκοινον
Ἄδαν»²³³⁵, —

воскликает у Софокла хор. Или:

«Ах, пусть бы внезапный вихрь
на нас с утёсов фессалийских грянул,
на бурных крыльях вдаль отсюда нас унёс! —

Εἴθ' ἀνεμόεσσά τις
γένοιτ' ἔπουρος ἐστιωτὶς αὔρα,
ἥτις μ' ἀποκίσειεν ἐκ τόπων...»²³³⁶.

и, может быть, сюда же относится одно место из «Филоктета»²³³⁷. Подобные же образы встречаются и у Еврипида.

«Тучи, возьмите меня... с полей Эллады
далеко, в тёмную ночь,
к мерцающим звёздам.

Сердце не вынесет муки —

ἀν' οὐρὸν ἀμπταῖν αἰθέρα
πρόσω γαίας Ἑλλανίας
ἀστέρας ἐσπερίου»²³³⁸ —

взывает в неисходной тоске по утерянном сыне Креуса.
Когда же сын обретается, то «богоисступленная — θεο-

—544—

μανής»²³³⁹, т. е. в исступлённой радости и вне себя, мать опять хотела бы перенестись на небо:

«Ιο!.. В горящий эфир
всю радость из сердца в эфир,
сверкающий шлю я... —
ἰώ, ἰώ. Λαμπρᾶς αἰθέρος ἀναπτυχαὶ
τὴν' αὐδὰν αἴσω,
βοάσω;...»²³⁴⁰.

А когда Фесей, неправо прокляв сына своего, погубил неповинного, то Артемида предлагает виновному одно из двух:

«Потёмок Тартара теперь
желай для своего позора,
иль птицей сделаться желай
и в высь от этой осквернённой
тобою улететь земли.
Нет больше места для тебя
среди чистых в этом мире, вовсе... —
Πῶς δ' οὐχ ὑπο γῆς τάρταρα κρύπτεις
δέμας αἰσχυνθεῖς;
ἢ πτηνὸς ἄνω μεταβὰς βίοντον,
πήματος ἔξω πόδα τόνδ' ἀνέχεις;
ὥς ἐν γ' ἀγαθοῖς ἀνδράσιν οὐ σοὶ
κτητὸν βίοντον μέρος ἐστίν»²³⁴¹.

В отчаянии хочет быть похищенным вихрем и Адраст:

«Увы, увy мне! Пусть бы по лицу земли меня понёс
рассеять вихрь

и огненное пламя Зевса пусть бы пало в голову —

ἰώ, ἰώ. μοί μοι.
κατά με πέδον γᾶς ἔλοι,
διὰ δὲ θύελλα σπάσαι,
πυρός τε φλογμὸς
ὁ Διὸς ἐν κάρα πέσοι»²³⁴².

В большинстве приведённых отрывков, желание умереть, а если нет — то быть восхищенным, высказывается от невыносимости нравственных мучений, или же от нравственного потрясения. Но, коренится ли оно в причинах внешних,

—545—

возникая под гнѣтом обступивших несчастий, или же происходит от причин внутренних, от безысходного сознания тяжкой вины, – безразлично: желание быть восхѣщенным так и остаѣтся тут одним желанием: и таинственный Вихрь и восхѣтительницы Гарпии не внемлют тому, кто ищет их, лишь чтобы избавиться от несчастья или от вины в этом мире, не имея, однако, внутреннего влечения к миру иному. Так, впоследствии, герой мифа нового, Манфред, тщетно ищет забвения, но не находит его, ибо не для горнего пытается покинуть родное ему дольнее, но ради дольного хочет посягнуть на посвящение. И нет ему забвения: отверзнутся врата Эфира, – не для него.

Напротив, там, где вход даѣтся, во всех, прямо припоминаемых или молчаливо подразумеваемых случаях посвящения, лишь невинная душа и очищенное сердце получало «восхѣщение». И Клит, и Ганимед, и Пандареевы дочери, целомудренные и прекрасные, восхѣщены, потому что в них уже не было земной тяги. После испытаний, посланных небожителями и всё же оставаясь с небожителями в мире; вскормленный мистерийным кикеоном, (ибо пища их – смесь из твораго, мѣда и вина – то был именно кикеон), который вкушали посвящаемые в элевсинские таинства; усвоившие себе дары небесных художеств, дочери Пандарея, конечно, уже не могли быть ничтожными

«меж детей ничтожных мира»,

и не для них стал брак, стезя земного подвига. Тогда-то их и похитили Гарпии: девы вошли в Эфир. Перестали ли они быть на земле, что, судя по сказанию; весьма вероятно, или остались здесь, посвящённые, – это уж дело второстепенное. Важно же то, что их приняло безмятежное Лазурное Царство. Да, повествованием Пенелопы весьма отчётливо изображается посвящение: Гомер, здесь как и везде, является создателем или воссоздателем этиологического мифа, и образы его, как обычно у него, суть отобразы культовой и мистической действительности, им наблюденной и поэтически осознанной.

Таков правый путь к восхѣщению.

–546–

Но бывают и особые случаи. Мистическая утонченность иногда сочетается с нравственной грубостью, и способность проникать в миры иные не красота души, а уродство, имеет своим спутником. Тогда, как молния, поражающая верхи скал, нисходит на приклонённую долу вещунью сила парения, и самое восхищение, – кажется такой душе, – отрывает ей приросшие к земле органы. Такой тайновидец тоже восхищается, но восхищается с тугю. Такой – тоже парит, но ему это – как агония. Эфирный дар ему – помеха в жизни и вина мучений. Ни на земле, ни в небе не находит он пристанища, ибо снизу его тянет вверх, а сверху вожделеется тленное. Эфирного не хочет, а земное, из-за вмешательства эфирного, частью утекает незаметно, частью же горкнет и тухнет, – ибо всё горько и всё смрадно пред нектаром и амброзией. Какая досада, если восхищение гостем подойдёт к обеденному столу! Тогда от тайноводственных Гарпий, окрылённых дев голубого Эфира, отшатнёшься, как от гнусных хищниц, рвущих из рук жертву «царице страстей» – утробе. Небесный дар иночества, – ибо, что ж иное есть восхищение, как ни способность стать иным миру? – этот дар покажется обладателю его зловонной птицей, выклёвывающей у него изо рта жирный кусок.

Эта-то, вульгарная, оценка Гарпии и стала ходячей, уже в древности; а наиболее доступным из мифов гарпийного круга – сказание о Финее. Оно перешло даже в поговорку, сообщаемую Дионом Кассием: «Ὡσπερ τις ἄρπυια τὰ σιτία αὐτοῦ ἀφελόμενος – отнимая у него пищу, словно какая гарпия».

Судя по множеству графических воспроизведений этого мифа²³⁴³ и нескольким дошедшим до нас изводам его в письменности, он был очень известен в древнем

–547–

мире²³⁴⁴. Наиболее распространённая версия, – Аполлодора²³⁴⁵, – такова:

Аргонавты пристали к фракийскому городу Салмидиссу (Σαλμυδησσός). Здесь царствовал слепой вещун Финей – μάντις Φινεύς. Ослепили ж его, как говорят одни, – боги, за то, что он предсказывал людям будущее, а по рассказу других, – Борей и Аргонавты, за то, что, по наущению своей второй жены, он

ослепил детей от первого брака. Наконец, по третьему сообщению, его ослепил Посейдон, за то, что, вопреки богу, Финей указал сынам Фрикса дорогу от Колхов в Элладу. «А боги послали ему и Гарпий. Они были крылаты и, лишь только возле Финея ставилась еда, слетев с неба, они бóльшую часть еды похищали – ἀνήρπαζον, – оставляли же кое-чего немного, притом пропитанного смрадом, так что нельзя было поднести эти остатки ко рту».

Аргонавтам, желавшим узнать об исходе своего плавания, он сказал, что поход их будет благополучен, если только они избавят его от Гарпий. Тогда участники похода поставили возле Финея стол с яствами. Гарпии тотчас же налетели. Но сыновья Борея, будучи сами крылаты, прогнали Гарпий, преследуя их по воздуху и взяв обещание впредь не беспокоить Финея.

Мистический смысл этого сказания прозрачен. Во Фракии, как известно, были истоки мистических и экстатических

–548–

культов. Финей, царь фракийского города, и царь именно за свой дар прорицания²³⁴⁶, и даже прямо называемый «μάντις – вещун», есть лицо по преимуществу склонное к экстазам. Он слеп, – по вине своей ли, или по воле богов, – это не существенно: но слепота его, как и слепота Эдипа, Тирезия или Гомера, для него есть условие тайноведения: для вхождения в мир иной потребна отрешённость от мира этого. Он – μάντις, но этот насильственный дар тяготит его. Ему хочется жить как все. Но, лишь только пытается он войти в гущу обычной жизни, как восхীщение овладевает им, и вестницы иного мира отнимают у него то, чем живут люди, и обесвкушивают ему радости мира сего. Лишь сыны Борея²³⁴⁷, существа, родственные Гарпиям, но соответствующего экстазу активному, мистике мужественной, прогоняют от вещуна его женскую экстатичность, его пассивный медиумизм.

Замечательно, что и Борея²³⁴⁸, другое божество с ярко выраженной силою аполлинийного экстаза, эллины признавали обитателем, и даже владельцем, Фракии. Родина Борея – Фракия²³⁴⁹. Борей «βασιλεὺς ἦν Θράκης – был царём Фракии» сообщает Евстафий²³⁵⁰; эпитет Борея, поэтому, «Θρηϊκιός –

Фракийский»²³⁵¹. Указывается и более точно обиталище его: это – пристримонская местность²³⁵², почему на-
–549–

зывается он «Στρίμόνιος – Стримонский»²³⁵³ и даже сыном реки Стримона²³⁵⁴.

А с расширением Фракии на север Борею приписываются владения более обширные: он – «Scythicus – Скифский»²³⁵⁵ и «Гиперборейский»²³⁵⁶. Но, всё же, у Стримона – родные места Борея. Тут, именно, в горах – «пещера Борея с семьёю гротами – οπέος ἐπτάμυχον Βορέαο»²³⁵⁷.

В известном мифе о похищении Орифийи, дочери Эрехтея, представлена мощь экстаза, производимого Бореем. Этот миф неоднократно был сюжетом вазовой живописи²³⁵⁸, и ваятели, как мрамора²³⁵⁹, так и слова²³⁶⁰, вдохновлялись им. Во вступление к диалогу, посвящённому разным видам исступления от горнего эроса, и Платон²³⁶¹ считает нужным напомнить этот миф; устами Сократа Философ иронизирует тут над неуглублённостью мифологов, пытающихся ограничить смысл этого мифа поверхностью натуралистических объяснений.

По одному изводу мифа, похищение это произошло около берега Илисса, на две-три стадии пониже афинского предместья, вниз по течению; там и во время Платона стоял жертвенник Борея. (По другому же преданию, царевна была похищена с Ареопага). Со своими подругами девушка играла и собирала прибрежные цветы. Тут-то её и схватил

–550–

Борей, на мощных крыльях унёсший её в свою пещеру. Там царевна родила похитителю двух сынов Бореадов – Зитиса и Калаиса²³⁶². Достоин внимания, что именно глагол «ἄρπάζω» употреблён Платоном в повествовании об этом таинственном событии. «Не отсюда ли откуда-нибудь Борей, по преданию, похитил – ἄρπάσαι – Орифийю?»²³⁶³, спрашивает у Сократа Фэдр; «составилось сказание, будто она похищена Бореем – ὑπὸ τοῦ Βορέου ἀνάρπαστου γεγυόταί... По другому преданию, она похищена – ἡρπάσθη – с холма Арея, а не отсюда»²³⁶⁴, – отвечает ему Сократ. Впрочем, надо отметить, что указание на

холм Арея есть вставленная в текст глосса²³⁶⁵. Место похищения у разных писателей указывается различное – Кефис²³⁶⁶, Врилесс²³⁶⁷ (может быть, это – ошибка, – вместо Илисс, как догадывается Велькер²³⁶⁸), Акрополь²³⁶⁹ и др.

По своей натуралистической оболочке, Борей, как и Гарпии, есть ветер, и именно сильный северный ветер²³⁷⁰, «ἄνεμος μέγας»²³⁷¹. Он – «царь ветров – βασιλεὺς ἀνέμων»²³⁷² Пещера его называется «βόθρον ἀνέμων οἰκητήριον – яма, жилище ветров»²³⁷³. А у Софокла хор поёт:

«Взрастила в пещере дальней
Крутой горы выюг отцовских стая
Лихую Бореаду, лёгкую как вихрь –
τηλεπόροις δ' ἐν ἄντροις
τράφη θυελλαισιν ἐν πατρώαις
–551–

Ворεᾶς ἄμιππος ὀρθόποδος ὑπὲρ πάγου
θεῶν παῖς»²³⁷⁴.

И по своей натуралистической оболочке, и по своему мистическому содержанию, Борей называется «эфиро-родным» – «αἰθήρηγενής»²³⁷⁵ и «αἰθήρηγενέτης»²³⁷⁶. Кажется, то же означает и имя его, ибо Ворεᾶς или Воррᾶς, от слова ὄρος, по Курциусу и Максу Мюллеру²³⁷⁷, значит «горный ветер». Эта близость к Эфиру и сама по себе сближает Борей с Аполлоном. Но, далее, тому же сближению способствует отнесение Борей к крайнему Северу, к пределам Гиперборейским²³⁷⁸ и, ещё более, – приписываемое его сыновьям и дочерям жречество в святилище Аполлона на Делосе²³⁷⁹. Таким образом, Борей не уместно было бы рассматривать как аспект Аполлона. Что же касается до Орифей и, то имя Ὠρείθυια, согласно древней этимологии²³⁸⁰, происходит от дательного места – ὄρει и глагола θύω, т. е. означает: «совершающая жертвоприношение на горе», – объяснение в существе дела принимаемое и новейшими исследователями²³⁸¹. Следовательно, по общему смыслу мифа, к деве, молящейся на высотах, слетело Восхищение, которое живёт именно на высотах.

Бывал ли ты на высоких горах, – у снеговой линии и выше? Тогда тебе должен быть понятным, испытанный, хотя бы лишь в

бледном предчувствии, тот переполняющий душу восторг и то мужественное и трезвое восхীщение, которое готово, вот-вот, совсем унести молящуюся на высотах душу и разметать её в синем Эфире. Ты знаешь также то, что нет тогда

–552–

ни усталости, ни печали, ни тревоги. Самое тело словно провеивается животворным и бодрящим эфиром высот и, теряя в весе, не то скользит по скалам, не то уносится таинственным вихрем. В эти часы, полные как вечность, и составляющие одно единственное мгновение, вся косность плоти, вся бренность земного бытия, весь туман души, все, накопившиеся месяцами и годами, миазмы страстей развеиваются, и омытое в эфире Солнце пронизывает лучом в самое сердце и убивает гнездящегося там змея. И девственную тогда и прозрачную душу, возлюбившую хлад тонкий царственных вершин, уносит к себе в творческую пещеру эфирородное восхীщение, то трезвенное и могучее и великодушное восхীщение, которое приходит от стран Гиперборейских и которого ждут ныне – растрённые мелочностью и торгашеством народы.

Таков Борея, могучий ангел сурового восхীщения. Этому-то восхীщению не склоняет своего сердца царь Финей.

В противоположность Финею, другой фракийский уроженец и тоже герой похода Аргонатов, Орфей, даёт образ мужественной мистики, активности дерзающей и насильственно врывающейся в тайный мир. Этимология имени Орфеύς доселе подлежит спорам. Но, кажется, наиболее статочностей имеет за себя то объяснение, – М. Мейера²³⁸², – которое опирается на дорический извод имени Орфея – "Ορφεϋς²³⁸³ и сближает его название с названием «Эринний» (по Исихию), а точнее бы сказать – Гарпий, «"Ορπα»²³⁸⁴ и «"Οριψα»²³⁸⁵. Сюда можно было бы добавить ещё глоссу Исихия, согласно которой эолийское слово того же корня – «ὄρπαξ» означает «θρασὺς ἄνεμος – порывистый ветер»²³⁸⁶. Если эти сближения правильны, то в "Ορφεϋς мы имели бы «коррелат к "Ορπη». Другими словами, тогда в Орфее надо бы видеть Гарпию мужского рода, самовосхищающуюся в иной мир.

–553–

По другим объяснениям, имя Орфея, сопоставляется со словами ὄρφνός, ὄρφνη, ὄρφναῖος, как эпитетами Аида. Так толкуют занимающее нас имя большинство исследователей – Курциус, Клаузен, Велькер, Швенк и др.²³⁸⁷. Но, не говоря о гадательности их толкований, мы вправе не терять надежды, что, может быть, они, хотя и с другой стороны, подходят, в сущности, к тому же объяснению.

Мифы изображают Орфея посвящённым и посвящающим в мистерии. Мистические течения древности, так или иначе, связываются с именем Орфея. Чудодейственная музыка Орфея, укрощавшая волны, остановившая Симплегады, пересилившая сладкое пение сирен, отверзшая ворота рощи, где хранилось золотое руно, усыпившая дракона, вызывавшая сочувствие всей природы – деревьев и скал, птиц и зверей, и даже в преисподнюю внёсшая мир и радость и извлёкшая оттуда усопшую Евридику²³⁸⁸, – всеми этими теургическими силами своими указывает на высшую степень мистической посвящённости Орфея.

И всё же, этот κατάβασις εἰς ᾍδου, это нисхождение в преисподнюю живого героя, ради земных привязанностей, от глубокой тоски по земному существованию усопшей Евридики и для возвращения её к этому бытию, было самочинным насилием бытия земного над областью трансцендентной. Привлёкши к себе женственное начало своего духа, свою Евридику, не свободной любовью, а магической привязанностью, через тайнодейственную музыку свою, Орфей Евридики, на самом деле, никогда не имел в себе, но – лишь возле себя: он, аспект Аполлона и сам явление аполлинийного начала, есть чистая мужественность, извне привлекающая к себе Психею и извне к ней влекущаяся. Умершая от укуса змеи, т. е. силами хтоническими, силами женского начала, низведённая в женскую область мрака, Евридика лишь в виде призрака поддается чарам аполлинийной музыки. Но и этот призрак бесследно рассеивается при границе Аполлонова царства, при первой же

–554–

попытке воспринять в Евридике лицо. Орфей, как посягнувший на священную утробу Земли и её тайны, не предварив своего знания принесением себя в жертву Смерти, терпит гибель – от носительниц дионисийного духа Земли, фракиянок, которых он, по одному изводу сказания, вооружил против себя отрицанием брака, или, по другому, – от менад, которые восстали, как служительницы хтонического бога Диониса. Так или иначе, но смысл мифа остаётся неизменным: Орфей погиб за одностороннее утверждение начала мужеского пред женским.

IV.

Итак, ряд свидетелей устанавливает мистическое словоупотребление глагола «ἀρπάζειν» и его производных, и притом не одного какого-нибудь века, но церковной истории на всём её протяжении. Мало того, корни этого словоупотребления залегают в неопределимо глубоких пластах древней религии. Тут-то, остатками эллинского мифа, начертываются типические пути восхীщения:

Клит и Ганимед – образы прирождённой одарённости в вещах мистических. Восхীщение не колеблет их внутренней устойчивости; они не ищут, но уже имеют, не получают, но владеют. Они – посвящённые от чрева матери.

Ступенью ниже по лестнице мистической иерархии стоят девы – Пандареевы дочери и Орифийя. Они уже не могут проникнуть в сверхчувственный мир без переустройства себя, ибо от рождения отмечены не раскрывшимся потусторонним даром, но – лишь способностью раскрыть в себе его, – через страдания, подвиг и посвящение. Но и девы, подобно Ганимеду, – образ духовного здоровья и цельности.

Ещё ниже стоят иные образы, уже болезненные. Ганимеду соответствует Орфей, тоже тайновидец, но упреждающий меру своего мистического возраста. В дерзновении чрезмерной мужественности он врывается в таинственный мир, вопреки стражам его, чтобы восхитить женственное начало своего духа, от него ушедшее. Но тщетно. И односторонняя мужественность погибает от восставшей против неё женственности. Финей же соответствует Пандареевым

дочерям и Орифийи. Но он, непокорный призыву, приемлет Дев Восхищения, как досадных вестниц смерти и гибели начала плотского, и, в самоутверждающейся косности своего земного, женственного начала, лишь терпит небесный дар, как наказание.

Ещё ниже располагаются действующие лица трагедии. Они вожделевают восхীщения, однако не ради него, а – убегая от земли; и потому восхীщение не даётся им.

А ниже всех – те, кто даже и не влечётся к восхীщению, ни по какому мотиву: у таковых нет и самой мысли о возможности восхীщения, «зане суть плоть».

Таковы, в основных чертах, те мистические представления, опасность применения которых к Господу Иисусу Христу предотвращает апостол Павел словами: «не восхীщение непщева еже быти равен Богу». Ни в каком смысле, хотя бы в самом утончённом, в самом возвышенном, в самом одухотворённом, понятие восхীщения не может быть приложимо к Господу. Иисус Христос – Лицо совсем иного порядка, чем кто бы то ни было и как бы то ни было становящийся богоравным через восхীщение: Он – Сущий Бог.

Это пресечение Апостола и сейчас имеет смысл: вспомним хотя бы разные толки явного и подспудного хлыстовства. В древности же, смысл предупредительных слов Апостола был даже бóльшим: и неустановленность тринитарного и христологического догмата, и преизбыток духовных дарований в христианском мире, и пронизывавшие мирозерцание языческого общества представления об обожествляющихся и обожествляемых человеках – всё заострялось в искушении счесть и Иисуса Христа за одного из восхীтителей богоравенства, наподобие тавматургов, правдами или неправдами достигавших экстаза. Но, если этот соблазн – поставить Господа в ряды человеко-богов, хотя бы и первым по степени достижения, – если этот соблазн был вообще велик для древнего человека, то жителям города Филипп он угрожал в особенности: самый воздух был переполнен здесь веяниями

мистики: к темам мистическим внимание здесь обострялось произвольно.

—556—

В самом деле, этот город, расположенный как раз на границе Македонии и Фракии²³⁸⁹, естественно должен был впитывать в себя постоянные вдохновения, как той, так и другой страны.

Но обе они, Фракия же особенно, были классическими местами оргиастических и энтузиастических культов. Именно отсюда распространялись волны мистических возбуждений, именно тут слагались основные концепции мистики, и даже существеннейшее из них, учение о бессмертии души, было вынесено Пифагором, по преданию, именно из Фракии. Первое место в Европе, где возведено было благовестие о воскресении и спасении, оказывается страной, ознаменованной в прошлом множеством мистических явлений и связанной с разнообразными мифами и многочисленными легендами, имевшими содержанием опять-таки таинственную жизнь. Одним словом, это была исконная родина «восхищения».

Со своей стороны, и апостол Павел не пришёл сюда с руками пустыми. Как раз около этой части его путешествия его жизнь изобилует чудесными явлениями, скопляющимися в чрезвычайной густоте и силе. Духовные дары Апостола заискрились пред филиппийцами с ослепительным блеском. Припомним соответственную часть его путешествия.

Апостол Павел с Тимофеем обходит малоазийские церкви, и благовествование его находит отклик в сердцах слушателей. Благовестники, естественно, предполагают продолжать своё путешествие. Но, прошедши Фригийско-Галатийскую страну, «они не были допущены Духом Святым проповедовать слово в Азии» (Деян.16:6). На восток ход их задержан. Тогда благовестники обращаются к северу. Но тут встречается то же таинственное препятствие. «Дошедши до Мисии, предпринимали идти в Вифинию; но Дух не допустил их» (Деян.16:7).

Тогда пришлось идти на запад, к Троаде.

Итак, «миновавши Мисию, сошли они в Троаду» (Деян.16:8). Тут открывается таинственная сила, запиравшая им путь

–557–

в иные страны. «И было ночью видите Павлу – καὶ ὄραμα διὰ νυκτὸς τῷ Παύλῳ ὥφθη – предстал некий муж Македонянин, прося его и говоря: иди в Македонию и помоги нам» (Деян.16:9). Исследователи уже обратили внимание, что слово «ὄраμα», «употребляется о более ясных внушениях, чем сновидение», и ссылаются при этом на видение Ангела сотником Корнилием, где употреблено речение «ἐν ὁρώματι φανερώς» (Деян.10:3), и Петром – сосуда («τὸ ὄραμα ὃ εἶδεν») (Деян.10:17) и на речение евангелиста Матфея о Преображении Господнем, где сказано «τὸ ὄραμα» (Мф.17:9)²³⁹⁰. Итак, «видение» мужа Македонянина было явлением особой духовной яркости.

По мнению одного из исследователей, этот явившийся Муж был Ангел Македонии, ревновавший о благе покровительствуемого им народа и знавший, как существо высшего порядка, что для македонян особенно потребно слово евангельской проповеди²³⁹¹. Возможно и иное предположение, а именно, что этот Муж был кто-нибудь из живых или, скорее, из усопших великих мистиков Македонии, – покровитель и зримый или незримый руководитель её глубинной жизни.

Тогда, «после сего видения – ὥς δὲ τὸ ὄραμα εἶδεν, εὐθέως» (Деян.16:10), апостолы уразумевают, чего требует от них Господь, и сейчас же едут в Филиппы, мимо знаменитой своими таинствами Самофракии и через Неаполь.

Самые стихии таинственно способствовали этому переезду. На другой же день судно достигло гавани Неаполя (Деян.16:11), т. е. прошло расстояние, на которое, спустя четыре-пять лет, ап. Павел, при обратном путешествии в Азию, употребил целых пять суток (Деян.20:6). В Филиппах сразу же находится богобоязненная женщина Лидия, «которой Господь отверз сердце внимать тому, что говорил Павел» (Деян.16:14). И тут же, словно нарочно для того, чтобы показать филиппийцам неизмеримое превосходство духовных сил, даваемых Господом Иисусом Христом, над древней мантикой,

почерпавшей свои вдохновения от глубин земных, произошёл известный случай с девочкой-рабыней, которая имела духа пифона – «παῖδίσκην τινὰ ἔχουσαν πνεῦμα πύθωνα» (Деян.16:16) и своим прорицанием – «μαντευομένη» (Деян.16:16) – доставляла большой доход своим хозяевам. Во времена более поздние, термин «пифон» уже потерял свой точный смысл и стал употребляться как синоним всякого прорицания²³⁹² и соответствовал еврейскому דַּיָּח обыкновенно передаваемому словом «чрево вещание»²³⁹³. Более же точное значение его указывало на змея Пифона, на хтоническое одержание, частично преодоленное в Дельфах²³⁹⁴ вдохновениями аполлинийскими, но имевшее большую силу во Фракии и Македонии, откуда вдохновения этого рода врывались в пределы греческие. Филиппийская девочка была πυθόληπτος, одержима Пифоном, как сказали бы древние. Но именем Иисуса Христа св. Апостол прекратил это одержание (Деян.16:18–19), изгнав духа вон. Общеизвестно, далее, и чудесное освобождение Павла и Силы из темницы, происшедшее около полуночи при великом землетрясении (Деян.16:23–26), и последовавшее за сим внезапное обращение темничного сторожа со всем его домом (Деян.16:29–34). Всё это произошло летом 50-го года. Наконец, «Второе послание к Коринфянам», в котором содержится разительный рассказ Апостола о своём восхождении до третьего неба (2Кор.12:2–4), опять-таки написано, по прямому признанию Сирийской церкви, в Филиппах²³⁹⁵; на то же указывают и многие кодексы и переводы этого послания, имеющие в конце Послания пометку: «ἐγράφη ἀπὸ Φίλιππων»²³⁹⁶. Это было в 55-м году, т. е. через пять лет после первого посещения Филипп и за четыре-шесть лет до «Послания к Филиппийцам».

Своей отзывчивостью, своим благородством и своею мистическою чуткостью, филиппийцы вызвали к себе особую любовь св. Апостола. Св. Иоанн Златоуст считает Филиппы – «любимой церковью» ап. Павла. Отмечалась не раз и особенность Послания к ним: оно не содержит в себе укоризн.

Духовное устройство филиппийцев и весь склад их жизни, по-видимому, располагал ап. Павла к мыслям о восхищении в миры иные, а нездешние силы около Апостола утверждали в филиппийцах чувство реальности иных миров.

Но эти-то, высшие, их способности и глубокие их убеждения весьма естественно могли, в иных случаях, переоцениваться, и тогда возникнул бы повод для величайшего соблазна. Для человека, мистически одарённого и притом живущего в среде тоже одарённой и видящего пред собою силы и знамения иного мира, подумать, что духовных дарований самих по себе достаточно и что большего ничего не требуется для спасения, – очень привлекательно. А преткнувшемуся на этом утончённом человеко-божестве неминуемо, далее, впасть и в горшее прельщение: подумать о Сыне Божиим, что и Он – не более как «Великий Посвящённый» или, хотя бы, «Величайший Посвящённый». Вот наибольший соблазн для мистика. Весьма правдоподобно предположить, что и в Филиппийской церкви, спустя приблизительно десять лет после её основания, возникло какое-то смутное брожение в этом смысле. Вероятно, оно не дошло до степени явной ереси. Потому-то св. Апостол, в «Послании к Филиппийцам», спешит пресечь могущую народиться ересь, но не карает виновников возникшего смущения.

Таков мистический контекст интересующего нас речения «не восхищение непщева» из «Послания к Филиппийцам» он, опять, приводит мысль к установленному ранее техническому значению слова «ῥπαιῡδος» и, тем самым, делает довольно мало значащим выбор между субъектным и объектным значением этого слова: в мистическом переживании субъект знания и объект знания суть едино²³⁹⁷.

В том, ведь, и особенность непосредственного знания
–560–

мистика, что познающее лицо и познаваемая сущность – в деятельности познания сочетаются в неслиянное и нераздельное двуединство; поэтому, сам собою отпадает вопрос о том, следуете ли «ῥπαιῡδος» разуметь как «raptus», как «ipsa rapiendi actio» или «direptio», по мнению старых

лексикографов²³⁹⁸, противопоставивших слову «ῥαπταῦμος» слово «ῥαπταῦμα», в смысле «quod raptum est», «rapina», «praeda rapta», и приравнивавших к «ῥαπταῦμος» слово «ῥαπταῦή», – или же «ῥαпταῦμος» означает то же, что «ῥαпταῦμόν», а это последнее должно понимать как «res rapienda», по мнению лексикографов новейших²³⁹⁹. Впрочем, весьма вероятно, что этот оттенок желательности, действительно, содержится в слове «ῥαпταῦμός».

Но, повторяем, употребляемое мистически, слово «ῥαпταῦμός», как и наше «восхищение», непременно должно содержать в себе недифференцированность предмета познания и субъекта познания, предмета восхищения и лица восхищающегося. Следовательно, узел экзегетических трудностей и контrovers разрубается, и исследование слова «ῥαпταῦμός», в его вне-мистическом, дифференцированном виде, – этот, по собственному признанию экзегетов «крест» их, – перекладывается на рамена филологов: в этом исследовании занимающее нас место из «Послания к Филиппийцам» не нуждается.

* * *

В заключение, как королларий всего предыдущего, следует замечка об ещё одном тексте, а именно об 1Фес.4:15–17. На этом речении св. апостола Павла может быть, заодно, сделана и проверка центра нашего внимания, из которого был описан весь круг изложенных на этих страницах мыслей: это – мистическое значение гнезда слов, происходящих от корня ῥαп- или ῥαп-.

Фессалоника, куда направляет своё «Послание» св. Апостол, была главным городом второго македонского округа.

–561–

Расположенная неподалёку от ущелья реки Стримона, удела Борея и Бореевичей, она, понятно, особенно располагала своих жителей быть настороже в вещах мистических. И действительно, в фессалоникийцах «Послания» мы узнаём всё тех же македонян, с благородными чертами их духовной организации, и видим всё ту же, свойственную македонянам, чрезмерную чуткость к потусторонним веяниям, ту же

неровность высокой, но слишком напряжённой, духовной жизни. Так они, удаляясь от соблазна, грозившего филиппийцам, подвергали себя опасности споткнуться, тоже в мистике, на стороне противоположной. Если филиппийцам угрожало самообожествление, то фессалоникийцам – паника: проповедь Господа, грядущего «яко тать в нощи», отчеканилась в их впечатлительных умах с чрезмерной чёткостью, а отсюда в среде солунян прошла ложная тревога о якобы наступающем уже пришествии дня Господнего. В двух посланиях св. Апостол спешит принять меры, дабы успокоить встревоженных и тем предотвратить беспорядок в юной церкви. Оба послания относятся к 50–52-му году²⁴⁰⁰.

Итак, вот что, в числе многого другого, содержится в одном из посланий:

«... Мы, живущие, оставшиеся до пришествия Господня, не предварим умерших, потому что Сам Господь, при возвещении, при гласе Архангела и трубе Божией, сойдёт с неба – καταβήσεται ἀπ’ οὐρανοῦ, – и мёртвые во Христе воскреснут прежде; потом мы, оставшиеся в живых, вместе с ними восхищены будем в облаках в сретение Господу на воздух – ἃμα σὺν αὐτοῖς ἄρπαγῆσόμεθα ἐν νεφέλαις εἰς ἀπάντησιν τοῦ Κυρίου εἰς ἄερα, – и так всегда с Господом будем» (1Фес.4:16–17).

Итак, мир усопших отверзнется нашему взору, и мы встретимся с ними, восхищенные навстречу Господу в облаках на воздух. Едва ли нужно отмечать, что здесь, разумеется, идёт речь о событии таинственном, а не о механическом полете по воздуху «на облаках», и что восхищены будем мы – «ἄρπαγῆσόμεθα» – в смысле того мистического восхищения, которое уже предуказано восхищениями:

–562–

св. апостола Павла, прочих апостолов, перенесённых на облаках к одру усыпающей Божией Матери²⁴⁰¹, и отчасти – многих святых. И конечно, облака, в которых совершится будущее восхищение наше – это облака не метеорологии, а те таинственные облака, назначение которых – сокрывать от взора начало и конец явлений горнего мира, как это было, например,

при Преображении и при Вознесении Господних и во множестве Богоявлений Ветхого Завета.

Так, словами св. Апостола из «Послания к Фессалоникийцам» круг наших рассмотрений смыкается, ибо мы возвращаемся к исходной своей точке: восх^ищение столь же настойчиво утверждается в отношении к человеку, сколь властно отрицается оно в отношении к Иисусу Христу. Господь есть Господь нисходящий с неба, а человек – лишь восходит навстречу Ему с земли. Κένωσις Господа и ἀρπαγή рабов Его – таково начало немеркнувшего «дня Господня».

Священник Павел Флоренский

Голубцов А.П. Историческое объяснение обрядов литургии // Богословский вестник 1915. Т. 2. № 7/8. С. 563–601 (1-я пагин.).

—563—

(Из лекций † проф. А.П. Голубцова)

Значение слова «литургия». Наставление священнику, как готовиться к совершению литургии. Входные молитвы. Проскомидия. Вид и число просфор. Изъятие агнца и частей из просфор в честь Богоматери и святых. Каждение и его первоначальный смысл. О времени первого входа в алтарь совершителя литургии. О чтении священником литургийных молитв тайно. Малый вход и конец литургии оглашенных. Как начиналась в древности литургия верных. Великий вход и его первоначальное значение. Черты древнейшей церковной практики, сохранившиеся в теперешней обстановке этого обряда. Объяснение возгласов: «Возлюбим друг друга», «Двери, двери», «Милость мира» и др. Общее содержание молитв канона евхаристии. Призывание Св. Духа для пресуществления даров; древность этой молитвы. Обряд причащения.

Задачей нашей будет разъяснить положительную, историческую сторону литургийного обряда и показать то основное зерно, с которого он начал свое существование; как затем это зерно развивалось и при каких условиях приняло теперешнюю форму. Совершенно другие цели ставили себе восточные литургисты-экзегеты. Их объяснение богослужения было не что иное, как более или менее последовательное проведение в содержание литургии тех или других догматических и церковных, идей, а эти идеи, по воззрению толкователей, находили себе выражение и оправдание в самой системе литургийной службы. Но это мистическое воззрение, не говоря об осложнении его целями назидательно-религиозными, по самому своему началу не свободно от условности и натяжек. Толкователи имели в виду уже сложившуюся систему обрядов и прилагали к ней

готовую субъективную теорию, которая, что касается частных и отдельных обрядов, иногда держалась на искусственной связи и обнаруживала более остроумия, чем серьезного экзегетического такта. Неудача подобных приемов, при всём уважении к глубине богословской мысли наших толкователей и важности основной идеи, проникающей их толкования, заключалась в том, что толкователи, оставляя историческую почву, терялись в сфере отвлеченностей и умозрений, сами давали тон системе богослужения, а не от неё отправлялись в своих экзегетических выводах. Научное объяснение богослужения, по нашему крайнему разумению, должно удовлетворять прежде всего целям ближайшего исторического понимания обряда и дать ответ на вопрос, почему то или другое вошло в церковную практику, приняло известную форму и заняло свое определенное место в целой системе богослужения. Если можно так выразиться, задача исторического толкования есть генеалогия обряда, разъяснение того пути, которым он дошел до теперешнего его состояния и положения в общем строе службы. Сколь ни трудно выполнить эту сложную задачу вполне при существующих научных средствах, тем не менее попытаюсь представить теперь опыт подобного толкования на литургию, следуя при этом тексту нынешнего служебника и держась постоянно на почве восточного обряда, лишь где нужно сравнивая его с западным. Не считая нужным входить во все подробности литургийного обряда, мы остановимся на тех из них, которые представляют более исторического интереса. Но прежде всего несколько замечаний о самом названии этой службы: «литургия» или «божественная литургия».

Слово «литургия» происходит, как известно, от греческого: λείτος (λεῶς, λαός) – народный и ἔργον – дело и у классических писателей означало отправление общественной должности, сопряженной с денежной повинностью, которую в Греции каждый совершеннолетний гражданин обязан был нести в пользу общества. В частности именем λειτουργίαι назывались добровольные пожертвования зажиточных граждан, которые

вносились ими для облегчения государственных расходов и для поддержки какого-либо предприятия

—565—

в случаях чрезвычайных. Согласно с этим и ап. Павел обозначает словом *λειτουργία* дело христианской благотворительности (2Кор.9:12,7; см. Лк.1:23; Деян.13:2). У церковных писателей слово это означает как исполнение церковных должностей и преимущественно священнослужения, так и самые обряды, действия и молитвы, входящие в состав церковной службы. Эфесский собор называет литургиями утренние и вечерние молитвы, а собор Антиохийский вообще службу. Таким образом, на древне-церковном языке это слово имело более широкое значение, чем теперь, и обнимало понятие церковного культа вообще. В этом значении оно до сих пор употребляется в западном литургическом языке. Впоследствии на том основании, что главною и существенною частью богослужения христианского, службою κατ' ἐξοχήν, сделалось совершение таинства евхаристии, слово литургия получило тот конкретный смысл, в котором употребляется теперь. Но в древне-церковном языке для обозначения таинства евхаристии употреблялись следующие названия: *τράπεζα Κυρίου*, *εὐχαριστία*, *εὐλογία*, *προσφορά*, *σύναξις*, *ἀναφορά*, *oblatio*, *communio*, *sacramentum altaris*. Наше древнерусское обедня есть неточный перевод греческого *δεῖπνον* и имеет своею основою представление об обеде, то есть трапезе, вечери, которая духовным образом совершается и предлагается на этой службе. В наших старинных служебниках литургия носит название: «божественная служба» или просто «служба», которое есть не что иное, как перевод греческого: *λειτουργία* или *θεῖα λειτουργία*.

В нынешнем служебнике чинопоследование Златоустовой литургии предваряется кратким наставлением священнику, как готовиться к совершению таинства и какое душевное расположение он должен иметь, намереваясь совершать евхаристию, при этом излагаются предварительные действия его при входе в церковь и далее указываются тропари и краткие молитвы, читаемые пред алтарем и при входе в него. Из

предварительных обрядов литургии эта часть самая поздняя по своему происхождению и появилась на этом месте и в таком виде не раньше XIII–XIV века. По самому изложению она носит монастырский отпечаток и была отредактирована под влиянием

–566–

монастырских обычаев и монашеской субординации. На эти особенные отношения указывают выражения: священник творит поклон предстоятелю, то есть игумену. Соединившись с диаконом (прежде священник в большинстве случаев служил один), целуют тот и другой местные иконы Спасителя и Богородицы, что само собою предполагает уже очень позднее устройство иконостаса и вполне установившееся в нём распределение или размещение икон. Обработка правил о приготовлении служащих и внесение их в служебник относятся к той редакции литургии, которая появилась в XIII в. и потом сделалась известна под именем Филофеевой. В самой ранней христианской древности этот обряд заменялся молитвою входа – теперешнего малого, который в то же время был и первым входом священника в алтарь. Ближайшее осложнение этого акта состояло в том, что священник, готовясь служить, до вступления своего в алтарь, произносил просительные молитвы, к которым потом стали присоединять молитвы разрешительные или покаянные, заимствованные из чина разрешения кающихся и примененные к лицу священника. Поводом к помещению их на этом месте послужили приготовление к причастию мирян и исповедь перед принятием св. даров, вообще – обычай говения. Назначенные первоначально для мирских причастников, они затем были применены к лицу служащего священника и стали записываться от его имени в первом лице. Но что они попали сюда случайно из древнего чина исповеди мирян и к лицу священника не относятся, это видно из того, что в них упоминаются такие грубые грехи (против целомудрия и против ближнего), наличность которых не позволяет священнику служить. Особенно подробно обставляется эта входная часть в наших славянских служебниках XVI–XVII века, и это пошло со времен Стоглавого собора, который пересмотрел этот обряд и обставил

его новыми тропарями и молитвами. С тех пор они начинают входить и в служебники, но далеко не во все. В печатных изданиях они были отменены, и таким образом установился теперешний сокращенный чин.

В древних сирских и греческих записях литургии

—567—

на месте теперешней подготовительной к совершению литургии обрядовой обстановки полагается обыкновенно целый ряд молитв, по которым отчасти можно восстановить и самый ход начала литургии. Первая молитва без названия — покаянного содержания; вторая εὐχή τῆς παραστάσεως, то есть молитва предстояния престолу, — коротенькая, общего содержания, включает прославление Бога; третья εὐχή τοῦ θυμιάματος τῆς εἰσόδου — молитва кадиланицы перед входом в алтарь; четвертая τῆς ἐνάρξεως — молитва начатия службы: в ней идет речь о первом вступлении народа в храм, и он, народ, называется προσιοῦσα ἐκκλησία — приходящая, приступающая церковь; пятая — молитва священника, преподающая благословение диакону перед начатием службы и вступлением в алтарь; шестая — коротенькая ответная молитва (εὐχή ἀποκριτική) к нему диакона с упоминанием о песни трисвятого, которая, как мы увидим, сопровождала первое вступление священника в алтарь; седьмою по порядку читается молитва собственно входа с следующей надписью: «иерей говорит эту молитву, идя от врат (πυλῶν — входных дверей) до жертвенника», то есть на пути в алтарь. Что это молитва одинакового содержания с теперешнею малого входа, это видно из её содержания, где говорится о входе во святая святых, о предстоянии святому Его жертвеннику, о достойном принесении даров. Затем следует после ектеньи трисвятая песнь, молитва трисвятого и, литургия продолжается в обычном порядке, близком к теперешнему.

После облачения священник и диакон, говорится в служебнике, пришедши в предложение — εἰς τὴν πρόθεσιν, умывают руки и затем приступают к совершению проскомидии. Πρόθεσις, или предложение — на современном литургическом языке, означает отделение на левой стороне алтаря, где стоит

жертвенник, на котором совершается проскомидия. В основе этой практики лежит древний церковный обычай приношений, теперь уже во многом уклонившийся от своего первоначального смысла и назначения. Нынешнее предложение есть остаток того стола или лучше приалтарного отделения, куда верующие перед началом литургии приносили свои дары. Теперешний обряд проскомидии возник на основе этого обычая приношений, и во-

—568—

споминание о последнем сохранилось в самом названии *проскомидѣ*, которым обозначается весь предварительный богослужебный акт, связанный с этим древне-христианским обрядом приношения.

Чин проскомидии, не имеющий совсем места в западных литургиях, а в восточных выработавшийся уже после Златоуста, в нашем современном служебнике слагается из целого ряда действий над просфорами и служебным вином. Первые полагаются в определенном числе пяти. Нынешним просфорам в определенной позднейшей форме литургических хлебов соответствовали в древности приношения хлебами (и вином) для евхаристии, а это само собою дает понять, что они не имели особенного вида, как теперь, и не ограничивались нормальным числом. Если судить по изображениям евхаристического содержания в катакомбах, то это были круглые хлебцы с крестообразным разрезом на верхней корке и соответствовали тем хлебам, которые приготавливались для домашнего употребления или обихода на востоке и западе. Из того, что эти хлебы даже в V–VIII веках покупали для монастырской службы на торгу, посылая туда эконома, можно заключать, что и в это сравнительно-позднее время не стеснялись их формой. Впрочем есть указания на существование в то время просфорников при монастырях, и это конечно могло повести к выделению проскомидийных хлебов от обыкновенных и к особенному их приготовлению. Но что и в VII веке еще служили на хлебах приносных, показывает следующий случай, передаваемый в разговоре папы Григория Двоеслова. Одна женщина, подходя к причастию и принимая хлеб от

пресвитера, улыбнулась, а когда затем её спросили о причине такого странного поступка, то она отвечала: «это был хлеб, который я сделала своими руками и принесла в церковь; когда, подавая мне его для причащения, ты сказал: «вот тело Христово», мне показалось это очень странным, и я улыбнулась».

В древних списках литургий нет определенного указания на число просфор, а потому и наш домашний спор с раскольниками об этом предмете, к сожалению, имеет мало, очень мало данных для своего решения. Вначале число хлебов, конечно, было большое и должно было

—569—

соответствовать числу причастников, а причащались в древней церкви, как известно, все присутствующие, а не один священник. Патр. Герман упоминает об одном хлебе, из которого вынимался Агнец, а самая просфора, по словам его, имела σφραγίς или печать, по всей вероятности, изображение креста. С приготовления Агнца, собственно говоря, и началась обработка проскомидии в смысле теперешнего обряда, а для этой части было необходимо иметь только одну просфору. Большее их число должно было соответствовать дальнейшему развитию. Проследить нарастание этого числа шаг за шагом источники не дают положительных указаний, и весьма естественно предположить, что в разных местах на этот счет существовали свои обычаи, которые в XI–XII веке значительно разнообразятся. Когда хартофилакса Петра спрашивали, можно ли служить на одной просфоре, то он отвечал: «если нет памяти святого или поминовения об умерших, нет никакого препятствия». Видно, что тогда было уже в обычае употреблять на проскомидии несколько просфор, но существенно-необходимую считалась одна. По словам хартофилакса Петра, можно было обойтись одною просфорою, когда не было памяти святого (нарочитого), которого необходимо было помянуть на особой просфоре, так как на агничной никого помянуть не дозволялось. Равным образом, если не было заупокойной обедни, в таком случае не нужно было и особой просфоры для поминовения умершего. В вопросах Кирика Нифонт разрешает

служить на одной просфоре, если негде будет взять другой, а торг отстоит далеко. Но более употребительным числом было, кажется, три, потому что тот же Нифонт говорит Кирику, что заупокойную литургию всегда должно служить на трех просфорах: одна должна быть большая дорная, из которой вынимается Агнец и на которой мертвый не поминается, и две другие за упокой. Соответственно этому неопределенному положению дела и в славянских служебниках XII в. упоминается об одной агничной просфоре, а о других упоминается неопределенно: «и проскомисав просфоры», – в каком количестве, не сказано. Но, что это число не было теперешнее нормальное пять, это видно из следующих данных: в уставе императр. Ирины

–570–

и в уставе Синод. Студийском XII в. упоминается о семи просфорах или хлебах на литургии. Из них, по уставу Студийскому, шесть – малых, а седьмая, большая, за упокой основателя монастыря, должна была разделяться между братьею. По уставу импер. Ирины, первый хлеб – Господский, второй – Богородичный, третий – дневного святого, четвертый – за царя, пятый – за монахинь монастыря, шестой – за усопших; о седьмом определенно не говорится, за кого он приносится. У Симеона Солунского, жившего в XIV веке, предполагается уже несколько просфор, но, сколько именно, не известно.

Из первой просфоры изъемлется Агнец, или часть «в воспоминание Господа и Бога и Спаса нашего И. Христа». Обстановка этого действия и слова, произносимые при этом священником («яко овца на заклание ведется»), показывают, что с ним соединяется воспоминание о страдании и смерти Спасителя. Это обстоятельство наводит на некоторые соображения относительно смысла обрядовых действий в последовательном ходе литургии. Древние толкователи всё разнообразие литургийного обряда хотели подвести под известную систему; из этих систем удачнейшею нужно признать историко-типологическую систему толкования патр. Германа и Николая Кавасилы. Но вот действительный ход службы на первых же шагах противоречит этому систематическому плану

обрядовой обстановки, когда переносит нас прямо к последним дням жизни Спасителя, совершенно пренебрегая историческою последовательностью. В этом факте одно из сильных доказательств против строгого исторического плана литургических обрядов и подтверждение той мысли, что в основу отдельных частей литургии не было положено такой типологической идеи, на которой основывают свое толкование восточные экзегеты. Желая провести свою теорию во все части литургии последовательно, патр. Герман совершенно отрешается от буквального смысла проскомидийного обряда и, невзирая на его изъяснение по смыслу слов самого обряда, приводит своё особенное толкование, которым думает восстановить настоящий исторический порядок в составе литургических действий. Он прямо говорит, что изъятие агнца из просфоры означает рождение Христа от

–571–

Девы, а самая просфора символически напоминает чрево Богородицы; а все дальнейшие проскомидийные акты приурочивает к обстоятельствам жизни Спасителя в Вифлееме и Назарете. – Очевидную непоследовательность, нарушавшую стройный план теоретического толкования, другие экзегеты пытались устранить более тонкими догматическими соображениями. Здесь, говорили они, совершается лишь приготовительный к евхаристии акт, дело идет не о жертве Христовой, а только приготавливаются элементы для таинства: самое же таинство с символическими обрядами, относящимися к последним событиям жизни Спасителя, должно наступить после; следовательно, нет и надобности относить проскомидийный акт к событиям страдания и смерти Христовой. Это объяснение, более решительное и прямое, не решало собственно дела, но рассекало только Гордиев узел, отрицая буквальное значение акта и его обстановку по смыслу служебника. Это уже очевидная натяжка, не примиряемая даже и тем предположением, что Агнец представляется здесь пророчески и преобразовательно, как жертва, обреченная на заклание в самом своем рождении. По нашему мнению, затруднение, которое хотели обойти путем подобных

объяснений, неустранимо именно потому, что вся проскомидийная часть есть позднейшее прибавление к литургии, в основе которого лежит не какой-либо символический акт, но простое действие приношения. Если оно получило в нашей литургии такую обширную обрядовую обстановку и такой символический смысл, то это совершенно условно и на счет последующих частей литургии.

Какое значение имеет изъятие частей из просфор в честь Богоматери и святых? Изъятие этих частиц есть остаток и сокращение древнего акта приношения. Древнехристианская церковь усвояла евхаристии символическое значение жертвы, принесенной Спасителем на кресте, и совершала приношения за живых и преимущественно за умерших своих членов и простирала спасительное значение этого акта на всех живых и живших членов Церкви Христовой – как совершенных, так и несовершенных, праведных и неправедных. Нынешний проскомидийный акт есть остаток этого древне-церковного обычая, но уже изменившийся и получивший несколько иной характер. В

–572–

теперешней проскомидии церковь, вспоминая о святых, выделяет из их ряда несовершенных членов своих, не молится за них, но, в силу Августинова правила: «молитва за мученика оскорбительна для него», призывает их для подкрепления нашей молитвы и совершает это воспоминание «в честь и память» их – εἰς τιμὴν καὶ μνήμην. Выражаясь словами Дионисия Ареопагита, призывание святых означает пренебесное и святое соединение их со Христом. В более поздних частях литургии, как например, на проскомидии, составленной, можно сказать, заново, без переработки, на основании древних образцов, формула воспоминания святых уже совершенно приноровлена к духу этого воззрения и прямо его выражает; в частях же литургии более ранних проводится иное воззрение.

Священник, совершивши проскомидию, кадит на предложенные дары. Этому обычаю, как и вообще каждению в церкви, толкователи усвояют духовное значение, находя в курении ладана символы разного рода нравственных

отношений. Но в настоящем случае проскомидийный акт и каждение сближаются тесною историческою связью. Верующие приносили к алтарю не только хлеб и вино, но также елей, свечи и ладан. Все эти предметы одинаково составляли *προσφοράν* и употреблялись на службу церкви. Итак, каждение пред дарами есть остаток древне-христианского обычая приносить в числе даров и ладан. На это между прочим указывает и самая молитва, читаемая при этом случае священником: «кадило (или точнее, с греческого, курение, *θυμίαμα*) Тебе приносим, Христе, Боже наш»...

Во время совершения проскомидии священник и диакон находятся в предложении и, собственно говоря, вне алтаря, как и в древности дары приносились и оставались в особенной, отдельной от алтаря и престола, части – в предложении (*πρόθεσις*, *σκευοφυλάκιον*), а потому и последняя молитва проскомидии называлась: *εὐχὴ ἐν τῷ σκευοφυλάκιῳ*. По совершении проскомидии, священник и диакон, говорится в служебнике, приступают к престолу. На основании отрывочных указаний в церковных службах, по аналогии со входом на вечерне и утрени, следует признать, что вхождение священника с диаконом в алтарь перед литургией и открытие завесы есть обычай позднейший, а в

–573–

древней церкви эта часть была отправляема не около престола и не внутри алтаря, а вне его, и алтарь оставался закрытым по крайней мере до входа с евангелием или даже до времени удаления оглашенных из церкви. На чём можно основывать это мнение? На данных, сохранившихся в теперешней церковной практике, особенно же на сравнении служебника архиерейского с служебником священническим. Следы первоначальной церковной практики, в выясненном нами смысле, сохранились прежде всего в обстановке Малого входа. Малый вход в древности имел вовсе не то значение, какое теперь, и был не что иное, как вынос из диаконика или *σκευοφυλάκιου*, где хранилась церковная утварь, евангелия на средину церкви. Это совпадало с тем временем, когда назначено было по уставу читать евангелие.²⁴⁰² Но вначале

диаконик (= скевофилакй) не составлял одного целого с алтарем, а устраивался отдельно от него, и евангелие выносилось на средину церкви не от престола, как теперь, но из бокового отделения. Некоторые выражения древнего устава намекают на то, что между алтарем и его боковыми частями не было прямого сообщения, а потому и входить в алтарь можно было не иначе, как со стороны амвона и царских врат, а не изнутри. Укажем несколько фактов, подтверждающих нашу мысль. В требнике, в чине освящения престола читается: святейший патриарх из митатория или диаконика, в предшествии диакона, правою стороною церкви, обогнувши солею, входит в алтарь. Зачем было делать такой обход, если бы существовало прямое внутреннее сообщение между алтарем и настоящим приалтарным отделением? Древние русские храмы сохранили следы такого устройства алтаря и его боковых отделений. – Обратим далее внимание на содержание молитв, произносимых священником во время самого входа и по вступлении в алтарь, пред пением трисвятого. В первой молитве священник просит Бога, чтобы Он со входом священнослужашего сотворил быти входу святых ангелов. Очевидно, дело идет о входе в алтарь. Но что за особен-

–574–

ное побуждение было у составителя этой молитвы сосредоточивать всю суть её содержания на «входе», если бы этот вход не был первым к престолу, и если бы с ним не соединялось особенного значения для священника, приступающего к алтарю? Молитва трисвятого, непосредственно следующая за малым входом, своим содержанием дополняет путь, пройденный священником и представляет его уже стоящим лицом к лицу к престолу, потому что в этой молитве священник благодарит Бога за то, что сподобил его стать в тот час пред славою Своего святого жертвенника, пред которым как будто является в первый раз во время пения трисвятого. Вообще вся обстановка этого обряда рассчитана на самом действии входа, а не на предносимом евангелии. Диакон говорит: благослови, владыко, святой вход, и священник отвечает: благословен вход святых Твоих.

Сопоставим теперь с этими данными порядок архиерейского служения – и мы увидим замечательную аналогию с фактами, сейчас отмеченными. Служебник архиерейский удержал воспоминание об этом обряде еще яснее. Известно, что архиерей сам не начинает литургии, но остается среди церкви до малого входа и только с этою процессией вступает в алтарь. У Максима Исповедника, в толковании на литургию, малый вход представляется первым появлением архиерея пред собранием для совершения литургии, затем следует вход в алтарь и на горнее место. С архиереем входит и народ, после чего начинается чтение божественных писаний.²⁴⁰³ Так как у названного толкователя служба архиерейская не отличается ничем от обыкновенной священнической, то сказанное им относительно архиерея имеет полную силу и для литургии, отправляемой священником. То, что теперь составляет особенность архиерейского чиновника, есть не что иное, как счастливо сохранившийся остаток древнехристианской литургии, независимо от того, совершалась ли она священником или епископом. «В архиерейской службе мы имеем зараз две формы малого входа: древнюю и позднейшую. Первая удержалась в движении архиерея; вторую представляет выход священника, сливающийся затем с архи-

–575–

ерейским и, так сказать, уничтожающийся в последнем».²⁴⁰⁴
– Вступление епископа или священника в алтарь соединялось с открытием царских врат или отверзением завесы, вследствие чего и самая внутренность алтаря делалась доступною взору народа. Но известно, что различные роды оглашенных были лишаемы этого права и от них строго охранялось святилище, а потому в их присутствии царских врат не открывали. В силу этой же предосторожности в древнейшую пору церкви, когда было много оглашенных, вся первая половина литургии, до их выхода, совершалась при закрытых дверях...

Этому древнейшему периоду церковной практики соответствует содержание молитвы, читаемой священником при начале литургии верных. В ней священник благодарит Бога за то, что удостоил его предстать святому Своему жертвеннику.

Спрашивается, что за странное повторение того же, что мы слышали в молитве трисвятого, и какой смысл двукратной благодарности за одно и то же, притом благодарности, высказываемой как бы заново и за новое положение? Это зависело, весьма вероятно, от того, что литургия Златоуста в нынешней её редакции носит остатки литургической практики различных эпох, представляет наслоение, объединенное в одной редакции и несколько противоречащее себе при внимательном изучении дела. Молитва эта начинается собою литургию верных, наиболее древнюю часть. А в древности когда много было оглашенных, до выхода их алтарь оставался закрытым, и священник еще не приступал к престолу. Впоследствии, когда число оглашенных уменьшилось или даже их вовсе не стало, священник приступал к престолу ранее, именно, около времени малого входа.

В теперешнем служебнике литургия начинается известным возгласом священника: «Благословенно царство»; но это начало литургии уже относительно позднего времени и не имело места при Златоусте. В его время она начиналась благожеланием священника, обращенным к народу: мир всем, за которым следовали чтения из Ветхого Завета и общие молитвы о людях и их нуждах.

—576—

Так представляет дело Златоуст в беседах к антиохийцам, и так начинаются древнейшие из литургий письменных; наприм., литургия Марка начинается с возгласа священника: мир всем; народ отвечает: и духу твоему; диакон: молитесь; народ: Господи помилуй, трижды, и затем священник читает три молитвы, между которыми происходит тот же обмен приветствий между священником и присутствующими. Но и теперешнее начало литургии образовалось тоже очень рано, и о нём уже упоминает Софроний Иерусалимский в своем толковании на литургию. За возгласом следует большая ектеня и две малых с антифонами между ними и затем малый вход. Что касается ектений, то они занимают здесь то же место, что и в древности, только теперешнее их число и распорядок²⁴⁰⁵ не имеют основания в известиях из первых 4–5 веков и в

древнейших записях литургий; по всей вероятности, они установлены в константинопольском округе и выработались в тамошней литургии, сделавшейся известною с именем Златоуста и Василия Великого. О трех ектеньях с таким же числом промежуточных антифонов упоминают патр. Герман и так наз. Софроний в своих объяснениях, а молитвы антифонов по другим спискам литургии неизвестны, кроме Златоустовой и Василиевой. Этот распорядок и эти молитвы,²⁴⁰⁶ как можно думать, впервые были установлены практикою Великой церкви, на основании тройственного деления, применительно к трем лицам святой Троицы.

Теперь несколько замечаний о значении самого слова: ектенья. Ектенья происходит от ἐκτενῆς (от ἐκτείνω; δέησις разумеется, – долгий, усиленный),²⁴⁰⁷ и означает ряд кратких

–577–

молитв или прошений, следующих одно за другим непрерывно. Более древнее название для этого рода молитв – συναπτή (от συν и ἄπτω) – дает понятие о сложном составе и соответствует латинскому: collecta. Называются также: εἰρηνικά – по первому слову, которым они начинаются: ἐν εἰρήνῃ τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν, а потому иногда переводятся словом: мирная. Диакон возглашает «мирные». В наших служебниках, по аналогии с греческим: διακονικά, ектеньи называются дьяконством, диаконом, потому что произношение их усваивается дьякону. – Теперь ектеньи заключаются возгласом священника, содержащим славословие Св. Троицы. Какое отношение между этим последним и ектеньями, и к чему он собственно относится? Относится возглас не к ектеньи и не составляет её формального завершения, как можно было бы подумать на основании теперешней постановки дела, а к молитве священника, которая следовала за ектеньями. Так, например, в литургии Апостольских Постановлений за последним прошением: «о спасении всякой души христианской» следует приглашение диакона: «поднимитесь, встаньте... и предадим себя живому Богу чрез Христа Его». Далее читается молитва, которую произносил архиерей, и которая заканчивается славословием: «чрез Которого (т. е. Сына) Тебе

слава и честь во св. Духе ныне и присно и во веки веков». Но тогда молитвы читались вслух, и славословие было, как нельзя более, кстати; теперь же оно не имеет особенно важного смысла, потому что молитва, к которой оно относится, читается священником тайно, и мы имеем в возгласе не больше и не меньше, как заключение винословного периода.

Молитвы антифонов, равно как и молитву входа, священник, замечено в служебнике, читает тайно (μυστικῶς) и произносит во всеуслышание (ἐκφώνως) один лишь возглас или конечное славословие. Это отделение священника от народа при отправлении богослужения и его уединение от присутствующих в круг ему одному назначенных и ему одному доступных молитв стоит в противоречии с древне-церковною практикою. По воззрению древней церкви, и пастырь и пасомые, и священник и всякий верующий были полными участниками в совершении богослуже-

—578—

ния; участвовали они и своими приношениями, и молитвами, и принятием таинств, и совершитель литургии был представителем народа, выразителем его молитв, и следовательно, всё, исходившее из его уст, было и должно было быть мыслью, чувством, молитвою, желанием в сознании и устах народа. Дух древней церкви отрицал это разъединение совершителя таинств и присутствующего народа в том, что касалось совершения таинства. Он не отчеркивал для тех и других своего особенного круга, не считал одно доступным только священнику, другое народу в составе литургии; но как все верующие принимали евхаристию, так все они и слушали от начала до конца совершение литургии. Для нас довольно было бы сослаться на известное место из апологии Иустина в доказательство нашей мысли; довольно было бы показать, что там гласное, общенародное возглашение молитв предстоятелем предполагается само собою. В древнейшем списке литургии, александрийском Людольфовой, прямо замечается о каноне евхаристии: «и повторяет народ слова епископа», но там молитвы кратки, и дословное произнесение их не представляет затруднения и не требует много времени. В

нашей литургии ектенья, предшествующая херувимской песни, заканчивается воззванием диакона: «премудрость». Это выражение по употреблению его в литургической практике древней и новой всегда имеет место там, где дело идет о возбуждении внимания слушателей к какому-либо важному чтению или действию. Но в этом месте ни в древних ни в нынешних литургиях не встречается ничего другого, кроме молитв священнических. По нашему мнению, воззвание: «премудрость» возбуждало внимание слушателей к следующей за ектеньей молитве священника. Теперь же, когда все молитвы, кроме одной заамвонной, читаются священником тайно, первоначальное значение этого воззвания утрачено, и вместо цельной молитвы на долю слушателей приходится слышать её окончание в форме последней половины периода.

Первым мотивом, приведшим к отменению гласного чтения молитв, могло быть увеличение состава литургии, достигшего в III–IV веке громадного размера. Читать вслух все эти молитвы потребовалось бы слишком много

–579–

времени, да и внимание слушателей уже стало не так сосредоточенно, как прежде. Для них нужно было заменить это слушание пением и сократить ход службы, дозволив священнику читать молитвы тайно в то время, как диакон и община отправляли параллельные части богослужения. Теперешнее симметрическое расположение ектений и продолжительность пения тех или других церковных песней в то время, как священник тайно читает положенные в служебнике молитвы, это симметрическое расположение приноровлено к числу, объему и порядку самих молитв и, очевидно, сформировалось под влиянием теперешней практики. Церковный устав повелевает дьякону в своих возглашениях сообразоваться с действиями священника. Замечательное правило сохранилось относительно этого в некоторых древних греческих и славянских списках литургии Златоуста. В конце ектеньи, после прошения диакона: «Заступи, спаси, помилуй», читается следующее: «глаголя сие, диакон зрит к иерею и, внегда познает его скончавша молитву, абие глаголет:

премудрость». – Не без влияния на эту сторону дела осталась и *disciplina arcana*. Её основной мотив – неоглашаемость богослужения – в различные эпохи церкви применялся и был понимаем различно в отношении к различным членам общины. Когда в церкви стало падать учреждение катыхумената, эта система нашла себе новую форму и получила новое приложение. Теперь в силу её проведено было строгое разделение между совершителем таинств и народом, между клиром и простыми членами церкви. Первым было усвоено высшее ведение, высшее озарение Духом, вообще высшая мера духовного понимания, а потому им предоставлено было и участие в высших таинствах веры; остальные же члены, как не посвященные в эти тайны, были устранены от этого участия, ограничены своею особенною областью молитв и служений. Когда было проведено это разделение, естественно, что на долю священника выпало много и при том главнейших молитв, которые он обязан был читать *μυστικῶς*, тайно от народа, как ему одному доступные по содержанию. «Иерарх», выражаясь словами Дионисия Ареопагита, «хотя и низводит благоволительно к подчиненным свое единое само по себе священно-начальственное

–580–

ведение, но тотчас же, как неуловимый для вещей низших, возвращается к своему начальственному служению». Вот общее выражение той системы, которая, проведши различие между клиром и мирянами в отношении прав служения и понимания, замкнула священника в круге ему одному доступных богослужебных отправлений, а мирянину оставила только довольствоваться крупцами, падающими от этой богатой трапезы иерархического ведения и служения. Можно присоединить к этому и еще одно обстоятельство, имевшее влияние на образование этой замкнутости литургийного обряда. В древности все верующие без исключения приобщались св. Таин вместе со священником и в силу обычая приношений ближе участвовали в совершении литургии, чем христиане последующего времени, когда обычай приношений прекратился и к причащению стали приступать реже и реже. – Как

отозвалась замена гласных молитв тайными на самом строе церковной службы, легко понять из того, что она нарушила несколько цельность богослужебного акта, разорвала его на две параллельные части и внесла разлад в то, что само по себе составляет одно нерасторгаемое целое. Что такое эта, если можно так выразиться, отдельная служба предоставляемая мирянину подле другой параллельной, идущей в алтаре и отправляемой священником? Мы слышим, например, возглас священника, но того, к чему он относится, что он подтверждает и уясняет, мы не знаем, потому что молитва, связанная с возгласом, читается священником тайно. А слышать один конец не значит ли слышать одни слова без мыслей? Не слишком ли много расчета на личное понимание присутствующих, когда на них самих возлагается дополнить недостающее, связать разрозненное и придать смысл тому, что так старательно закрывается от глаз присутствующих? Что стало с евхаристическим канон — этою таинственнейшею частью литургии — тою частью, которая сохраняет в себе осязательные следы древне-церковного духа и которая сосредоточивала на себе такую благоговейную заботливость со стороны древней церкви? Народу эта часть представляется в скудных отрывках, часто притом выбранных не совсем удачно. Видимой связи между ними нет

—581—

и не легко восстановить её тому, кто не знаком с содержанием служебника и не читал самых молитв. А между тем евхаристийный канон есть в высшей степени стройное и округленное целое, в нём так много высоких молитвенных элементов, всё это остается для народа недоступным. Древняя иерархия, сделавши богослужение вполне открытым для верных, представляя его в цельной и полной системе сознанию каждого, руководилась более верным и глубоким психологическим тактом, чем церковь позднейшего времени. — Нечто сходное с этим обычаем в древности можно находить в так называемой молчаливой молитве (εὐχή διὰ σιωπῆς), которая в литургии Апостольских Постановлений следовала непосредственно за выходом оглашенных из церкви, в самом

начале литургии верных. Но эта тайная молитва была совершенно иное, чем позднее установившийся обычай тайных молитв. По своему началу они служили одним из выражений свободы в деле религиозных отношений, а не стесняли этой свободы и не имели ничего общего с последующим ограничением богослужебных прав народа, какое мы видим в установлении тайных молитв для священника. Тайная молитва во время богослужения давала возможность каждому высказать свое внутреннее чувство в беседе с Богом, изложить свои нужды и таким образом выделяла каждого члена церкви на степень самостоятельного органа. По своему исключительному значению эти молитвы не могли удержаться долго в церковной практике и были заменены общими, публичными и стали произноситься диаконом, который служил выразителем этих чувств и расположений молящихся.

Значение малого входа нам известно. Сделаем несколько замечаний о богослужебных действиях, около него группирующихся. По нашему служебнику, диакон, внося евангелие в алтарь, говорит: «премудрость, прости!» – σοφία, ὀρθοί! Что значат эти выражения? В древней церкви они употреблялись вместо знака, которым возбуждалось внимание слушателей. Древние христиане во время богослужения сидели, и это позволялось, например, во время чтений из Ветхого Завета и пения псалмов Давидовых, во время проповеди и апостола, а во время некоторых молитв и

–582–

ектений молились на коленях. Но вот, когда наступало какое-либо важное действие, например, чтение евангелия, произнесение важных молитв, тогда диакон возглашал: «Премудрость, прости!» приглашая этим возгласом встать со своих мест или подняться с земли и стоять прямо и непреклонно. Надобно иметь в виду продолжительность древних литургий, чтобы понять происхождение обычая сидеть во время этого служения. Во многих из Сирийских и коптских литургий перед началом канона евхаристии диакон возглашает: *qui seditis assurgite, ad orientem adspicite!* в литургии Марка: *οἱ καθήμενοι, ἀνάσσητε!* В настоящем случае возгласение: σοφία,

ὁρθοί! приготавливало верующих именно к слушанию евангелия. Этот факт помогает нам восстановить древний ход литургии и связь её частей, нарушенную позднейшими прибавлениями. Наши антифоны соответствуют в древней церкви пению псалмов, которым предназначалось всякое богослужение, а также и литургия.²⁴⁰⁸ Во время пения псалмов присутствующие сидели: когда наступало время проповедовать евангелие, все, по слову диакона, должны были вставать со своих мест, и, таким образом, σοφία, ὁρθοί! служило связью для перехода от чтений В. Завета к чтениям из Нового. И, следовательно, те части, которые в настоящем случае заполняют промежутки между возгласом диакона и чтением апостола и евангелия, составляют позднейшее прибавление, а именно: ектеньи, песнь «Единородный Сыне» и трисвятое с его молитвами.

После малого входа в алтарь диакон обращается к священнику и просит у него благословения начинать пение трисвятого словами: «благослови, владыко, время трисвятого». Ответом на это служит возглас священника: «яко свят еси, Боже наш», а затем с известными, указанными в служебнике приемами, диакон произносит в царских вратах: «Господи, спаси благочестивыя... и во веки веков», и затем начинается пение трисвятого. Не легко разобраться в этой массе обрядовых подробностей и установить между ними связь, и это происходит от того, что вместе с древними и (логически) ясными частями сюда привзошло несколь-

—583—

ко сравнительно позднейших подробностей имеющих лишь отдаленную связь с построением этой части в древности. К основным обрядам принадлежат: вход, пение трисвятого, молитва трисвятого и благословение священником народа. «Господи, спаси благочестивыя» есть позднейшее дополнение и не встречается не только в древних литургиях, но и в славянских служебниках до XV–XVI века, и вообще эта часть установилась под сильным влиянием архиерейского чиновника и соборной службы в великой церкви и в кафедральных храмах. «Господи, спаси благочестивыя» есть как бы замена архиерейского благословения к народу, выражаемого словами:

«призри с небесе, Боже». А относительно «и во веки веков» мы приведем выдержку из древнего устава соборной литургии в одном греческом евхологии – типике XII–XIII века – выдержку, которая бросает иной свет на построение этой части. «Нужно знать», говорится здесь: «что в праздники поем трисвятое, и, когда певцы дойдут до славы (при пении трисвятого), диакон подходит к священнику, держа орарь в правой руке, и говорит: благослови, владыко, славу (т. е. петъ трисвятое на славу Отцу). Священник отвечает: «благословен Бог, славимый во Св. Троице», а диакон, обратившись к народу, показывает ему орарь, и тогда доместик (регент) начинает: Слава. При пении сего сходятся священники и диаконы к сопрестoliю и, когда протодиакон скажет: «повели, владыко», а иереи: «благословен грядый», подходят к св. кафедре (горнему месту), а диакон, показывая на неё, произносит: «благослови, владыко, св. кафедру». Этот характерный отрывок рисует дело в следующем виде. Перед тем, как начать пение трисвятого на славу, т. е. в последний раз (четвертый), диакон выходил к царским дверям и движением ораря давал доместику знак начинать пение. Теперешнее: «и во веки веков», во время которого диакон известным образом поводит орарем, было вначале не что иное, как распоряжение, направленное к певцам. Весьма вероятно, он произносил при этом: «слава Отцу и...», откуда и выработался теперешний, возглас: «и во веки веков». Трисвятое пели впрочем не одни певцы, но и в алтаре служащие, когда служили соборне, и были на лицо исполнители.

–584–

Дальнейшее движение литургии в нашем чинопоследовании в некоторых действиях несколько уклоняется от образцов древне-церковной практики и от того порядка, который существовал при Златоусте. После евангелия, наприм., (к целованию которого, по словам Павла Силенциария и так назыв. Софрония, допускались присутствующие) произносились поучения, ближайшим образом приспособленные к содержанию прочитанного отделения писания; за проповедью следовали молитвы за оглашенных, кающихся, бесноватых, которые все и выходили затем из церкви, получив благословение священника.

Не известно, на каком основании и для каких видов этот порядок нарушен введением сугубой ектеньи или протяжного моления, которой не было на этом месте ни прежде, ни во времена Златоуста. И замечательно, что от этого происходит в настоящем месте слишком большое скопление ектений. Отнесение проповеди на конец богослужения имеет свои основания и стоит в тесной связи с падением института оглашенных. В древней церкви проповедь имела миссионерски-огласительное значение, а потому её настоящее место было в литургии оглашенных, в той части, которая была всем доступна. Но когда эти времена прошли, и самая обстановка литургии в этой части заметно усложнилась, тогда сделалось уже совершенно излишним удерживать на этом месте проповедь. Находят и другую причину этой перестановки, с которой впрочем не совсем легко согласиться, но на которую, по её историческим отношениям, не лишне будет обратить внимание. В древней церкви так велико было усердие к проповеди, что многие приходили к службе для того только, чтобы послушать проповедника, и тотчас после этого выходили из церкви, не дождавшись окончания службы. Это обстоятельство и было причиною того, что церковь в большие праздники, в видах особенного угождения народу, назначала двукратные проповеди – утром и вечером. Но если Златоуст в свое время горько жаловался на оскудение расположения к самому богослужению и на предпочтение ему проповеди, то это было личною заслугою Златоуста – явлением, разгадка которого лежала не в положении проповеди, а в её состоянии, в отношениях проповеди к

–585–

общественному сознанию. Златоуст говорил: «это бесчисленное множество людей, собравшихся сюда и с таким вниманием слушающих меня, тщетно искал я своими очами в час страшного священнодействия. Как горько я страдал, видя, что мне внимали со всем усердием, стесняя друг друга, наперерыв хватая каждое мое слово, и в то же время, когда Христос являлся в священном таинстве, церковь оставалась

пустою; а другие прямо говорили: зачем идти мне в церковь, если не услышу там проповедника?»

Конец литургии оглашенных в древности был обставлен гораздо полнее, чем теперь. Надобно заметить, что в древней церкви оглашенные разделялись на несколько классов, не имевших права присутствовать на литургии верных. Это были оглашенные в собственном смысле – *κατηχούμενοι*, находившиеся на первой ступени приготовления к христианству; потом – одержимые нечистыми духами и особенный разряд их, так называемые *ἐνεργούμενοι*, коленопреклоненные; далее готовящиеся к крещению – *φωτιζόμενοι*, *competentes* и, наконец, кающиеся, то есть те, которые за тяжкие преступления низведены были на степень оглашенных. Все эти лица, размещавшиеся по особнным группам и имевшие каждая особенное место, призывались диаконом к молитве возгласом: *προσεύχεσθε*, *orate*; повергались ниц, молились вместе с верными словами молитвы, произносимой диаконом, потом получали – каждая группа отдельно – особенное благословение священника, слушали особенную молитву и выходили из церкви в порядке, нами изложенном. В нынешнем чине литургий это разделение оставлено, и для всех видов оглашенных существует одна ектенья, одна молитва священника и одно общее приглашение выйти из церкви. Сравнение ныне читаемой священником молитвы за оглашенных с тою же молитвою в Постановлениях Апостольских показывает близкую связь между ними, а содержание ектеньи за оглашенных почти буквально сходно по изложению с тем же источником. О сокращении сложного молитвословия и обрядов, соединенных с выходом оглашенных из церкви, нужно заметить следующее. Иаков Эдесский (VII в.) замечает, что молитвы за оглашенных, бесноватых и кающихся в его

–586–

время были уже отменены, хотя в иных местах диакон по древнему обыкновению возглашал их. Ектенья и молитва за просвещаемых или готовящихся ко крещению отнесены были к великопостному времени, когда преподавалось крещение оглашенным. Что же касается до кающихся, то известно, что в

Константинополе при патр. Нестории, предшественнике Златоуста, общественное покаяние было заменено исповедью перед священником. А следовательно, и публичные молитвы за кающихся уже не имели места.

Начальные действия литургии верных представляют замечательный состав обрядов, направленных к установлению порядка и дисциплины между присутствующими. Первые обращения к ним диакона имеют целью сохранить недоступность этой части для непосвященных и установить порядок между самыми верными. «Да никто от оглашенных, да никто от непосвященных и не могущих молиться вместе с нами! познайте друг друга!» – вот какими напоминаниями начиналась эта часть литургии. Затем по порядку нашей литургии следует великий вход – μεγάλη εἰσοδος, который между начальными актами литургии верных занимает видное место и заслуживает особенного внимания. Историческое основание этого обряда заключается в постановке древней проскомидии и возвращает нас к тем собраниям, с которыми мы уже встречались, объясняя содержание проскомидии, как простого обряда принесения к алтарю и постановления на престоле хлеба и вина, необходимых для таинства. Если эти дары были уже собраны прежде, то хранились в особом отделении, которое называлось предложением, пастофориями, проскомидийным жертвенником, откуда после разбора и надлежащего приготовления были переносимы в алтарь; а если приношение происходило после удаления оглашенных, то состояло в принесении их на престол. В этом последнем виде представляется дело в Апостольских Постановлениях и у Златоуста. Теперешняя торжественная обстановка великого входа стоит в тесной связи с обработкой проскомидии, как предварительной части литургии и развивается на счет этой последней, как действия в существе тождественного с ним. Не мудрено поэтому, что описание великого входа впервые встречается у патр. Германа и так назыв. Софро-

–587–

ния, которые сообщают и об обрядах проскомидии. Сохранились ли и в чём сохранились черты первоначальной

постановки этого обряда в его изложении по теперешнему служебнику, и можно ли по нему угадать следы древнего акта? Эти следы и доселе можно усматривать: а) в поминовении живых во время великого входа, б) в принятии архиереем даров перед царскими вратами и в) в содержании молитвы приношения. Первая черта понятна сама собою. В древней церкви имена приносителей даров произносились всенародно при поставлении их на престол. Но так как цари и члены царствующего дома, присутствуя на литургии, не только приносили от себя дары, но и пользовались особенным правом приносить их на алтарь самолично, то естественно, что между первыми именами в диптихах стояли имена императоров и членов царской семьи. Вот происхождение обычая поминать на великом входе царствующий дом, епископа и всех православных христиан. Вторая черта сходства сохранилась в архиерейском служебнике и состоит в том, что архиерей не выходит сам со св. дарами, но принимает их в царских вратах, то есть делает то же самое, что делал в это время епископ, по указанию Апост. Постановлений. «Диаконы», говорится здесь, «приносят дары епископу к жертвеннику (θυσιαστήριον), а пресвитеры стоят около него по ту и другую сторону». Наконец, к уяснению первоначального смысла великого входа приводит содержание молитвы, читаемой священником по поставлении даров на престол. Молитва эта надписывается: εὐχὴ τῆς προσκομιδῆς и представляет весьма близкое сходство по содержанию с теперешнею молитвою на проскомидии. Это собственно одна и та же молитва, только в двух редакциях, и относятся они к одному и тому же акту и по меньшей мере служат продолжением одна другой. В первой говорится: «благослови сие предложение и приими его в пренебесный твой жертвенник, помяни принесших и тех, за кого они принесли». Во второй: «удостой нас принести Тебе дары и духовные жертвы за нас и о людских прегрешениях». (В литургии ап. Иакова εὐχὴ τῆς προσκομιδῆς та же, что в нашей Златоустовой литургии молитва после проскомидии: «Боже, Боже наш»). Римско-католическая и несторианская литургии не знают проскомидии

—588—

в смысле особой предварительной части и удержали offertorium на том месте, где оно должно было быть по смыслу древне-христианского обряда, то есть, пред началом литургии верных. – Что касается до молитвы херувимской песни: «Никтоже достоин», то, хотя она в наших служебниках надписывается то именем Василия Вел., то Златоуста, это совершенно произвольно. Первое известие о введении херувимской песни в состав литургии относится к концу VI в. и связано с именем констант. патриарха Иоанна Схоластика, точно так же, как при нём положено было будто бы петь в Великий четверг: «Вечери Твоя тайныя». Может быть, сам патриарх и был составителем этих песней.

Ход следующих частей литургии представляет более устойчивости. Это потому, что литургия верных гораздо ранее, чем другие части, подверглась обработке и получила однообразный вид. Не удивительно поэтому, если она удержала гораздо более черт сходства с древне-церковною практикою. Древняя церковь между приношением даров и канонем евхаристии допускала несколько предварительных действий, имевших частью религиозно-нравственное, частью дисциплинарное назначение. К ним относится возглас диакона: «возлюбим друг друга». Возглас этот есть не что иное, как переработанная формула более древнего и прямого обращения: «Целуйте друг друга лобзанием святым: ἀσπάζεσθε ἀλλήλους ἐν φιλήματι ἁγίῳ». Не говоря о тождественности внутреннего смысла, возглас имеет с нею и близкое сходство в самом выражении, потому что любовь – ἀγάπη на литургическом языке отождествляется с поцелуем, как её выражением.²⁴⁰⁹ Дополнительные слова диакон-

–589–

ского возгласа: «да единомыслием исповемы» в древних списках Златоустовой литургии не читаются: они прино-

–590–

ровлены к чтению символа веры, как исповедания Св. Троицы, введенного на литургии в восточной церкви константиноп. патр. Тимофеем в 510 году, а на западе еще позднее, именно, Толедским собором 569 года. Возглас

диакона: «двери, двери – θύρας, θύρας» теперь имеет отношение к поднятию завесы на царских вратах, но в древности имел другой смысл и обращал внимание иподиаконов и вообще придверников на то, чтобы они охраняли вход в собрание и не допускали никого из посторонних в церковь, чтобы никто не только из оглашенных, но и из верных не мог проникнуть в неё, потому что акт приношения даров кончился, и не участвовавший в нём не мог участвовать в молитвах освящения даров и приступать к их принятию. Замечание Ап. Постановлений: «диаконы должны стоять при дверях мужчин, а диакониссы (по друг. чтению: иподиаконы) при дверях на женской половине, чтобы никто не выходил; двери не должны отворяться, если бы даже во время возношения вошел кто-либо из верных», – показывает, как строго соблюдалось это правило. Лаодикийский собор простирает строгость в отношении этого предмета до того, что запрещает придверникам даже на короткое время отлучаться от дверей, но со всею бдительностью хранить вход в церковь.

«Милость мира»... Существует двоякое чтение этого места: по одному, вместо милость, следует читать: елей – масло, именно в литургии ап. Иакова (Перев. руск. стр. 171–172). Какой смысл на стороне этого чтения, и какое отношение имеет оно ко второму? Оно имеет отношение к тому времени, когда существовали вещественные приношения христиан к алтарю между прочим в виде елея, который тут же и употреблялся, на самой службе. А потому когда диакон возглашал, что святое возношение – ἀναφοράν – нужно совершать в мире, народ, как бы представляя в ответ на эти слова свои приносы, свидетельствовал, что будет присутствовать при возношении елея мира и жертвы хваления. Соотношение между понятиями елея, как символа мира, и хвалебной жертвы показывает, что на стороне этого понимания есть внутреннее, логическое основание. Наоборот выражение: «милость мира» (ἔλεος εἰρήνης, misericordia pacis) очень невразумительно, соотношение этих понятий искусственное,

–591–

и, если эта формула взяла верх в церковном употреблении, то, вероятно, вследствие созвучия между словами: ἔλεος – милость и ἔλαιον – масло; а историческое основание для её удержания заключалось в отменении обычая приношений для литургии, вследствие чего и выражение: «елей мира» потеряло свой живой непосредственный смысл.

Теперь проследим содержание и ход самого акта освящения даров, так называемого канона евхаристии или ἀναφορά. Предварительной обстановкой этой части литургии древняя церковь хотела показать, что она смотрела на неё, как на особенную, замкнутую часть литургии, в которой сосредоточивается вся суть евхаристии. То, что мы до сих пор узнали о молитвах и предварительных действиях литургии верных, служило только вступлением к ἀναφορά, к самому канону. Его обособленность и, так сказать, исключительное значение видны из предисловия или *praefatio*. Так называются возгласения священника, которыми начинается канон. «Благодать Господа нашего Иисуса Христа»... – это есть не что иное, как распространенная формула древнего приветствия или благожелания: «Мир всем». А этим и подобными обращениями и начиналась, по словам древних писателей, литургия. По этой примете, несмотря на осложнение этой части сравнительно позднейшими прибавками, можно определить древнейшую основу и тот пункт, с которого начиналась ἀναφορά. Потому-то во многих и притом древнейших списках литургия начинается именно этими возгласами, а сами эти возгласы, при некотором различии относительно своего изложения, составляют необходимую принадлежность всех известных нам литургий.

На последнее возгласение священника: «благодарим Господа» ответом служило краткое: «достойно и праведно» без дальнейших слов. По крайней мере ни в одном из древних литургических списков не приводится полной формулы, как она читается в теперешнем служебнике. Древние толкователи литургии: Кирилл Иерусалимский, Златоуст, патр. Герман, также не знают этой прибавки.²⁴¹⁰ Да она и не совсем уместна здесь. Молитвы и возгласения

–592–

канона евхаристии относятся к лицу Бога Отца, как принимающего жертву, совершителем которой является Сын Божий. Возглас: «благодарим Господа» имеет тот же смысл; а потому, отвечая на него словами: «достойно и праведно», древние христиане лишь подтверждали слова благодарения и подтверждали в отношении к Богу Отцу, потому что далее в первой молитве евхаристии говорится: «достойно и праведно воспевать Тебя, славить, хвалить и благодарить, поклоняться Тебе, неизреченный Боже, Отец Единородного Сына». Правда, в литургии Златоустовой приводится здесь и благодарение ко Христу и Св. Духу, но древние литургии такого тринитарного оттенка не имеют. Содержание благодарственной молитвы обращено к Богу Отцу, а о Сыне Божиим упоминается, как о посредствующем лице, чрез Которое мы возносим свои молитвы. Таков именно строй первой благодарственной молитвы евхаристийного канона в литургиях Кирилла Иерусалимского, Апостольских Постановлений и, что особенно замечательно, в теперешней литургии Василия Великого, где, хотя и упоминается о Сыне Божиим, но не к Нему относится благодарение и прославление. В связи с этим характером молитвы делается понятным ограничение ответной песни народа словами: «достойно и праведно». – Подобное же небольшое добавление должно отметить и в следующем гимне: «свят, свят, свят»... В древних литургиях, как и в литургии времен Златоуста, он читается без прибавления слов: «осанна в вышних, благословен грядый во имя Господне, осанна в вышних». Этими последними словами нарушается целостность евхаристийного канона, и опускается из вида прямое отношение этого гимна к словам священника, воспоминающего херувимское славословие. В этом прибавлении так же, как и в предшествующем, примешалось позднейшее понимание молитв канона в отношении ко всем лицам Св. Троицы, чего по общему строю канона и по его идее допустить нельзя. «Осанна в вышних»... есть обращение ко Христу и с херувимским славословием связывается лишь искусственным образом. В Пост. Апост., правда, этот гимн в целом составе читается

следующим образом: «и весь народ говорит: свят, свят, свят Господь Бог Саваоф, полны небо и

—593—

земля славы Твоя: благословен во веки» (так же этот гимн поется и в римской литургии); но это прибавление: «благословен во веки» вовсе не то, что употребляющееся в нашей теперешней литургии: «осанна в вышних»...

Что касается до ответного песнопения народа или клира: «Тебе поем, Тебе благословим...» на возглас священника: «Твоя от Твоих, Тебе приносяще...», то оно ни с самым возгласом, ни с содержанием молитвы, читаемой затем священником, не имеет прямой текстуальной связи. Все молитвы евхаристийного канона, от которых теперь мы слышим краткие и отрывочные возгласы, в древности читались сполна и вслух народу; настоящее возгласие священника составляло тогда, как составляет и теперь, естественное и последовательное продолжение второй благодарственной молитвы. Связь мыслей в данном месте канона такова: «вспоминая установление таинства евхаристии, страдание, смерть, воскресение, вознесение на небеса и второе славное пришествие, мы приносим Тебе Твоя от Твоих о всех и за вся — τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν σοί προσφέρομεν, κατὰ πάντα καὶ διὰ πάντα.²⁴¹¹ Выделение этого стиха из общего состава канона, вероятно, вызвано было необходимостью пополнить длинный промежуток, который ничем не был занят для народа во время тайного чтения священником следующей молитвы. Некоторые из новых толкователей считают весь этот возглас за позднейшее прибавление, нарушающее будто бы связь речи; но это мнение не имеет за себя достаточных оснований и исключает древнюю формулу из евхаристийного канона лишь потому, что с нею связывается сравнительно позднейшее прибавление в виде ответного гимна: «Тебе поем...» Но на самом деле в содержании канона это есть член и логически ясный и документально подлинный, потому что находится во всех известных списках литургии, хотя и читается с некоторыми разностями в выражении. Скажем более: этот возглас священника,

этот член канона составляет несомненное выражение древне-церковного воззрения на евхаристию, как на дар Богу, приносимый усердием верующих. Эта мысль о вещественных приношениях, из которых составляется вещество евхаристии, выражается именно в словах τὰ σὰ: тогда как духовная, таинственная сторона евхаристии высказывается в выражениях: «еще приносим Ти словесную сию и безкровную службу» – выражениях, которые указывают уже на раскрытие понятия об евхаристии, как символе Христовой жертвы, как об акте прообразовательно-духовном. Сопоставив варианты рассматриваемой нами формулы по древним спискам литургии, мы ясно увидим, что слова: τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν δῶρων имеют именно этот смысл и противопоставляются представлению об евхаристии, как духовной благодарственной жертвы. Из сравнения древнейших литургийных списков (напр.: Александр.-Людольфова, литургии ап. Иакова и др.) с несомненностью открывается также, что акт возношения в восточной литургии заканчивался формулой призывания Св. Духа или ἐπίκλησις-ом. Древность этой формулы может быть прослежена со времен Иустина и Ириния и подтверждена всеми списками восточной литургии, к какому бы времени и месту они ни принадлежали. Исключение из этого строя представляет римский служебник, в котором нет молитвы призывания Св. Духа, и освящение даров совершается произнесением слов установления таинства. Как известно, этот пробел составляет одну из более крупных особенностей западной литургии и видную вероисповедную разность католичества в сравнении с учением греческим.

За молитвою освящения даров в нашем служебнике положены молитвы просительные за умерших и живых членов Церкви, соединяемые с воспоминанием разных святых. Эта часть составляла неотъемлемую принадлежность всех древних литургий и, несмотря на дополнения и переработки в позднейших редакциях, стоит в тесной связи с древним порядком совершения литургии. Различно было только положение этой части в общем составе литургии; именно, в литургиях александрийской отрасли эти молитвы читаются

вслед за первую благодарственной молитвою канона, пред воспоминанием

—595—

об установлении таинства, а в редакциях антиохийской отрасли они помещаются в конце самого канона — там, где они читаются и в нынешней литургии Златоуста. Разность эта существовала в VII веке и была поставлена на вид со всею ясностью Иаковом Эдесским. Не касаясь смысла этих молитв, по воззрению древней церкви, сделаем теперь лишь замечание о том, как организована была эта часть в древности. Вот главные черты этой организации: а) молитвы, в которых содержится воспоминание живых и умерших, читались возгласно, вслух всех;²⁴¹² б) по окончании молитв читались диптихи диаконом и, вероятно, с амвона; в) по окончании чтения диптихов, диакон возглашал: «и всех и вся»; народ повторял этот возглас, и затем следовали дальнейшие части литургии. Диптихи — это были не что иное, как наши помянники; они разделялись на два столбца или на две страницы, откуда и самое их название: из них на одной помещались имена умерших, а на другой — живых. В древней церкви диптихи имели значение записей, в которых община старалась сохранить и предать памяти имена прежде всего более доблестных её членов, а потому первое место на страницах диптихов занимали имена мучеников: далее — имена наиболее чтимых епископов и других членов церкви, оставивших по себе память своею жизнью и усердием. Это было главное и первичное содержание диптихов, самая необходимая часть их, а потому диптихи послужили основанием для наших церковных календарей и вместе с мартирологами сохранили на память церкви имена древнейших из мучеников и исповедников. У Дионисия Ареопагита прямо говорится, что чтение диптихов провозглашает «имена свято поживших». Но как древняя церковь вместе со святыми, усовершенствовавшимися в вере членами своими, поминала и всех отшедших из сей жизни, то, естественно, в состав диптихов должны были войти и имена простых верующих, только умерших в союзе с церковью. В параллель с таблицами умерших, то есть на стороне живых

записывались сначала имена епископов, потом лиц известных своими

—596—

благоденствиями церкви и, наконец, прочих членов общины. Обращаясь теперь к настоящей практике, мы видим, что в главных чертах древнее обыкновение udržано вполне, но оно обставлено теперь несколько иначе. Более ясные следы древнего порядка udržались в служебнике архиерейском. Известно, что во время архиерейского служения диакон на амвоне говорит: «и всех и вся», как заключение слов молитвы о живых и умерших, и затем произносит имена: Св. Синода, епископа, государя; поминает воинство и всех христиан, на что клир отвечает словами: «и всех и вся». Нет слов, что здесь уже допускаются повторения, нарушающие целостность речи, но в самом порядке нельзя не видеть близкого сходства с древнейшею практикою.

В нынешнем служебнике подробно определяется способ причащения мирян. Судя по тому, что о нём ничего не говорится в древних списках литургии Златоустовой, и что правило об этом внесено в наш устав литургии в виде особенного наставления, мы в праве сделать заключение, что оно не только не современно Златоусту, но не имело места и в позднейших редакциях его литургии. Нынешняя практика не имеет основания в древнейшем чине литургии и вызвана была особенными относительно позднейшими соображениями. То, как совершается теперь эта часть в алтаре между священниками с опущением некоторых подробностей, может служить до некоторой степени образцом древнего приобщения мирян, когда и Тело Христово и чашу Крови принимали отдельно и отдельно употребляли. Алтарь в древней церкви не отделялся так решительно от средней части, как теперь, и священник не был закрыт от народа такою непроницаемою завесой, такими тяжелыми перегородками, как ныне; и надобно сказать, что этому внешнему положению, как нельзя лучше, соответствовала и нравственная близость совершителя таинства к народу — близость, о которой так ясно говорит предание и дух древней церкви.²⁴¹³ Мы знаем,

–597–

как причащались первые христиане, из описания Иустина, – именно: диаконы каждому присутствующему приносили св. Тело и чашу Крови, смешанной с водою; присутствующие брали часть хлеба, употребляли вино и воду, а отсутствовавшие по благословной вине причащались в своих домах, куда освященные дары приносимы были чрез диаконов. Это была простейшая форма приобщения. Следующая форма отличалась тем, что присутствующие при богослужении сами подходили к алтарю и здесь, при пении псалмов получали св. Тело из рук епископа или пресвитера и чашу Крови из рук диакона; при этом наблюдалась особенная осторожность, чтобы частицы хлеба не упали на землю и не затерялись.²⁴¹⁴ Так было во времена Тертуллиана, Киприана, Оригена, Апостольских Постановлений (сар. 13 п. 3–4 восьмой книги) и позднее. Какое широкое и свободное употребление могли делать из этих даров верующие времен Тертуллиана, можно видеть уже из того, что они имели право, получивши Тело Христово, не причащаться непосредственно, но уносить к себе на дом и употреблять ежедневно ранним утром. Тертуллиан го-

–598–

ворит христианской женщине, вышедшей замуж за язычника, что последнему странно будет видеть, как его жена тайно по утрам, прежде всякой пищи, употребляет хлеб, и, не зная о значении этого хлеба, язычник может подумать Бог весть что, может легко заподозрить её в суеверии. Из других источников мы узнаем, что некоторые из христиан, получивших евхаристические дары на литургии, после службы нередко с этим залогом христианской любви и величайшею святыней отправлялись на зрелища и тем оскорбляли святыню таинства. Замечательны по этому поводу правдиво-резкие выражения Тертуллиана: «с нечистыми пожеланиями идешь ты из храма в театр и даже осмеливаешься приносить с собою святое святых в дом блудниц. Только что вышедши от трапезы Господней и по обычаю еще имея при себе Тело Христово, ты обращаешься с ним около постыдных женщин». Для хранения евхаристических даров в домашнем употреблении у христиан были особенные

ящички или вазы, где частицы св. Тела хранились, как домашняя святыня.²⁴¹⁵

—599—

Рассказ Киприана, как один христианин, осмелившийся нечистыми руками коснуться св. даров, был обожжен огнем, исшедшим из сосуда, прямо указывает на существование этих ковчежцев и рассматриваемой нами практики причащения. Эта практика приобщения на дому имела основание в стесненных обстоятельствах гонимой и преследуемой церкви и в свою очередь объясняет происхождение литургии преждеосвященных даров и римский обычай причащаться под одним видом Тела Христова. Надобно вообще заметить, что в древней церкви дары евхаристии имели более широкое употребление, чем в церкви настоящего времени. Они пересылались епископами друг другу, как залог единения, употреблялись как символ верности и клятвы и во многих других случаях. О том, как причащались в четвертом веке, мы имеем замечательное свидетельство Кирилла Иерусалимского. «Приходя», говорит он, «приступай не с распростертыми дланями и не с разведенными перстами, но сделай шуйцу престолом для десницы, имеющей принять Царя, и, получив Тело Христово, скажи: аминь. Потом с осторожностью, освятив очи прикосновением святого Тела, приобщись, внимательно наблюдая, чтобы не утратить чего-либо. После того, как приобщись Тела Христова, приступи и к чаше с Кровию не с распростертыми руками, но в согбенном положении, с поклонением и чествованием, говоря: аминь. И пока еще на губах твоих остается влажность, прикасаясь руками, освяти и очи и чело и прочие орудия чувств». Из этого наставления касательно принятия евхаристии, данного Кириллом Иерусалимским всем мирянам, легко убедиться, что и в IV веке существовало правило принимать хлеб евхаристии в руки, сложенные крестообразно,²⁴¹⁶ и что это правило одинаково распространялось как на мужчин, так и на женщин. Но вскоре вошел в церковную практику обычай, уже полагавший в этом отношении разделение между мужчинами и женщинами. Цезарий Арльский говорит, что в его время от мужчин,

приступающих к причастию, требовалось, чтобы они наперед вымыли руки,

—600—

а от женщин, чтобы они имели на руках белый платок (mapra, sudarium orarium), в который получали частицу хлеба. Об этой практике на востоке мало известно, но на западе она была в большом употреблении между VI и VIII веками, и к этому времени относится несколько соборных постановлений, предписывающих женщинам строгое соблюдение этого правила. — Как и при каких обстоятельствах произошел на востоке переход к нынешней практике приобщения, история не дает ясного ответа точно так же, как эту сторону дела игнорируют и древние литургийные записи. Предание усвояет происхождение нынешнего обычая причащать мирян при посредстве лжицы, причем дело идет о совместном и одновременном преподавании на лжице обоих видов, Златоусту, но без достаточных оснований. По крайней мере известное сказание о женщине, употреблявшей для волхования частицы евхаристии, не может быть принято в строгом историческом смысле, а указывает лишь на один из мотивов, послуживших к отмене прежнего способа причащения. Одно имя Златоуста, с которым церковь соединяла мысль о происхождении литургии, ему приписываемой, было достаточным основанием для того, чтобы усвоить ему же и введение в церковную практику нынешнего способа причащения и употребление лжицы при приобщении. Вопреки этим предположениям, в беседах Златоуста мы находим ясные свидетельства о существовании в его время первохристианского способа приобщения и отсутствие фактических указаний на употребление лжицы. «Подумай, кого принимаешь ты в руку», спрашивает от своих пасомых: «какою рукою осмеливаешься касаться святой трапезы?» Вот образчик выражений, какие св. отец употреблял для обозначения практики приобщения своего времени.²⁴¹⁷ Мало

—601—

говорит в пользу древности рассматриваемой практики и то обстоятельство, что в литургии ап. Иакова есть ясный намек на употребление лжицы. В одной молитве священник молит Бога,

«да соделает нас достойными взять чистыми клещами огненный уголь и вложить его в уста верных». В молитве, из которой приведены эти слова, речь излагается фигуральным языком. Известно, что на языке толкователей-мистиков лжица сравнивается с клещами, которыми херувим коснулся уст пророка, а углем на том же церковном языке называется Христос, в котором соединились два естества так тесно и взаимно, как в горящем угле нераздельны огонь и самый уголь. Но приведенная нами цитата не может иметь большого исторического значения, потому что литургия Иаковлева в её пространной редакции, где читается настоящая молитва (Лит. русск. пер. стр. 191), носит следы разновременной композиции и в своем полном составе принадлежит позднему периоду. Итак, нет оснований относить ко времени Златоуста введение нынешнего способа приобщения, а замечание, заключающееся в нынешнем служебнике, о способе приобщения мирян признавать правилом церкви его времени. – На этом мы и заканчиваем анализ Златоустовой литургии по нынешнему служебнику и свои соображения об отношении этого последнего к его древнейшей основе.

–602–

В истории эллинистическо-римской религии чрезвычайно важная роль выпала на долю верховного бога птолемеевского Египта – Сараписа. Отождествлённый с древнеегипетским Осирисом – Аписом, он, вместе с тем, играл роль какого-то собирательного божества: почти все народы древнего мира видели в нём своего национального бога и пытались установить это путём разных филологических и культурно-исторических несообразностей. Широкая популярность культа Сараписа была в значительной степени результатом мудрой политики Птолемеев, которым, путём учреждения культа этого интернационального божества, удалось провести в жизнь заветную мечту Александра Великого о примирении господствующих греков с покорёнными варварами. Поэтому вопрос о происхождении Сараписа чрезвычайно интересен с общеисторической точки зрения, – религиозный синкретизм неразрывно связан с прогрессом космополитизма, и первым шагом к уничтожению национальной обособленности данного народа является стремление его отождествить своих богов с чужеземными.

Обращаясь к тем данным, которые сохранились в античной традиции относительно происхождения этого в высокой степени любопытного культа. По словам Тацита (Hist. 4:83), Птолемею Сотеру явился во сне юноша «необыкновенной красоты и сверхчеловеческого вида» (*decore eximio et majore quam humana specie*), который приказал царю немедленно снарядить экспедицию в Понт и добыть оттуда его статую, обещая за это своё божественное покровительство.

–603–

Царь открывает свой сон жрецам, и вот один из них, афинянин Тимофей из древнего рода Эвмолпидов, распросив бывалых людей, докладывает Птолемею, что в Понтийском городе Синопе существует изображение божества, которое

местные жители признают за Плутона (Jovis Ditis), так как около него находится статуя Прозерпины. Птоломей, однако, не думал исполнять веление бога, пока последний вновь ни явился к царю с ещё более грозным видом и ни принудил его поторопиться с приобретением статуи. Когда послы Птолемея, предварительно спросив дельфийского оракула, явились к синопскому царю Скидрофемиду, последний, опасаясь народных волнений, отказался отдать статую и только после нового божественного вмешательства изображение Плутона было доставлено в Египет. Царь поместил его в александрийском квартале Ракотиде, где, по Тациту, «существовала часовня, издревле посвящённая Сарапису и Исиде» (Sacellum, Serapidi atque Isidi antiquitus sacratum). То же самое передаёт Плутарх (De Iside et Osiride, 28), с той лишь разницей, что у него в качестве истолкователя является не только афинянин Тимофей, но и египтянин Манефон: оба они, основываясь на присутствии около статуи Цербера и дракона (τῷ Κερβέρῳ τεκμαίρομενοι καὶ τῷ δράκντι), узнали в ней Плутона и «убедили Птолемея, что это не иное какое-либо божество, но Сарапис» (πείθουσιν τὸν Πτολεμαῖον ὡς ἑτέρου θεῶν οὐδενός, ἀλλὰ Σαρᾶπίδος ἑοτίν). На первоначальное пребывание статуи Сараписа в Синопе указывают и другие авторы, именно Евстафий в своем комментарии к Дионисию Перизегету, и Климент Александрийский (последний приурочивает рассказ к Птолемею Филадельфу). Таким образом, античная традиция, по-видимому, согласна в вопросе о происхождении Сараписа, и вопрос этот не был бы спорным в современной науке, если бы те же самые историки не сохранили других версий, противоречащих только что приведённым. По словам Тацита, некоторые считают родиной Сараписа Селевкию, другие – Мемфис. Селевкийское происхождение божества отмечено и у Климента Александрийского (Protr. 4:48), что же касается Евстафия (Geor. graeci minores. ed. Müller, II, 262), то последний не только не ограничивается синопской гипотезой, но даже объясняет причину её возникновения: «Синоп»,

–604–

говорит он, «это гора Мемфиса» (Σινώπιον γάρ ὄρος Μέμφιδος), причём это последнее свидетельство как будто подтверждается Павсанием (I, 18:4), по словам которого в Мемфисе существовало древнейшее святилище божества ἱερόν... ἐπιφανέστατον μὲν ἐστὶν Ἀλεξανδρεῦσιν, ἀρχαϊότατον δὲ ἐν Μέμφει). Само слово «Сарапис» вызывало различные толкования: по Плутарху одни производили его от глагола σαίρειν, другие от сорὸς Ἀπίδος, т. е. «гроб Аписа», а иудейско-христианская версия связывала имя этого популярного божества с библейской традицией, отождествив его с Иосифом – Σάρρας παῖς (Firmicus Maternus, De errore prof. relig. XIII, 2). С другой стороны, помимо рассказа о синопском происхождении статуи Сараписа, сохранилась другая версия, бросающая свет на вопрос о творце этого произведения. По словам стоика Афенодора, воспроизведённым у Климента Александрийского, царь Сесострис, покоритель большей части Эллады, на возвратном пути в Египет захватил с собой много греческих мастеров, одному из которых, по имени Бриаксий, было поручено сделать статую Сараписа. Этот Бриаксий был, по объяснению автора, не афинянин, а другой, носящий то же имя, то есть, иными словами, Афенодор указывает, что его не должно смешивать с известным греческим скульптором IV века, современником и, вероятно, учеником Скопаса. (См. S. Reinach, Revue archéologique, t.XLI, p. 17 и C. Robert у Pauly – Wissowa, III, 1,916 ff.) Разумеется, этот рассказ представляет собой чистейший вымысел, но само сопоставление легендарного греческого скульптора времён Сесостриса с известным Бриаксием указывает, по справедливому замечанию W. Amelung'a (Revue arch. II, 1903, juillet-août, p. 185), что именно ему приписывали создание знаменитой статуи в александрийском Серапеуме. Творение Бриаксия послужило образцом для многочисленных скульптурных изваяний, которые в довольно большом количестве найдены археологами почти во всех странах на побережье Средиземного моря. (См. о них статью Weitz'a у Roscher'a Ausführliches Lexicon d. griech. u. Römisch. Mythologie, IV 364 ff.).

На ряду с только что приведёнными данными о происхождении Сараписа, античная традиция сохранила нам ещё одно указание, которое, по-видимому, окончательно запутывает

—605—

этот и без того сложный вопрос. По словам того же Плутарха²⁴¹⁸ (*vita Alex.* 76.), накануне смерти Александра В., его приближённые Пифон и Селевк отправились в храм Сараписа, чтобы спросить бога, не перенести ли умирающего в его святилище, на что оракулом был дан отрицательный ответ. То же самое передаёт Арриан (7,26:2), основываясь на свидетельстве царским эфемерид, т. е. придворного журнала, послужившего, как известно, источником для позднейших исторических произведений. Таким образом, мы совершенно неожиданно узнаем о почитании Сараписа в Вавилоне во времена Александра В., что, как будто, находится в непримиримом противоречии с рассказом об учреждении культа этого божества.

Птолемеем Сотером желание примирить это противоречие побудило современных филологов поставить вопрос о том, действительно ли в Вавилоне существовало божество, которое в силу созвучия имени могло быть отождествлено с Сараписом? Прежде всего Wilcken (*Philol.* 6, S. 119), основываясь на указании известного ассириолога Фр. Делича, обратил внимание на Šar-ari, дополнительное имя древневавилонского бога Нергала. Более подробную разработку этот вопрос получил в исследованиях Lehmann-Haupt'a (см. главным образом его статью у Roscher'a, IV, SS. — 338—364), по мнению которого дело идёт здесь не о Нергале, божестве чумы и смерти, а о Šar-apsî, что означало «владыка океана» и употреблялось в качестве дополнительного имени бога Эа. Первоначально бывший божеством города Эриду на берегу Персидского залива, Эа впоследствии сделался членом шумерийской триады (Ану, Энлиль, Эа) и, наконец, был принят в вавилонский пантеон, где он превратился в отца Мардука, игравшего столь важную роль в развитии древневосточного Монотеизма.

Та роль, которая выпала на долю этого божества в последние часы Александра В., послужила причиной особого внимания к нему со стороны Птолемея Сотера, перенёсшего культ Эа Šar-apsî в Египет, где он, в силу созвучия имени, был отождествлён с Осирисом – Аписом, превратившись в Сараписа и сделавшись верховным покровителем царствующей династии Лагидов, вполне удовлетворяя их желанию поставить какое-нибудь универсально-космополитическое

—606—

божество во главе древнеегипетского пантеона. Что же касается Синопа, то Lehmann-Haupt, вполне принимая свидетельство Тацита и Плутарха, считает этот город лишь промежуточным пунктом в перенесении культа Сараписа из Вавилона в Египет. Он присоединяется к Nöldeke (Hermes 1871, S. 443 ff.), по мнению которого греческое название окрестностей Синопа Ἀσσυρία указывает на то, что здесь некогда существовала ассирийская колония, что подтверждается вавилонскими хрониками о колонизационной деятельности царей Салманассара I (1320 г. до Р.Х.) и Тукульти-Ниниба I (1290 г.), завоевавших страну Kirchi, т. е. Южное побережье Чёрного моря. В этой-то ассирийской колонии и существовал, по мнению Lehmann-Haupt'a, культ божества морской пучины Эа, где он впоследствии эллинизировался и уже оттуда был перенесён Птолемеем в Египет.

В доказательство своей теории Lehmann-Haupt ссылается также на то, что имя Сараписа иногда сопровождалось каким-то непонятным словом Ἰαὼ, что подало мысль позднейшим гностикам отождествить Сараписа с иудейским божеством Ягве. По мнению Lehmann-Haupt'a тут дело идёт не о Ягве, а лишь об изменённой форме имени Эа, который уже в 3-м тысячелетии до Р.Х. писался, как Иаи, т. е. иными словами в культе Сараписа сохранилось воспоминание о тождестве его с древнесумерийским богом. — Заметим кстати, что вавилонское происхождение Сараписа ещё ранее предполагал Krall (Jahrb. d. Arch. Inst. 12, Arch. Anz. 1897, S. 168 ff.), отождествляя его, впрочем, не с Šar-apsî, а с Бэлом.

Теория Lehmann-Haupt'a на первый взгляд подкупает читателя своей попыткой примирить сообщения древних авторов, и я, приступая к изучению вопроса о Сараписе, первоначально вполне было остановился на вавилонской гипотезе, – слишком уж просто объясняет она все запутанные данные о происхождении этого божества. Но далее мне пришлось убедиться, что недоверчивое отношение большинства современных исследователей к этой гипотезе имеет свои основания. Нельзя, например, не согласиться с замечанием Amelung'a (op. cit. 204:2), что если Птолемей Сотер хотел найти универсальное божество в вавилонском

–607–

пантеоне, то естественнее, ему было бы остановиться на Мардуке, чем на Эа, который почитался в качестве бога мудрости и врачебного искусства, но никогда не играл той мировой роли, какая впоследствии выпала на долю Сараписа. Ещё более странным кажется мне желание Lehmann-Haupt'a придать этому божеству какое-то важное значение в религиозной политике Александра В.: ведь из сообщения Плутарха и Арриана можно вывести только то, что приближённые царя прибегли к местному оракулу просто потому, что он оказался у них под рукой, – отсюда не представляется возможным делать выводы о какой-то особой роли Эа в предначертаниях умирающего покорителя Востока. Ясно, что отождествление вавилонского божества с Сараписом было совершено только позднейшими авторами; если же оно действительно имело бы место при Александре (что, впрочем, мало вероятно)²⁴¹⁹, то скорее можно было бы предположить перенесение культа из Египта в Вавилон, а не обратно, – достаточно вспомнить, какую важную роль играли египетские боги (напр. Амон) для религиозного обоснования власти великого завоевателя²⁴²⁰. Но наиболее слабым пунктом теории Lehmann-Haupt'a является стремление его придать выдающуюся роль божеству, которое в ту эпоху не имело решительно никакого значения: уже в древнем Вавилоне Эа был постепенно вытеснен своим первородным сыном Мардуком (см. Jastrow, D. Religion Babyloniens u. Assyriens, I (1905), S. 131); да

и вообще почитание древнесумерийского бога никогда, сколько мне известно, не получало особенного распространения в других странах, тем более в такое позднее время. Что же касается предположения Lehmann-Haupt'a о тождестве дополнительного имени Сараписа, Ἰαὺ с Эа, то здесь, как мне кажется, следует соблюдать особую осторожность, – слишком уже рискованно опираться на звуковое совпадение, которое сплошь и рядом носит случайный характер, не говоря уже о том, что данное сопоставление базируется на фактах возможных, но –608–

далеко ещё не доказанных. Во-первых, неизвестно, действительно ли вавилонское Иаи представляет собой лишь особую транскрипцию имени Эа; во вторых, принадлежность испанской подписи в С. I. L. 2, Suppl. 56, 65, на которую ссылается Lehmann-Haupt, к III в. до Р.Х. заподозрена её издателями, и последнее имеет свои основания, хотя бы потому, что едва ли культ Сараписа мог так рано проникнуть в Испанию. – Вообще, отождествление Сараписа с Эа слишком уже напоминает собой неудачные попытки объяснить всю мировую цивилизацию из принципа *ex oriente lux*, хотя сам Lehmann-Haupt и не принадлежит к числу сторонников пресловутого панвавилонизма.

Оригинальная гипотеза Lehmann-Haupt'a имеет за собой менее данных, чем старая, но, как мне кажется, более веская теория Champollion'a о туземном происхождении культа Сараписа, – теория, к которой постоянно продолжают возвращаться исследователи интересующего нас вопроса. Само слово Сарапис объясняется сторонниками этого взгляда, как искажение имени Осириса-Аписа – Ὡσερᾱπίς (егип. *wsr-hp*), путём толкования начальной буквы О, как члена. Подобного рода этимологическая несообразность не должна удивлять нас, – известна манера древнегреческих писателей переделывать иностранные слова на свой лад. Тем не менее, эта теория, разделяемая Bouché-Leclercq'ом (*Histoire des Lagides*, t. I, 1903, P. 118), Beloch'ом (*Griech. Gesch.*, III, 446), Erman'ом (*Die Aegyptische Religion*. 1909, S. 237) и в самое последнее время Sethe (*Sarapis und die sogenannten κᾰτοχοὶ des Sarapis*, 1913),

встретила недоверчивое отношение со стороны выдающегося знатока эллинистической эпохи Wilcken'a (Arch. f. Papyrusforschung, III, 249 и VI, 184), по мнению которого общеупотребительные формы имени Осириса-Аписа – 'Oσopāτις и 'Oσepāτις не могли послужить для образования слова Σapāτις, т. к. первая из них, лишённая истолкованной в качестве члена буквы O, даёт никогда не существовавшую транскрипцию Σopāτις, что же касается сокращения второй в виде Σérατις, то в этой форме имя божества стало употребляться не ранее II века (Serapis – у римских писателей). Действительная форма Σapāτις могла получиться только путём сокращения слова 'Oσapāτις, последнего же не обнаружено в египетских памятниках, в силу чего Wilcken и

–609–

находит нужным настаивать на иностранном происхождении имени бога. Мне кажется, однако, что отсутствие этой формы в памятниках отнюдь не доказывает невозможности её существования, да и сам Wilcken в своей последней заметке по этому вопросу высказывается далеко не так решительно, как за несколько лет перед тем в Arch. III, 249. Если же мы непосредственно обратимся к данным античной традиции, то увидим, что и Плутарх и Тацит сообщая разные версии о месте первоначального культа Сараписа, вполне определенно указывают, что само имя божества было туземного происхождения. Я уже приводил слова Тацита о той часовне Сараписа и Исиды, куда была помещена вывезенная из Синопа статуя Плутона. Едва ли можно согласиться с мнением E. Petersen'a (Arch. f. Religionswissenschaft, Bd. 13, 1910, S. 70), что здесь имя Сараписа употреблено ошибочно вместо Осириса, – не мог же Тацит не знать, что последний был национально-египетским божеством и говорить о синопском происхождении его культа. Не об Осирисе здесь идёт дело, а об Осирисе-Аписе, то есть умершем быке Аписе, сделавшемся после смерти равным верховному божеству Египта, и не только литературная традиция, но и надписи строго различают эти два понятия (см., например, 'Oσópφ τε καί Σapāτιδι. в Rev. Arch. T. X., 1887, p. 214.)²⁴²¹ Тацит вполне сознательно, а вовсе не в силу какого-

нибудь недосмотра, называет Сараписом божество, существовавшее в Египте до перенесения статуи Гадеса, иными словами, он имеет в виду Осириса-Аписа. Точно так же Плутарх, по поводу приобретения статуи из Синопа, замечает: οὐ γὰρ ἐκεῖθεν οὕτως ὀνομαζόμενος ἦκεν, ἀλ' εἰς Ἀλεξάνδρειαν κομισθεὶς τὸ παρ' Αἰγυπτίας ὄνομα τοῦ Πλούτωνος ἐκτήσατο τὸν Σάραπιν. Но если бы даже имя Сараписа и было, что едва ли можно предположить, иностранного происхождения, то совершенно недопустимой является точка зрения некоторых исследователей (напр. E. Schmidt'a, *Kultübertragungen*, 1909),²⁴²² по мнению которых Сарапис чуть ли

—610—

не выдуман Птолемеем Сотером, или, по крайней мере — введен в Египет исключительно волею царя. Богов никто никогда не выдумывал, все они бессознательно порождены вековой эволюцией религиозной мысли, и Птолемей Сотер только в том случае мог рассчитывать на популярность своего Сараписа, если божество это имело прямых предшественников в национально-египетском пантеоне, — отнять у народа его Осириса-Аписа ради какого-то неведомого чужестранного бога значило было бы обречь последнего на полную непопулярность среди туземного населения страны. Царю не было решительно никакой надобности вводить новый культ, необходимо было просто эллинизировать какое-нибудь египетское божество, чтобы придать ему интернациональный характер. В этом, как мне кажется, и заключается разгадка экспедиции в Синоп с целью перенесения оттуда статуи Гадеса.

Bouché-Leclercq и другие сторонники туземного происхождения Сараписа совершенно отрицают рассказ древних авторов о Синопе, полагая, что последний представляет собой лишь искажение египетского Sen-Hari, то есть, «жилище Аписа», и только желание греческих писателей объяснить непонятное для них слово создало легенду о ночном видении Сотера и царском посольстве на берега Понта с целью приобретения статуи неведомого бога. Это толкование, выставленное впервые Brugsch'ом в *Geogr. Inschr.* встретило возражение со стороны Lehmann-Haupt'a (op. cit. 352), который

вполне, как мне кажется, верно указывает, что в данном случае исследователями допущена путаница понятий: живой Апис никогда не отождествлялся с Сараписом и недаром иероглифодемотическая транскрипция Sen-Narî передана по-гречески, как Ἀπίσιον, — очевидно, что место пребывания обоготворённого быка не имело никакого отношения к культу Сараписа. Гипотеза Brugsch'a и Bouché-Leclercq'a кажется мне неприемлемой также потому, что если мы отбросим рассказ о Синопе, то представится вопрос, какова же была в таком случае роль Птолемея в

—611—

деле распространения культа Сараписа? Чем объяснить широкую популярность этого божества в греческом мире? Мне кажется, что в данном случае нет решительно никаких оснований отвергать свидетельство Тацита и Плутарха, которые прекрасно объясняют возникновение этого греко-египетского культа, как результат желания царя эллинизировать местный пантеон путём отождествления Озириса-Аписа с наиболее пригодным для этой цели национально-эллинским богом. Таковым являлся Гадес, божество загробного мира, в котором египтяне скорее могли узнать своего Осириса-Аписа, чем в каком-то загадочном Šar-apsî. Если мы отбросим собственно легендарную часть древней традиции²⁴²³, как то сон царя, чудесное вмешательство бога во время пребывания посольства в Синопе, необыкновенно быстрое прибытие корабля со статуей в Александрию и т. д., то самый ход событий сделается для нас вполне ясным, Птолемей Сотер, желая эллинизировать наиболее популярное в Египте того времени божество — Осириса-Аписа, решил официально подтвердить, вероятно уже и ранее обычное, отождествление его с Гадесом.

По совету афинянина Тимофея и египтянина Манефона, подкреплённому одобрением дельфийского оракула, он отправляет посольство в Синоп, где находилась особенно чтимая статуя Гадеса, исполненная, как можно думать, знаменитым скульптором Бриаксием по заказу местных жителей. Разумеется, в Синопе могло существовать какое-нибудь туземное божество, которое отождествлялось с Гадесом,

но, по справедливому замечанию Káerst'a (Gesch. d. hellenist. Zeitalt. II, 268), мы слишком мало знаем местную религию, чтобы могли определённо высказаться по этому вопросу. По мнению Seymour de Ricci (Rev. arch. t. XVI, juillet-août 1910, p. 98), прототипом Сараписа является божество, несколько странное изображение которого имеется на одной из синопских монет: это была бычачья голова на человеческой ноге, служившая предметом поклонения, как это видно из стоящего перед ней алтаря. Божество в форме быка могло, по мнению Ricci, напомнить египтянам их Осириса-Аписа, и Птолемей, отправляя посольство в Синоп,

—612—

руководился именно этим соображением. Гипотеза Ricci кажется мне довольно правдоподобной, так как сохранилось изображение Сараписа в виде головы бога на человеческой ноге (Weitz у Roscher'a, 382, рис. 13.) Тем не менее, вопрос о сущности синопского божества для нас не имеет никакого значения, важна лишь тождественность его с Гадесом, которого имел в виду Птолемей, намереваясь сделать Осириса-Аписа родным и близким для греков. Без всякого насилия над совестью своих подданных, путём удачного выбора соответствующего эллинского божества, Птолемею Сотеру удалось сблизить греков с варварами и положить прочные зачатки религиозного синкретизма, столь характерного для позднейшей эллинистическо-римской эпохи.

Евг. Байбаков

**Критика. I. Глаголев С. С. [Рец. на:] Боголюбов Н.
Философия религии Ч. 1: Историческая. Т. 1. Киев,
1915 // Богословский вестник 1915. Т. 2. № 7/8. С.
613–643 (1-я пагин.). (Начало.)**

–613–

В № 4-м за 1915 г. журнала «Русские Записки», представляющего продолжение «Русского Богатства» и «Отечественных Записок» напечатана статья г. Юшкевича «Религия, ее сущность и происхождение», посвященная изложению и разбору взглядов Дюркгейма. В этой статье есть две особенности, вызывающие во мне к ней интерес. 1) В статье говорится, что религия отжила свой век. Это неинтересно, потому что и мы и наши деды слышали это бесчисленное количество раз. Но интересно предположение автора, что религия не просто уничтожится, а будет заменена каким-то Х.Г. Юшкевич поступает очень благоразумно, не составляя уравнения своего Х. Найти этот Х г-ну Юшкевичу не удастся. Но интересно и поучительно, что этим утверждается признание за религиозными явлениями какой-то основы еще не открытой и не выясненной наукою. Это утверждение значительный шаг вперед со стороны тех, которые раньше думали, что религия вполне объясняется страхом и невежеством людей. 2) Интересно заглавие статьи. В первый раз такое заглавие было пущено в оборот покойным В.Д. Кудрявцевым. Составляя наспех по требованию устава докторскую диссертацию, он, видно, взял в основу своей работы только что вышедшую книгу молодого О. Пфлейдерера – Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte, вместо Geschichte нашел более удобным писать об Ursprung, и так явилась его книга. Потом о. Т.И. Буткевич дал нам 2 тома под тем же заглавием. Затем я встре-

–614–

чался с этим заглавием в программах университетских курсов по Богословию. Наконец, его повторил г. Юшкевич. Неужели хотя в этом на нем сказалось влияние русских

богословов? Я готов порадоваться даже этому, хотя заглавие «Религия, ее сущность и происхождение» не вызывает моих симпатий. Сущность – слишком претензионный метафизический термин и затем выяснение сущности необходимо включает в себе решение вопроса о происхождении; слово «происхождение» является лишним и неудачно поставленным: невозможно сначала писать о сущности, потом о происхождении.

Но за всем тем заглавие это понятно.

И отрадным является, что число книг и статей, трактующих о существенном в религии, постоянно умножается. И еще более отрадным является то, что в ряду этих новых книг есть действительно новые, интересные и поучительные по содержанию.

Таковую должно признать книгу о. Боголюбова, заглавие которой выписано мною.

Труд о. Боголюбова, по-видимому, далеко не закончен. Об этом говорит уже своеобразное заглавие книги: «часть 1-я – историческая. Том 1-й». До сих пор у нас тома делились на части, а теперь части на тома. Это неважно, хотя несколько страшно: каков же должен быть объем всего исследования? Содержание книги, как и заглавие, тоже утверждает в мысли, что не только не закончено исследование, но не закончена и его историческая часть: нет сообщений о еврействе, христианстве, исламе. Нет сообщений и о многих иных религиозных формах, но их автор может быть не намерен касаться. Затем после исторического трактата автор, по-видимому, намерен нам дать философский.

Но уже по тому, что автор дал, можно в некоторой мере разумеать и прочее. Основная точка зрения автора ясна. На стр. 85 он дает свое определение религии. «Религией, пишет он, называется особая форма человеческой жизни, как индивидуальной, так вместе и общественной, соединенная с сознанием, что истинная или нормальная жизнь человека возможна только в связи с другим бытием, бытием Божественным». На всех 454 стр. своей книги он старается

–615–

утвердить положение, что эта связь не есть фикция, а представляет собою реальный факт.

В том, как и что говорит автор, есть не мало ценного.

Дух терпимости опочил на его книге. Это – дух профессоров московской академии – В.Д. Кудрявцева и А.И. Введенского. Эти мыслители по отношению к людям чуждых им взглядов прежде всего выступали не с осуждением, а с стремлением понять, как у них выработались их взгляды. Но понять всегда в некоторой мере значит простить; отсюда спокойное и можно сказать благожелательное отношение к противникам. Этот дух мира и любви от учителей сообщился и о. Боголюбову.

Но дух терпимости у о. Боголюбова, как и его учителей, не есть дух индифферентизма. Не трудно с терпимостью относиться к различным верованиям и взглядам, если они не мешают нам жить. Можно не веруя даже эксплуатировать веру. У о. Боголюбова не то. У него своя вера есть, и он этой веры не скрывает! Его вера такова, что она его обязывает и других обращать в эту веру. Но на практике часто происходит подмен в понимании обязанностей. Нашу обязанность приводить других к вере мы подмениваем обязанностью других верить в нашу веру. За то, что мы не умеем убеждать, мы негодуем не на себя, а на тех, кого убеждаем. Но если мы поймем, что верующие ответственны за существование неверия и может быть не в меньшей степени, чем неверующие, мы не будем иметь возможности действовать в духе нетерпимости, ибо тогда пришлось бы нам эту нетерпимость обратить на самих себя. Скорбя о неверии, мы отвергнем нетерпимость. От скорби рождается терпение, от терпения – опытность, от опытности – надежда, а надежда не постыжает (Рим.5:3–5), потому что терпимость пребывающих в истине естественно может привлекать к ним сердца и обращать умы к истине. Дух терпимости о. Боголюбова, думается, порожден апостольским духом.

Дух терпимости бесспорно способствует пониманию фактов и теорий. Это сказывается на книге о. Боголюбова, особенно на понимании автором теории, ибо философов религии, насколько я могу судить, автор понимает лучше, чем

религии. И здесь, мне кажется, больное место книги, которое может стать еще более больным в последующих частях. Философия религии автору ближе, чем религия. Он начал с нее, а не с изучения религиозных фактов. В этом отношении он шел тем путем, каким ученые шли уже столетия. Философия религии существует давно, история религий только что появилась. Философы обходились и, в сущности, обходятся без нее. Для своих выводов они не изучают факты, а подбирают их. Средневековые алхимики, искавшие золота, находили золото в своих тиглях лишь в тех случаях, когда клали его туда до опыта. Так и философы религии получают ценное в своих выводах по обозрению религий лишь тогда, когда это ценное принималось ими до обозрения.

Как новая наука, история религий не столько решает вопросы, сколько задает их. И думается, что если бы о. Боголюбов более занялся изучением религий, он был бы гораздо менее категоричным. Постараюсь показать это.

Сначала изложу содержание его книги.

Автор начинает с утверждения, что теперь происходит оживление религиозного сознания. «Но, пишет он, если ошибочно утверждать, что в наши дни религия естественно умирает, с другой стороны не менее было бы ошибочно и утверждать, что наблюдаемое в настоящее время оживление религиозного сознания означает возвращение современной мысли к христианству. Нет, разрыв между христианством и современным религиозным движением не только не ослабевает, а напротив все более и более увеличивается. Современная религиозно-философская мысль выступает вполне самостоятельно и ищет своего собственного пути. Ее затаенным стремлением является не обращение к той или другой христианской церкви, а создание новой религии. Религии, которая, не переставая быть религией, не теряя специфических религиозных черт, в тоже время могла бы вполне согласоваться с тем миропониманием, которое вытекает из всего строя современной культуры. Нового откровения, нового религиозного гения, – вот что собственно жаждет и к чему порывается

современная религиозно-философская мысль. Она не только отвергает те или другие частные пункты христианского учения, она не прини-

–617–

мает основного положения христианства, а именно, что полная, безусловная истина связана с определенным историческим фактом, – явлением Христа (стр. 9). «Религия, повторяет он нисколько далее, теперь все более и более овладевает вниманием человека; религиозные проблемы уже не игнорируются, не отстраняются свысока, как проблемы, порожденный младенческим умом человечества, а обсуждаются все с большим и большим внутренним жаром. Религия уже не представляется каким-то пережитком, лишь тормозящим развитие свободного человечества; напротив, все глубже и глубже постигается внутренняя мощь религиозного гения и ценность религиозного одушевления. Но с другой стороны также несомненно, что современное религиозное движение глубоко расходится с христианством. «Теперь много таких, справедливо говорить Эйкен, которые желают быть религиозными, но вовсе не церковниками, которые тем далее отходят от церкви, чем сильнее влекутся к религии»²⁴²⁴. Современная религиозная мысль хочет быть самостоятельной и порывается проявить самобытное религиозное творчество. Ее стремлением служит создание новой религии» (стр. 13–14).

«Чем же должна ответить, спрашивает автор, на это движение наука православного христианского богословия?»

«Обыкновенно принято отвечать на подобное явление апологетикой, или апологетическим богословием, наукой, стремящейся путем критического разбора всех высказываемых против христианского учения возражений доказать его внутреннюю правду, его разумность. Но, несмотря на все свое почтение к этой науке, мы должны сказать, что в настоящее время она не может иметь большого значения. Ее главный недостаток заключается в том, что она по необходимости сосредоточивается на отдельных положениях. Излагая по системе догматического богословия истины христианской веры, она опровергает направляемый против них возражения.

Вследствие этого она не охватывает, в целом противохристианского мышления, не дает вместе с тем постигнуть и внутренней логики христианского мышления. Как внешне она относится к нападающему на

–618–

христианство мировоззрению, так как берет из него отдельные положения, размещая их по разным отделам, точно так же внешне относится и к христианскому учению, так как не раскрывает собственно внутренней правды его положения, а лишь защищает их со вне. Между тем в настоящее время как раз именно и необходимо охватить в целом и дать себе отчет как в том, что собственно представляет собой современное религиозно-философское мышление, ищущее своих путей, независимо от христианства, так и в том, что представляет собой христианское миропонимание» (стр. 15).

«Курс философской религии» (стр. 18) автора по его мысли и должен отвечать этой задаче.

Философию религии он определяет так:

«Можно наследовать религию в ее частных исторических проявлениях, – это будет составлять задачу положительной науки о религии, – истории религии; можно с другой стороны, поставив предметом исследования религию вообще, или религию в целом, стремиться уяснить принцип развития религии в истории, ее изначальное происхождение, ее сущность и значение в человеческой жизни. Это составит предметы философии религии» (стр. 29).

По мнению о. Боголюбова в философии религии в настоящее время господствуют два направления: атеистическое и эволюционно-пантеистическое. Первое отрицает реальность исследуемого ею объекта и тем, так сказать, само приходит к самоотрицанию. Второе направление отрицает правильность и полноту отражения религиозной истины в исторических религиях и вместе с тем естественно стремится дать правильное определение религиозного объекта. Научная задача подменяется непосильной задачей религиозного творчества. Поэтому и атеистическое и

эволюционно-пантеистическое направления о. Боголюбов находит ненаучными.

Признав существование двух направлений в философии религии, о. Боголюбов признает существование в ней четырех методов опытного исследования: 1) метод психологический – изучение религиозных переживаний человека; 2) филологический – изучение выражения переживаний в слове; 3) сравнительно-антропологический – изучение рели-

–619–

гиозной практики, как внешнего выражения существа религии; 4) социологический – изучение религии как общественного явления.

«Но, говорит автор, ни психология, ни сравнительное языкознание, ни антропология, ни социология не в состоянии осветить вполне природы религиозного сознания. Все эти науки, конечно, должны быть признаны вспомогательными науками в отношении к философии религии. Но философия религии, не изменяя существенно своей задачи, не может остановиться лишь на них. Все эти науки: и психология, и филология, и антропология, и социология, поскольку руководятся опытным методом, могут лишь отметить те или другие религиозные факты и установить между ними причинную связь. Между тем философия религии стремится постигнуть смысл религии и определить ее значение в человеческой жизни. Поэтому, когда в философии религии думают применить в той или иной форме опытный метод, он неизбежно изменяет свой характер и воспринимает черты умозрительного метода: отдельный частный факт насильственно в этом случае расширяется до степени общего положения. Так, напр., Джемс устанавливает факты вторжения сублиминального сознания в обычное сознание человека. Подобные факты, разумеется, в религиозной области возможны; возможны здесь и слуховые, и зрительные галлюцинации. Но Джемс не останавливается на этом, а искусственно расширяет эти сами по себе частные факты, утверждая, что религия вообще представляет собой результат вторжения сублиминального сознания человека в его обычное сознание. Точно также М. Мюллер отмечает, что в религии язык

имеет несомненное значение, что здесь неопределенное выражение, образ, метафора могут в дальнейшем получить совершенно иной смысл, но он не останавливается на этом факте, а обобщает его, утверждая, что религия и вообще представляет собой не что иное, как своеобразную болезнь языка. Р. Смит правильно отмечает, что в религии человек иногда чисто бессознательно совершает известные действия, или чисто автоматически следует строго установленному традиционному обычаю; но он не останавливается на этом факте, а расширяет его, он утверждает, что религия и

–620–

вообще представляет собой не что иное, как ряд строго установленных учреждений или обычаев. Если исключить из этих мнений логически незаконно допускаемое ими расширение фактов, останутся простые факты, способные служить материалом для философии религии, но никак не объяснительным принципом.

Отсюда ясно видно, что опытный метод, будучи применяем в философии религии, по необходимости воспринимает черты умозрительного метода. В философии религии, как науке философской, нельзя обойтись без объяснительного принципа, или некоторого общего положения. Поэтому, когда здесь хотят применить опытный метод, все дело завершается лишь тем, что какое-либо частное явление возводят на степень общего положения. Но если так, то необходимо опытный метод в философии религии оставить и руководиться методом умозрительным. Необходимо, приступая к философскому исследованию религии, ясно сознать, что при таком исследовании мы не будем в состоянии обойтись без общего положения. При этом условии мы скорее оградим себя от ошибок, чем если станем руководиться исключительно опытным методом» (стр. 60–61).

Вспомогательными науками для философии религии автор считает историю религий, психологию, антропологию, социологию и филологию. Свою науку он делит на две части: историческую, рассматривающую религию в процессе, и онтологическую, рассматривающую религию в ее существе.

Наш автор подвергает критике предложенные доселе классификации религий и пытается дать свою. Он исходит из положения Тиле, что «религию главным образом характеризует ее воззрение на отношение между Богом и человеком, а также между Богом и миром»²⁴²⁵. «Это действительно тот пункт, с которого яснее всего обрисовывается религия, а потому только с этой точки зрения и можно дать вполне состоятельную в научном отношении классификацию религий.

Связь человека с божеством выступает в религиях с различным характером. В одних религиях это – связь чисто природная, естественная, до-сознательная и не-

–621–

обходимая; в других, напротив, она выступает, как связь разумно-сознательная, свободная. В первого рода религиях, человек не вступает в союз с божеством по тем или другим мотивам; он находит себя связанным с ним необходимо уже в силу самого своего происхождения или своей принадлежности к известному племени или народу. Бог представляется ему или его предком или его царем, – словом, таким существом, или такой силой, с которой он, человек, связан чисто естественно, помимо своего собственного сознания. С таким же характером чисто природной связи выступает в этого рода религиях и связь божества с человеком: и божество представляется связанным с человеком необходимо, и оно не мыслится вне круга своих почитателей.

В другого рода религиях, напротив, человек свободно вступает в союз с Богом, ясно сознавая при этом те или иные мотивы такого своего образа действия. Свободным союзом с человеком представляется также здесь религия и со стороны Бога. Бог не мыслится уже естественно, или необходимо связанным с человеком; чисто природная связь здесь устраняется и заменяется связью свободно-нравственной. Как в тех, так и в других религиях Богу приписывается титул «отца людей», но в совершенно различном смысле. В первого рода религиях божественное отчество понимается в чисто-физическом смысле этого слова; в религиях же второго рода в него вкладывается духовный, нравственный смысл. «В

христианстве и уже в духовной религии евреев, говорит, напр., Р. Смит идея божественного отчества совершенно отрешена от физической основы естественного отчества. Человек был создан по образу Божию, но не был рожден Богом; Богосыновство – не дело природы, а дело благодати. В Ветхом Завете Израиль называется сыном Иеговы, и Иегова – его отцом, создавшим его (Ос.11:1; Втор.32:6), но это творение – не физический акт, а относится к ряду благодатных деяний, благодаря которым Израиль превратился в народ... В языческих же религиях отчество богов является физическим отчеством. Среди греков, напр., представление о том, что боги создали людей из глины, как горшечник делает образы, относительно новое. По

–622–

древнему же воззрению, расы людей имеют богов своими предками или являются детьми земли, общей матери богов и людей, так что люди реально являются одного племени или одного рода с богами».²⁴²⁶

Первого рода религии можно назвать религиями натуралистическими, второго – религиями супранатуралистическими. Но называя подобным образом эти две основных группы религий, мы исключительно имеем при этом в виду только характер самой связи человека с божеством как в тех, так и в других религиях. Натуралистические религии – это все те религии, в которых связь человека с божеством понимается натуралистически, как связь чисто природная; супранатуралистические же – те, в которых природная связь заменяется иной, неприродной, духовной, или этической. Второго рода религии можно было бы назвать религиями спиритуалистическими или этическими. Но мы предпочитаем сохранить за ними термин «супранатуралистический», так как он, по нашему мнению, яснее характеризует этого рода религии. В них наблюдается преодоление чувственного взгляда на связь человека с божеством, возвышение над ним, между тем термины: «спиритуалистический» или «этический» эту черту отмечают неотчетливо» (стр. 137–139).

В семи отношениях автор устанавливает различие между натуралистическими и супранатуралистическими религиями. 1) В мистицизме натуралистическом личность подавляется Божеством, в мистицизме супранатуралистическом при общении с Божеством ясность человеческого сознания только усиливается. Мистицизм натуралистический, так сказать, мистицизм пьяный, мистицизм супранатуралистический – трезвый. 2) Культ в религиях натуралистических имеет характер внешний (строго традиционный) и потому магический. В религиях супранатуралистических культ имеет значение только как средство для выражения человеком своих религиозно-нравственных чувствований. 3) Религиозные переживания в натуралистических религиях по мысли автора всегда индивидуалистичны и антисоциальны. Над ступенью национальной религии натурали-

–623–

стическая религия подняться не может. В религиях супранатуралистических индивидуальная религиозность является стимулом для общественной религиозной деятельности. Национальные грани здесь стираются. 4) Религиозное мышление в натуралистических религиях – мифологическое, в супранатуралистических – историческое. Натуралистические религии внеисторичны, они имеют лишь мифологию. Супранатуралистические религии представляя связь человека с Богом свободною, историю этой связи изображают в пространстве и времени. 5) В натуралистических религиях имеется вера в Божество, как неопределенную, безличную силу, в супранатуралистических утверждается вера в живого, личного Бога. 6) Так как связь Бога и мира в натуралистических религиях мыслится связью необходимости, то и мир мыслится там, как необходимое порождение Божества. В религиях супранатуралистических мир является свободным творением Божиим, которое должно, но может и не быть в связи с Богом. 7) Натуралистическое благочестие влечется к ценностям имманентным (по сю сторону), т.е. к этому миру, супранатуралистическое благочестие трансцендентно.

Супранатуралистические религии – ветхозаветная и христианство, отклонения от супранатуралистической – иудейство и ислам, все остальные религии – натуралистические.

Покончив с классификацией, о. Боголюбов прежде, чем перейти к обзору религий в их исторических формах, решает еще два вопроса: 1) о первоначальной форме божественного откровения в натуралистической религии и 2) о происхождении мифологии.

«Необходимо предположить, что первоначальной формой божественного откровения в натуралистической религии было откровение внутреннее, что человеку впервые открылось божество не в природе, а в нем самом, в переживаемых им внутренних состояниях. С этой точки зрения основное верование натуралистической религии становится действительно понятным. Чувствуя проявление божества в себе, человек естественно пришел к мысли, что он необходимо связан с божеством, связан с ним самым своим существованием, что он – природно божий, или, говоря языком первобытного человека, что он – одной крови

–624–

и одной плоти с божеством, что бог – его родоначальник, его отец в чисто физиологическом смысле этих слов.

В каких же именно внутренних состояниях человек видел открывающееся ему божество? Так как религия не мыслима без веры в божественный мир как мир, возвышающийся над человеком, то понятно, что такими состояниями могли быть только те состояния, которые выступают с характером над-индивидуальных состояний, т. е. таких состояний, которые, проявляясь в индивидуальном сознании, в тоже время, так сказать, не умещаются в нем сполна, а возвышаются над ним и потому проявляются с характером не исключительно субъективных состояний, а вместе и объективных.

Взгляд на процесс религиозного творчества на высших ступенях развития религиозного сознания не оставляет никакого сомнения в том, что натуралистическому религиозному сознанию человека божество открывается именно в такого рода

состояниях. В каких, напр., состояниях видят представители новейшей философии божество? – Такими состояниями являются логическая мысль, поэтическое вдохновение, гениальная интуиция, нравственное сознание. Почему именно в подобных состояниях человек ищет божество, – понять не трудно. Все эти состояния в отличие от других выступают с окраской не чисто индивидуальных, или субъективных переживаний, а переживаний над-индивидуальных. Логическая мысль, напр., проявляется в индивидуальном сознании, но проявляется вовсе не как исключительно индивидуальное явление, а как норма, долженствующая регулировать мышление всякого вообще индивидуума. Понятие нравственного долга снова проявляется в индивидуальном сознании, но вместе и возвышается над ним, как норма, долженствующая регулировать поведение всякого вообще индивидуума. Словом, во всех подобных случаях человек как бы переступает пределы своего «я», или своего обычного сознания; переживая такие состояния, он чувствует, что хотя нечто и проявляется в нем, тем не менее, не является его исключительной собственностью, что это нечто скорее дается, сообщается или открывается ему, чем порождается им самим, его соб-

–625–

ственной природой. Вследствие такого характера означенных состояний человек и принимает их за ответ на коренящийся в душе его вопрос о божестве и единении с ним. Над-индивидуальность подобных переживаний позволяет человеку удерживать объективный характер за открывающимся ему божеством, полагать его не только в себе, но и вне себя; переживание же их в себе дает ему возможность чувствовать себя находящимся в необходимой связи с божеством, чувствовать свое единение с ним по самой своей природе (стр. 197–198).

То, что божество в натуралистических религиях, мыслилось, прежде всего, неопределенною силою, что далее образы богов были очень подвижны и неустойчивы, и что, наконец, религиозная мысль постоянно обращалась к переживаниям, все

это утверждает о. Боголюбова в правильности его взгляда на первичное натуралистическое откровение.

Оно было внутренним, но первобытный человек проектировал его вовне посредством мифов. «Переживая с одной стороны над-индивидуальные состояния, выводившие его из границ его обыденного сознания и дававшие ему возможность ощутить в себе какую-то неведомую силу, он не мог с другой стороны не чувствовать и своей рабской зависимости от мира, низводившей эту его силу на степень призрака. А потому и первобытный человек не мог не стремиться с целью преодоления этого противоречия к объективированию переживаемого им над-индивидуального состояния, так как только в этом случае он мог почувствовать себя живущим не во враждебной ему среде, а в среде родственной, – среде, в которой действует та же самая сила, которая моментами проявляется и в нем самом. Но, понятно, это объектирование не могло быть произведено им отвлеченным образом. Первобытный человек не мог поместить божество вообще в мировой жизни, как это делает философ-пантеист. Даже и теперь человек, если только он не хочет удовлетвориться одним понятием об имманентности божества отвлеченным миру, а стремится к более ясному и наглядному представлению, останавливается своим вниманием не на вообще мировой жизни, а избирает ряд отдельных предметов и явлений, в которых

–626–

наиболее ярко отражается, по его мнению, переживаемое им высшее благо, или божество. «Возьмем пример говорит Паульсен. Ты относишься к своему народу с чувством благоговения... Что же такое этот народ, которому ты посвящаешь себя самого, свою силу и свою жизнь?... Он в сердце твоей матери; он в языке, которому она тебя обучила, он в твоей песне, которая проникает к твоему сердцу, он в лице твоего ребенка, он в верности друга в любви женщины, он смотрит на тебя даже из лазури глаз чужого ребенка, играющего на краю дороги; он в каждом слове учения и мудрости, который сообщил тебе твой верный учитель, он в памяти о твоих

покойниках, он в образах тех великих людей, пример которых возвысил тебя, мысли которых обогатили тебя; он сам есть образ, который ты создал себе, идеальное существо, черты которого ты заимствовал из самого милого, самого лучшего и благородного, что тебе встречалось. И вот ты говоришь, оставляя в стороне все остальное, вот мой народ, то, что он собственно есть, в чем проявляется его истинная сущность... И вот точно также ты относишься и к действительности вообще. То, что в природе и истории наиболее глубоко трогает тебя и наиболее осчастлиливает, ты обнимаешь в один образ и говоришь: вот собственная сущность, глубочайший смысл и содержание действительности»²⁴²⁷. Но если и современный человек нуждается в целях оживления отвлеченного понятия о высшей

–627–

действительности в воспроизведении отдельных предметов и явлений, наиболее ярко, по его мнению, отражающих эту действительность, то тем более первобытный человек мог поместить открывшееся ему божество во внешнем мире, лишь избирая с этою целью тот или другой ряд предметов и явлений природы, наиболее ярко на его взгляд отражавших его. Другими словами, объективируя переживаемую им божественную силу, первобытный человек должен был стремиться поставить на месте неопределенного чувствования какой-то иной возвышающейся над ним силы ряд отдельных конкретных богов.

Таким образом, мифотворческий процесс представляет собою процесс объективирования божества, открывшегося человеку, прежде всего в его внутренних состояниях. Отсюда становится вполне понятным религиозное значение мифа. Божество, переживаемое человеком внутри себя, еще не является в собственном смысле божеством; оно становится им лишь с того момента, когда оно выносится человеком во внешний мир, так как только в этот момент человек преодолевает основное противоречие своего самосознания и приходит к убеждению, что сила, движущая его самого, является не чем-нибудь иллюзорным, а силой могущественной, проявляющейся и в окружающей его внешней среде, является,

другими словами, богом. Поэтому миф – не художественное творчество и не наука, хотя он и может дать начала, и художественному творчеству и науке; миф – это натуралистическая религия на первых ступенях своего развития» (стр. 225–227). Неопределенное мифом переводится в определенное, этим объясняется недвижимость и изменчивость мифа. Этим объясняется для автора отсутствие у первобытных людей сознания различия между миром неодушевленным и одушевленным.

Первичное внутреннее откровение человека посредством мифа, утилизирует его в магии. «Магия, пишет о. Боголюбов, представляет собой в действительности не зачаточную науку, а начальную ступень в развитии натуралистического религиозного сознания. Человек сделал первый шаг в объектировании открывшейся ему божествен-

–628–

ной силы, он пришел к той мысли, что в окружающем его мире действует та же самая таинственная сила, которая проявляется и в нем, но сила эта еще не получила в его сознании характера самостоятельного существования, не предстала еще пред ним в образе или образах самостоятельных существ, а потому чувствуя ее в себе, он пришел к убеждению, что он может воздействовать на течение событий в окружающем его мире в желательном для себя направлении. А так как человек не всегда чувствовал эту силу в себе, а лишь в моменты переживания им экстатических состояний, то он естественно должен был прийти к мысли, что он может ощутить в себе в тот или другой момент эту нужную ему силу, лишь отрешаясь от своей обычной личности и уподобляясь тому стихийному явлению, наступление которого было для него желательно. Отсюда и объясняется вера дикаря или первобытного человека в т. наз. симпатическую магию, являющуюся, как утверждает Фрэзер и Джевонс, зародышем всякой магии²⁴²⁸. Махая покрывалом, брызгая изо рта водой, разводя костер, – словом, воспроизводя подражательно то или иное явление природы, первобытный человек преодолевал свою обычную личность, перевоплощался, впитывал в себя

стихийную силу и таким путем приходил к убеждению, что, проделывая подобные действия, он может действительно произвести дождь или порыв бури. Не неполнота теории причинности или ее преувеличение привели дикаря к вере в магические способы воздействия на природу, а убеждение, что в природе проявляется та же самая таинственная сила, что и в нем, и что поэтому, если в данный момент он и не переживает ее в себе, он может все же этого достигнуть и таким путем может приобрести власть над окружающей средой, что для этого ему необходимо лишь отрешиться от своей обыкновенной личности и уподобиться тому явлению, наступление которого является для него желательным. Махание покрывалом, окропление знойной почвы водой, зажигание костров, – все эти действия, несомненно

–629–

проделывались человеком далеко не с тем спокойным, ровным сознанием, с каким выполняются обыкновенно человеком действия на основе применения к данным опыта правил индуктивного исследования. Воспроизводя подражательно явление дождя, охоту или войну, человек приходил в исступление, он чувствовал, что он соприкасается с какой-то неведомой силой, сливается с ней, и это именно и пробуждало в нем уверенность в успехе задуманного им предприятия. «У австралийцев, говорит Рейнак, существует множество мимических танцев, называемых танцами животных, из которых самый известный танец кенгуру: танцоры с исключительным искусством подражают движениям этого животного... Цель такого танца – сообщить танцорам магическую силу над тем животным, движениям которого они подражают». Следовательно, чтобы победить кенгуру, человек должен наперед перевоплотиться, вобрать силу, проявляющуюся в этом животном, в себя. По мнению Лемана, все это основывается только на том, что «для первобытного человека отчетливо мыслимое понятие было уже действительностью». Но если бы это было так, зачем нужно было бы первобытному человеку наперед это понятие воплощать в действие при том таком действии, которое не могло не приводить его

экстатическое воодушевление? Ясно, что здесь дело не в просто мыслимом понятии, а в расширении своего сознания, в приведении себя тем или другим способом в иное, особое по сравнению с обычным, состояние. «Эти прыжки (sauts), говорить справедливо Дюркгейм, эти крики, эти всякого рода движения, на внешний взгляд странные и неуклюжие (grotesques), имеют в действительности человеческое и глубокое значение. Австралиец стремится уподобиться своему тотему, как верующий более развитых религий стремится уподобиться своему Богу... Это – первая форма ὁμοίωσις τῷ θεῷ (стр. 255–257).

Анимизм автор трактует, как религиозную философию первобытного человека. В себе человек открыл душу управляющую телом, существование аналогичных душ и духов он предположил и вовне. Фетишизм возник совместно с анимизмом. Фетиш, это – предмет, в ко-

–630–

тором имеет пребывание особенный дух. За духом можно ухаживать. Отсюда – фетишистический культ. Но особенно в животных человек должен был усмотреть присутствие божественной или демонической силы. Животные «не могли не останавливать на себе его внимания своей таинственностью, своей, так сказать, сверхчеловечностью. Он не мог не поражаться их силой и ловкостью, их могучим, никогда не обманывающим их, инстинктом. Животные, таким образом, не могли не представляться ему высшими по сравнению с ним существами. В тоже время он видел, что эта таинственная, сверхчеловеческая сила в них проявляется не моментами лишь, а постоянно живет, является присущей им по самой природе. Это не были уже фетиши, простые предметы, с которыми демоническая сила была соединена лишь внешне; это были демоны по самому своему существу. Поэтому не удивительно, что в них теперь человек и усматриваете живое и яркое воплощение той божественной силы, которая живет и его самого, другими словами, животные теперь и являются в его глазах его настоящими демонами-покровителями. Как же теперь человек мог растолковать свою религиозную связь с ними?

Животные-демоны уже не были фетишами, демоническая сила была связана с ними не внешне, а внутренне. Это были сами по себе демонические существа. Тем не менее, они должны были все же находиться в неразрывной связи с человеком. Ведь, та сверхъестественная сила, которая обитала в них, переживалась и им. Животные-демоны, следовательно, были ему не чужды, а родственны. Отсюда он естественно и пришел к воззрению на них, как на предков, как на родоначальников своего племени» (стр. 268).

Так, значит, возникли заолатрия и тотемизм.

Над магизмом и фетишизмом поднимается политеизм. О. Боголюбов полагает, что факторами, создавшими политеизм, были возникновение земледелия и переход человечества к оседлой жизни.

«Начиная с этого момента уже в собственном смысле культурную жизнь, начиная воздействовать на природу и видоизменять ее сообразно своим целям, человек есте-

–631–

ственно должен был отмечать в переживаемых над-индивидуальных состояниях не столько подавление своего сознания, сколько его расширение и просветление. Творчество, вдохновение, – вот что должно было уже выступить теперь в сознании человека, как истинно божественная сила. Божество – не то, что повергает его в конвульсии или эпилепсии, а также и не то, что только стихийно единить его со всеми членами его племени; божество – то, что вдохновляет его, что дает ему такую силу, которая помогает ему преодолевать естественную дикость природы и налагать на нее свой человеческий отпечаток. Поэтому божество-животное или божество териантропическое (божество-получеловек и полуживотное) теперь должно было представиться человеку чем то чудовищным. Какие же предметы среди окружающей его природы должны были теперь показаться ему наиболее ярко воплощающими в себе переживаемую им божественную силу? Солнце, оживлявшее своими лучами природу, пробуждавшее все живущее ото сна и возбуждавшее его к деятельности; дождь, оплодотворяющий землю; земля, таящая в себе

зародыши жизни и т. п. Всем этим явлениям фантазия человека легко могла придать вид человекоподобных существ, не разрушая однако чрез это своего представления о божественном мире, как мире, возвышающемся над миром человеческим. Смерти этих явлений человек не видел; они были в его глазах вечно юными; с другой стороны каждое из этих явлений имело свою определенную функцию, вследствие чего могло принять образ более или менее определенной индивидуальности. Но чем более человек индивидуализировал божественную силу, тем более она должна была раздробляться на все новые и новые образы, так как каждый индивидуальный образ естественно не покрывал собою того, что человек переживал в себе; всегда от переживаемой им божественной силы оставался некоторый неопределенный остаток, который и должен был побуждать его создавать все новых и новых богов. Вместе с тем новая религиозная точка зрения должна была ассимилировать себе и прежние образы богов. Разного рода духи и демоны, а также демоны-животные должны были в свою очередь принимать вид человекоподобных существ и

—632—

тем все более и более увеличивать пантеон» (стр. 276–277).

Возникновение политеизма влекло за собою ослабление мистического настроения и даже вообще религиозного чувства. Между антропоморфными богами и людьми устанавливались отношения определяемые расчетом. Только семитические религии, в состав которых о. Боголюбов не включает религию евреев, избегли подчинения этому общему закону. Объясняется это, по автору, слабостью сознательного элемента в семитических религиях. Семитические боги остались богами природы.

«В семитических культах, не смотря на все их разнообразие в частности, в общем можно легко различить три основных или типичных культа: 1) культ национального бога являющегося ваалом, т. е. как владыкой или собственником известной страны, так и царем, руководителем и защитником определенного народа, 2) культ богини, «великой матери»,

представляющей собой «рождающую силу природы» и 3) культ умирающего и воскресающего бога, представляющего устойчивость жизненной силы и природы, или ее самосохранения. Все эти культы находятся в каждой семитической религии. Так, напр., в вавилонской религии мы видим культ национального бога Мардука, культ богини Иштар и культ умирающего и воскресающего бога – Таммуза; в сирийской религии – культ национального бога Хадада, богини Агаргатис и умирающего и воскресающего бога Аттиса; у финикийян – культ местных ваалов, Астарты или, как в Кареагене, Таниты, и культ Эсмуна или Адониса. Основа этих типичных семитических божеств была одна и та же, а именно натуралистическая; национальные боги были богами неба и света, богиня – богиней матери земли; умирающий и воскресающий бог – богом растительности, ежегодно замирающей и затем вновь распускающейся (стр. 294–295).

Семитические молитвы, покаянные псалмы, в конце концов, оказываются просто заклинаниями. Но если религия у семитов не осозналась, зато она у них сохранилась.

Политеизм у других народов сообщил религии эгоистический или своекорыстный характер. С таким характером религия не могла существовать. Должно было прои-

–633–

зойти разложение политеизма. На почве этого разложения возникли дуализм и пантеизм.

История знает только одну дуалистическую религию – религию Заратустры. По общему мнению, она имеет свой корень в верованиях, из которых вышли индийские религии, но религия Заратустры не только отличается от них, о ней можно сказать, что она находится в оппозиции с ними. О. Боголюбов цитирует суждение об этом Тиле. «Различие, говорит Тиле, – слишком слабое слово. Эти две религии прямо противоположны одна другой: для благочестивого заратустрианца существа, которым молился брамин, – злые духи, обряды ведийского жертвоприношения сомы – противная оргия, сожигания трупов – нечестивое осквернение священного огня; пустынножительство с погружением в созерцание – отрицание великого закона

деятельности, которым освящается земля и ослабляется сила демонов» (стр. 316). Но хотя религия Заратустры противоположна ведийским верованиям, она возникла из них без посторонних влияний. Наш автор решительно отрицает гипотезу семитического влияния. Заратустра произвел реформу религии. Обращает на себя внимание факт обратного употребления религиозных терминов у иранцев и у индусов. Термин «агура» у иранцев обозначает богов, термин «дэва» – демонов; наоборот, у индусов «азура» (=агура) обозначает демонов, дева (=дэва) обозначает богов. По мнению о. Боголюбова агура или азура – боги этического порядка, хотя в то же время это и боги первичной мистической веры; дэвы или девы – боги утилитарного порядка, требующие жертв и расплачивающиеся за них. Дуализм, стремившийся обособить свет от тьмы, перенес на агура – все светлое и поставил во главе единого верховного Агура-мазду, дэва он представил концентрацией мрака и зла. У индуса, наоборот, азура во главе их Варуна, требовавший соблюдения «риты» – обряда, закона, явились стесняющим началом, а девы и во главе их победоносный Индра богами, союз с которыми очень удобен. Отсюда здесь девы выдвинулись на передний план, а азуры отступили назад.

Агура-мазде сообщаются высокие этические черты, но за всем тем маздеизм, по о. Боголюбову, остается религией

–634–

натуралистической. В конце концов Агура-мазда все-таки ограничен и для борьбы с злым принципом – Ангра майни нуждается в человеческой помощи.

Дуализм является практическим монотеизмом. Пантеизм практическим политеизмом. Только раз в истории, по о. Боголюбову, пантеизм вступил в борьбу с политеизмом – при Аменхотепе IV в. в Египте. Аменхотеп создал культ единого бога Атона, но его дело погибло вместе с ним. Других же примеров, пишет наш автор, борьбы пантеизма с политеизмом история религии не знает. Пантеизм даже на высших ступенях своего развития, напр., в браманизме, стоицизме, неоплатонизме, не восстает против политеизма.

Объясняется это тем, что пантеистическая концепция божества, как единой силы, проявляющейся в мировой жизни, слишком отвлечена, чтобы быть доступной широким массам. Она может быть усвоена только немногими спекулятивными умами. А потому религиозный деятель, реформирующий политеизм в пантеистическом направлении, волей-неволей, должен осторожно относиться к последнему, чтобы не разойтись окончательно с народной массой. С другой стороны, этот его компромисс с политеизмом является для него тем естественнее, чем решительнее он подсказывается ему самой пантеистической концепцией. Эта концепция несколько не страдает от того, что человек пред своим умственным взором воспроизводит ряд образов тех или других богов; напротив она даже требует такого воспроизведения, как требует всякое отвлеченное положение для своего оживления пояснительных примеров. Только воспроизводя в своем сознании образы отдельных богов, человек и может определеннее почувствовать единую божественную силу, проявляющуюся в них. Поэтому пантеист и не уничтожает решительно политеистической веры; он стремится реформировать ее не путем насильственного ее искоренения, или путем религиозной революции, а путем органического перевоспитания ее. Он постепенно шаг за шагом прививает этой вере мысль, что отдельные боги, которых она чтит, являются в действительности не самостоятельными существами, а лишь формами проявления одной и той же по существу бо-

—635—

жественной силы. Но, прививая политеизму эту мысль, пантеизм в не меньшей степени, чем и дуализм, очищает и облагораживает эту форму религии. Сливая всех богов в одну божественную силу, он тем самым заставляет человека, в целях своего общения с божеством, развивать в себе более духовную сторону своей природы, чем грубо чувственную. Божество, как единая сила, проявляющаяся вообще в мировой жизни, является уже недоступной чувственному созерцанию; она может открыться лишь разумному созерцанию человека. Вследствие этого в пантеистической религии естественно отпадает та грубо

утилитарная концепция, которой запечатлено отношение человека к богам в политеизме. Пантеизм развивает в человеке более глубокие религиозные чувствования: чувство величия божества, благоговение пред ним, покорность и преданность его непреложному закону. Здесь, как и в дуализме, культ уже не является всем; приобретает, напротив, большее значение субъективная сторона религии, – воспитание человеком соответственных чувствований и настроена. Но как дуалист не переступает совершенно границ натурализма, так как доходит до сознания духовной ценности своей связи с божеством, лишь ограничивая его могущество путем противопоставления ему враждебного духа, точно так же и пантеист не в состоянии совершенно отрешиться от натуралистической основы, так как возвышается до разумно-духовного служения божеству только потому, что разрушает индивидуальность богов и признает божество безличной силой. Как безличная сила, божество не может мыслиться существующим само по себе; оно естественно нуждается в мире, как среде своего проявления и осуществления. Поэтому оно представляется здесь необходимо связанным с миром, как сущность или основа последнего, а вместе с этим необходимо связанным и с человеком. Последний находит его не вне себя и не над собою, словом, не в трансцендентной области, а в себе, в своей природе, только в более внутренней, интимной ее части. Человек и здесь чувствует себя находящимся по-прежнему в природной связи с божеством; только эта природная связь здесь улавливается им лишь в те моменты, когда он преодолевает содержание своего сознания

–636–

сознания, обращенного к внешнему миру, отрешается от него, отрешается от всего частного и индивидуального и погружается в самого себя.

Отсюда между пантеизмом и дуализмом наблюдается еще следующая немаловажная особенность. Дуализм, как мы видели, не только не ослабляет сознательного элемента, внесенного в религию политеизмом, а напротив развивает его. Пантеизм же ослабляет этот сознательный элемент. В этом

отношении он до некоторой степени поворачивает к ранним низшим формам религии, где божество открывалось человеку еще в чисто бессознательной области. В тех же случаях, когда пантеизм освобождается от этой примеси бессознательности, там в нем совершенно пропадает элемент трансцендентности, вследствие чего он перестает быть религией и превращается в простую философскую систему. Поэтому, если дуалистическая религия является по преимуществу религией воли, если здесь с религиозным характером выступает самая культурная деятельность человека среди окружающей его природы, то пантеистическая религия, напротив, выступает более с пассивным характером; это по преимуществу религия сердца, чувства и мистики. Пантеизм с рационалистическим оттенком – уже не религия, а философия, при чем философия, склонная к атеизму. Если отношение человека к божеству в дуализме можно сравнить с отношением семита к своему национальному богу, то отношение человека к божеству в пантеизме можно сравнить с отношением семита к богине и умирающему и воскресающему богу. Как здесь, так и там человек объединяется с божеством более в бессознательной своей области, чем в сознательной; поэтому и здесь, как и там служение божеству проявляется скорее в экзальтированной чувствительности, чем в напряженной волевой деятельности» (стр. 336–339).

Пантеистические религии г. Боголюбов подразделяет на 1) натуралистическую и 2) спиритуалистическую. В первых божество выступает, как природная или стихийная сила, как неизменный порядок мировой жизни; во вторых божество выступает с чертами духовного существования – самоопределением, самоотречением, разумом. Натуралистическими религиями он называет китайскую и египетскую.

–637–

Сущность китайской религии состоит в вере в Тао (дорога) – ход мировой жизни. Лао-цзы мистически и этически возвысил понятие тао, но после него таоизм выродился в сплошное суеверие и грубую магию. Поэтому пророком китайской религии остается Кон-цзы, уклонившийся от обсуждения метафизических

вопросов и ограничивавший нравственные требования требованиям справедливости. Египетский пантеизм образовался, по автору, из слияния местных культов, причем сначала возвысился Ра, а потом Амон (амен = что невидимо).

«Религиозная мысль в Египте стремилась к самому по себе безобразному божеству. А так как понятие о таком божестве легче всего было сочетать с богом Амоном, имя которого означало «невидимое», то естественно, что этот бог и становится верховным богом всего Египта, богом, «имена которого многообразны», и «формы многочисленны». Но пантеистическое представление о божестве не запрещает человеку держать в своем уме те или иные конкретные образы, способные оживлять абстрактное понятие о божестве. Поэтому Амон становится верховным богом Египта в соединении с Ра, как двойное божество Амон-Ра. Такая концепция была тем именно целесообразна, что одновременно могла удовлетворять как более абстрактное мышление жреческого класса, так и мышление народа, склонное более к конкретным божественным образам» (стр. 352).

Отвлеченность образа Амона должна была создать потребность в ином более понятном народу культе. Таковым и был в Египте культ Озириса и Изида-культ производительных сил природы.

Спиритуалистическими, пантеистическими религиями автор называет религии Индии и древней Греции. Некоторые ученые, напр., А. И. Введенский, движение религиозной мысли в Индии считают регрессивным: от более возвышенного образа Варуны индусы обратились к Индре. Этот регрессивный процесс рассматривают, как постепенное забвение божественного откровения. О. Боголюбов об этом рассуждает так.

«Основная мысль этой теории, а именно, что религия не возникла из безрелигиозного состояния человечества, что «всякое конкретное проявление религиозной жизни отсылает

—638—

нас, как к своему необходимому предположению, к религии уже существовавшей», что, словом, начало религии — трансцендентно всякой исторической эпохе, — эта мысль,

несомненно, справедлива. Начала религиозной эволюции, ее исходного пункта история действительно не знает. Но, несомненно и то, что история также ничего не знает и о первоначальном Божественном откровении. Как странно пытаться найти в истории какие-либо памятники, свидетельствующие о зарождении в безрелигиозном человечестве религии, точно также странно пытаться найти в истории ведийской или какой либо другой натуралистической религии и воспоминание о первоначальном Божественном откровении. Думать, что среди отпавшего от Бога человечества могла некоторое время сама собой сохраняться более или менее чистая мысль о Боге, – значит слишком внешне понимать религию. Религиозная мысль о Боге – не теоретическое положение; эта сама внутренняя жизнь человека; а потому как скоро изменился у человечества взгляд на свою связь с Богом, другими словами, как только человечество вышло из своего первоначального союза с Богом, тотчас должно было радикально измениться и все его религиозное мышление, тотчас человек должен был начать искать Бога не в надмирной области, а в себе, в своих собственных переживаниях. Память об истинном Боге никакого положительного влияния на характер этих его поисков не могла произвести; напротив, она могла только заставить его с большей силой отыскивать божество в себе. Что это так и должно быть, некоторое подтверждение этому можно находить в истории самого христианства. Память об Иисусе Христе, конечно, была очень живой в эпоху гностицизма. Между тем какое влияние она оказывает на гностиков? Только то, что они усиленно стремятся историческую личность Иисуса Христа превратить в небесного эона, т. е. в чисто мистическое существо. Другими словами, что гностики знают о действительной исторической личности Иисуса Христа, видно только из того, что они всеми способами стремятся затенить этот факт, или низводя человека Иисуса на степень простого призрака, или утверждая, что неземной образ спасителя (эона) совершенно готовым прошел чрез тело Марии, как чрез ка-

—639—

нал. Поэтому и религиозное сознание отпадшего от Бога человечества должно было затенять память об истинном Боге, как надмирном, духовном и святом Существе, а не сохранять. Другими словами, в истории мы решительно не можем искать каких либо положительных указаний на факт первоначального сверхъестественного откровения» (стр. 369–370).

Несоответствие между судьбою подавляемою Варуною и добродетелью, которую он требовал, заставила индуса обратиться к Индре любившему радость. Но и Индра и все боги не могли удовлетворить томление индуса по божественному. Он нашел божественное в своей и мировой самости – в атмане, далее во вдохновенном гимне, в экстатическом молитвенном настроении. Отсюда сведение богопочитания к почитанию единого Брами-бога молитвы.

«Что же такое Брама, как верховное божество? Его можно характеризовать с двух сторон: абстрактно-отрицательной и конкретно-положительной. В первом отношении Брама есть лежащий в основе всей мировой жизни принцип, который все проникает, образует внутреннее ядро каждого существа, но ни в каком отношении не разделяет определенных признаков этих существ. С этой стороны ему могут быть приписаны или атрибуты, выражающие его имманентную сопричастность всем предметам мировой жизни, или исключительно отрицательные атрибуты, как, напр., нерожденность, бессмертие, неделимость и т. д. С конкретно-положительной стороны Брама есть сама молитва или, говоря точнее, сама жертва. «Брама, через себя самого сущий, говорит один памятник, – упражнялся в *tapas*. И подумал он: воистину, *tapas* – не все (= нет в *tapas* бесконечности); принесу же я в существах себя самого в жертву и существа принесу в жертву себе (в моей самости)! И принес он в жертву во всех существах себя самого и в себе самом все существа. Чрез это стяжал он преимущество, единовластительство и верховное господство над всеми существами.

Таким образом, мировая жизнь с положительной точки зрения представляет собою грандиозную жертву, или

самоотречение. Это именно и образует ее истинную сущность. Поскольку в ней проявляется жертва, или самоотречение,

–640–

постольку в ней и находит себе обнаружение действительное божество, а вместе имеет место и подлинная радость, истинная реальность или Брама; постольку же в ней проявляется стремление самоутвердиться в определенных частях формах, постольку она есть не истина, призрак, мираж, страдание. Поэтому нельзя сказать, что мировая жизнь, по учению браманизма, представляет собою сплошную иллюзию или полное отрицание божественности; она – истина, ядро божественности в ней остается, но лишь в той степени, в какой в ней обнаруживается стремление к преодолению себя и к слиянию с Брамой. А так как эта подлинная природа бытия не в одинаковой степени проявляется в разных предметах и существах, то в мировой жизни можно наблюдать различные ступени реальности, совершенства, или божественности» (стр. 384–385).

Признавая божественное внемировым, браманизм с другой стороны обожествлял мировой строй вплоть до утверждения каст. Браманизм оказывался натуралистической, национальной и законнической религией. Такова реализация божества. Мысль требовала отречения от такого божества. Это и сделал Гаутама-Будда.

«Сущность буддизма, пишет о. Боголюбов, а вместе и его огромное преимущество пред браманизмом, заключалась в том, что он внес в религию свет сознания. Брамин отказывался от этого мира, как безнадежного места страданий, но отказывался потому, что стремился таким путем соединиться с Брамой, как с истинно божественным бытием. Отказываясь от бытия, он тем самым хотел подавить свое сознание, чтобы почувствовать себя не собой, а иным высшим существом. Отсюда его религиозное чувство не обладало спокойствием, ровностью и ясностью. По существу в душе брамина было не менее страстности, чем и в душе того человека, который был привязан к жизни. Последний, стремясь наслаждаться жизнью, должен был не столько развивать свое сознание, сколько гасить его; но точно также и

брамин, думая почувствовать себя в полном единении с Брамой, должен был искать той же самой бессознательности. Отсюда если жизнь первого – жизнь недостойная человека, то и жизнь второго – жизнь также недостойная. С этим именно положением

–641–

Будда прежде всего и выступает в своей проповеди в Бенаресе. «Существуют две крайности, о монахи, говорил он, от которых каждый ведущий духовную жизнь должен оставаться вдали. Какие же это две крайности? Одна – жизнь наслаждений, преданная похотям и удовольствиям; это жизнь низменная, неблагородная, недуховная, недостойная, ничтожная. Другая жизнь самоистязания; это жизнь мрачная, недостойная, ничтожная. Совершенный далек, монахи, от обеих этих крайностей, он познал путь, лежащий по середине, путь, открывающий глаза, открывающий и ум, ведущий к покою, к познанию, к просвещению, к нирване». Будда, таким образом, окончательно порывает с пристрастием индусов к аскетизму; он преодолевает эту их чисто национальную черту – склонность к неясному, туманному, фантастическому, среди чего гаснет сознание человека, и проповедует новый путь, путь, который открывает человеку глаза, а не смежить их, который ведет к познанию, к просвещению, а не к тьме бессознательности» (стр. 393–394). Познание это, однако, сводится к тому, что бытие есть страдание и что бытие поддерживается желанием бытия. Отсюда – вывод, что для того, чтобы избавиться от страданий, нужно загасить в себе все желания. Для этого нужно идти путем праведности и пройти три ступени – справедливости, самоуглубления и мудрости. Прошедший путь правды достигает нирваны. Буддизм, оставаясь буддизмом, по мысли о. Боголюбова, не давал и не мог дать ответа на вопросы – есть нирвана бытие или небытие? Нирвана только вожденный конец буддиста. За всем тем сам о. Боголюбов этот конец мыслит совершенно отрицательным.

«Буддизм, несомненно, представляет собой грандиозную попытку религиозной мысли человечества освободиться от уз натурализма и создать иную религию, религию духа и истины,

тем не менее, и здесь в действительности не наблюдается преодоления натурализма. Буддизм остается в существе дела такой же натуралистической религией, как и браманизм. Он, правда, преодолевает религию, как природное определение человека, вводит в нее сознание, но за тем, чтобы, в конце концов, угасло всякое проявление бытия, в том числе и это самое сознание. Он

—642—

открывает глаза человека, но лишь за тем, чтобы их окончательно смежить» (стр. 405).

Другой спиритуалистической религией пантеизма является религия древней Греции. Народные массы в Греции были настроены религиозно. Они жили живым религиозным чувством. Но Гомер, которого автор рассматривает как религиозного реформатора, произвел эстетическую реформу религии, он превратил богов в художественные типы. Этим он разорвал внутреннюю связь человека с божеством. Боги стали внешними и чуждыми человеку. Неудовлетворенное религиозное чувство тогда создало культ героев и мертвых. Но так как и в этом культе напряженное религиозное чувство не могло найти себе полного проявления, греки обратились к мистериям. В оргиастическом культе фракийского Диониса религиозный грек нашел себе удовлетворение. Здесь он достигал экстаза, исступления, одержимости богом, переживал бога в себе, но это было погружением в природу, подчинением стихийным началам. Греческая мысль не мирилась с этим. И орфики на основах культа Диониса выработали религиозное миросозерцание аналогичное браманистическому, но чуждое его пессимизма. Греческая философия тоже перерабатывала греческую религию, но все эти работы мысли дали, в конце концов, отвлеченный безжизненный образ божества, который не мог удовлетворить ничьего религиозного чувства.

В это время эллинистическую культуру усвоил Рим. При Августе здесь была совершена религиозная реформа: государственный культ был превращен в культ гениев императоров. По идее это должно было дать людям живого Бога, но как этот бог не оправдывал надежд граждан, то и его

культ не мог удовлетворить их. Философия, перешедшая в Рим из Греции, лишь утверждала свою беспомощность и невозможность того, чтобы она стала на место религии. Потребность интимного общения с божеством заставило римлян обратиться к мистическим культам. Всемирная монархия знала всевозможных богов и всевозможные культы. Римлян особенно привлекли культ персидского Митры, фригийской великой матери и египетской Изиды. Таинственные обряды, очистительные жертвы, потрясающие воображение церемонии, возбуждение экстаза,

—643—

все это влекло римлян к мистериям востока. Люди искали здесь соединения с божеством, но культурных людей это привело к пантеизму, а некультурных к грубой магии, «Отсюда человек снова начинает искать божество не в области мысли и сознания, а в области темных бессознательных своих переживаний. С видимой стороны это было только падение, подавление эллинского духа духом восточных культов. Но это падение, несомненно, имело свою хорошую сторону. Здесь погружался в область бессознательного человек, знавший философию Платона и Аристотеля, человек, в котором поэтому не могло быть заглушено чувство ценности ясной, отчетливой мысли и сознания. Гений греческой народности, искавший во всем меры и гармонии, не мог всецело отдаться той бессознательной мистике, которую он находил в восточных культах, он продолжал творить и в это время. А потому то увлечение экстатическими восточными культами, которое наблюдается в греко-римском обществе времен упадка античного мира, должно было не столько удовлетворять человека, сколько порождать в нем жажду новой религии, религии, которая бы просвещала человека, а не подавляла бы только его сознания, Та быстрота, с которой распространилось в этом мире христианство, ясно говорит, что эпоха религиозного синкретизма не прошла в этом отношении для человечества даром» (стр. 454).

Так заканчивает свою книгу о. Боголюбов.

С. Глаголев

(Продолжение следует)

Иларион (Троицкий), архим. Из академической жизни: [Пострижение в монашество студента Московской Духовной Академии Руднева и речь новому иноку Петру]. // Богословский вестник 1915. Т.2. №7/8. С.644–648 (1-я пагин.)

–644–

В период летнего затишья академической жизни в стенах Академии остаются почти одни монахи, поддерживающие ради многих богомольцев академического храма богослужение. 30-го июня семья академических иноков получила нового брата: в этот день в Зосимовой пустыни пострижен был в монашество студент 4-го курса Николай Николаевич Руднев, уроженец московской епархии. Еще полтора года назад, 4-го января 1914 года, Руднев был облечен в рясофор и проходил нелегкое послушание чтеца и канонарха в академическом храме. Уже по переходе на последний курс Академии он решил «облечься во вся оружия Божия».

В день пострига академические монахи вместе с некоторыми ранее учившимися в Академии монахами отправились в отдаленную пустынь, которая в это время была пустынной и внутри, так как братия находилась на работе. Пострижение совершено было после вечерни, при немногих богомольцах, инспектором Академии архимандритом Илларионом. Новый инок назван Петром.

В день преп. Сергия 5-го июля монах Петр был посвящен в сан иеродьякона членом Святейшего Синода и Государственного Совета Архиепископом Никоном при служении в трапезном храме Троице-Сергиевой Лавры.

После пострига о. архим. Иларион вручил молодого инокa для духовного руководства иеромонаху Дисефею и приветствовал его следующей речью.

–645–

Речь о. архимандрита Илариона
Возлюбленный брат, инок Петр!

Судил Господь мне грешному и недостойному совершить над тобою священнодействие пострижения. Уповаю, что по молитвам братии нашей и братии сей святой обители Господь не возбранит грехов моих ради Своей благодати, немощная врачующей и оскудевающая восполняющей, придти на тебя и помочь тебе непостыдно идти путем иночества. Отныне ты – инок, иной человек, сопричтен к лику инокующих.

Но пройдет немного времени и ты возвратишься к своим прежним занятиям студента духовной Академии. Ведь и все мы, принимавшие монашество в Академии ли или по окончании курса, все мы проходим свое послушание на тех же самых местах и должностях, на которых были и раньше. Хорошо еще, что наша Академия находится в стенах святой Лавры, и мы живем все же в монастыре, а ведь иные из нас и живут вне всякого монастыря. Мы, академические монахи, лишь мимолетные гости в обителях иноческих. Где же наша инаковость, сравнительно с другими людьми? В чем наше иночество? Не правы ли те, кто говорит нам: «да какие же вы монахи! Вы занимаете должности, какие до вас и после вас нередко занимали миряне! Вы просто чиновники, получающие государственное жалование!» Что же? Может быть, нам нет никакого оправдания? Может быть, иночество даже и по существу своему несовместимо со служением Церкви?

Но сейчас, внимая твоим обещаниям, мы не слышали, чтобы ты отрекался от Церкви. Ты отрекался от мира страстей, но ты остался в Церкви, потому-то только в этом едином и нераздельном теле Христовом возможно приходить в меру возраста полноты совершенства Христова. Без Церкви и монах – ничто. А если мы члены тела Христова, мы не можем сказать другим членам: «вы нам не нужны». Апостол Павел всякое наше дарование считает дарованием Духа, которое мы получили на пользу церковную, а не свою личную, так что всякое наше дарование должно обнаруживаться в церковном служении.

–646–

Но если так, то в чем же должна быть инаковость служения монаха? Служение монаха должно быть инаково, сравнительно

с мудрованием и настроениям греховного мира.

Чего ради люди принимают на себя те или другие служения? Прежде всего, ради насущного пропитания. В этом нет ничего неестественного со времени грехопадения. Это лишь исполнение Божественного определения человеку – есть хлеб в поте лица своего. И много родов деятельности человеческой только этой нужде в насущном пропитании и удовлетворяют. Не избежать забот о насущном пропитании и тому, кто берет на себя и служение церковное. Но здесь уже дурно, если эти заботы заслоняют собою самое дело Божие, если они стоят у человека на первом месте, если среди них даже забывается и пренебрегается самое Божие дело. Увы! В мирском обиходе так бывает нередко, потому что там иногда самое церковное служение принимается не ради Иисуса, а с мыслью о пропитании. Монах и должен и может служить Церкви иначе. Он – одинок и в этом его преимущество. Не напрасно преп. Иоанн Лествичник о людях не одиноких говорит, что они подобны имеющим оковы и на руках и на ногах (Сл. 1:20). Монах оков не имеет, он свободен и может нищеты не отвращаться.

Но есть в мирском мудровании и несравненно худшее побуждение к деятельности, побуждение уже чисто греховное. Часто в деятельности ищут удовлетворения своему самолюбию, честолюбию и властолюбию. Эти три погибельные страсти, вместе с матерью их гордостью, мирское мудрование назвало благородными и будто три ядовитых змеи переплетаются эти страсти в жизни и деятельности мирской. Там находят греховное самоуслаждение по чину языческому даже и в державе над купнородными. Вот почему всеми мерами стараются достигать служений все высших и высших, где больше этой власти над купнородными. При таком своекорыстном отношении к своей деятельности люди сеют ветер и пожинают бурю. Как часто случается, что объединяются люди около доброго дела, но тотчас начинается у них борьба «благородных» самолюбий, дело рассыпается, сердца ожесточаются, растет вражда

–647–

и утешаются только нечистые бесы. Путь монаха должен быть иной. Вместе со всеми своими преподобными наставниками мы должны не словом только, но и делом исповедать, что гордость со своими исчадиями – самолюбием, честолюбием и властолюбием – есть явление без остатка греховное, бесовское. Все это греховные страсти, которые не питать нужно и тешить, но с которыми нужно бороться неустанно. Против этих страстей монах вооружается смирением. «Монах есть бездна смирения» – говорит преп. Иоанн Лествичник (сл. 23:27). При этой добродетели и на всяком месте служения монах ищет не своих си, а только того, яже суть Божия, и путь его по существу своему буде путем иным, хотя бы не для имеющих духовного рассуждения он и казался во всем подобным путям мирским.

Итак, если хочешь оправдаться, стяжи смиренномудрие. Иначе все наши оправдания будут словесами лукавствия. А хочешь стяжать смиренномудрие, знай, что памятование о своих согрешениях есть ходотай смиренномудрия, по слову того же преподобного (сл. 23:28). Потому-то Господь даже великим подвижникам попускал впадать в прегрешения ради их смирения. У нас нет нужды в таких прегрешениях, ибо на целый век хватит уже совершенных грехопадений. О них то не нужно забывать, от них то не нужно взоров своих отвращать, но всегда их зреть пред очами своими и тем смирять свое горделивое сердце, охраняя его от помыслов греховного превозношения.

Смиренномудрие поможет тебе и вообще идти по пути иночества и достигнуть спасения. Может быть тебе, как и большинству из нас, не придется алкати и жаждати, но придется – и это уже несомненно! – досаду подъяти и укоризну, поношение же и гонение, и иными многими отяготитися скорбьми, имиже сущий по Бозе живот начертавается. Не будешь ты жаждать, но будешь в изобилии иметь «чистительное питье бесчестия», о котором говорит преп. Лествичник. Миру ненавистно почему-то самое имя монаха и даже его внешний вид. Для себя мир уже давно счел необязательными и даже излишними все добродетели, но к монахам он очень строг.

Мирской суд над монахом жесток, пристрастен и беспощаден.
На этом суде спрашивают

—648—

только о звании и, когда услышат: «монах», тотчас вынося обвинительный приговор и присуждают к позору и бесчестию. Иноки, живущие за высокими монастырскими стенами, имеют пред нами уже то преимущество, что до них не всегда доходит этот заочный мирской суд, а мы и в печати, и в устной беседе почти ежедневно и ежечасно слышим, как нас судят, осуждают и бесчестят. Чем можем мы защититься от этого суда незаконного? Смирением и мудрием. В чем можем найти успокоение? В памятовании о грехах своих. Будь всегда готов сказать словами аввы Павла: «Вижу себя утопшим в грязи по выю и плачу пред Иисусом моим, говоря: помилуй меня!» Считай себя окаяннейшим всех людей, низайшим всей твари и достойным всякого бесчестия. Тогда глумление мира над монашеством и злобное его порицание, этот грех мира перед монашеством обратится для тебя в побуждение к покаянию, к бодрствованию над собою, к очищению от страстей и пороков, к воспитанию спасительных добродетелей. Обращайся к Богу чаще с молитвой преп. Ефрема: «Ей, Господи Царю, даруй ми зрети моя прегрешения!» Тогда ты среди всяких условий и обстоятельств своей жизни и деятельности найдешь возможность непостыдно проходить путь иночества и оправдать, если не пред людьми, так пред Господом Богом свое звание инок, в которое ты ныне вступил.

Архимандрит Иларион

**Феодор (Бухарев), архим. Исследования
Апокалипсиса // Богословский вестник 1915. Т. 2. №
7/8. С. 577–608 (3-я пагин.). (Продолжение.)**

–577–

изображение самых событий, в которых исполнилось сие Апокалипсическое видение.

Когда революционный дух, – отрекшейся от Христа французской республики, – потрясал или тревожил уже всю Западную Европу, Павел I-й, сын Екатерины II-ой, воссел на превознесенный престол самодержавия в Православной России, которая Екатериною возведена была на чрезвычайно высокую степень могущества и славы; но высшая слава Павла была та, что он был один во всем мире Православный Государь, чрез священное помазание поставленный в подобие Сына Человеческого, в достоинство Христа Господня. Он был увенчан тройственным златым венцем – во-первых, царственным, во-вторых венцом победоносного царствования и наконец венцом страдальческой кончины от рук беззаконных. Павел был духа пламенного, стремителен в поступках и нетерпеливо грозен в отношении к усматриваемому им злу; – так уже и по личному своему нраву он вооружен был острым серпом. С таким характером Павел в веке вольномыслия и неверия, имел искреннее и глубокое благочестие, – был предан Православной Церкви и более всех званий отличал и любил служителей Церкви – духовенство. Всему этому содействовало особенно то обстоятельство, что еще воспитание Павла, без сомнения по особенному распоряжению свыше, было в отношении к вере и нравственности вверено служителю Церкви великого духа – Платону, которого Павел любил и уважал, как друга, и в зрелые свои лета. Ставши императором, Павел обращался за советом к одному дознанному им в духовном достоинстве, хотя и неизвестному для мира – мужу из монашеского, равноангельского чина. При помощи сих явлений благодатного духа Православной Церкви, и без сомнения под привлекаемым верою руководством Ангельским, Император

Павел глубоко уразумел, что революционный дух отступнической Галлии по открытой враждебности своей христианству, грозить страшными и долговременными опасностями и потрясениями алтарю и престолам, и всякому в Европе и мире порядку веры, правды, власти, закона и что, потому, необходимо против плевел революции, развивавшихся уже в Западной Европе, принять самые

—578—

решительные и твердые меры²⁴²⁹. Так, он услышал и принял к сердцу вопиющее к нему вышнее призвание направить пламенную свою стремительность и грозность против действий и плевел революционного духа. Орудие, которое он употребил для сего великого дела, соответствовало также острому серпу, каково было и личное направление Павла: это был Суворов. В непродолжительное время сим острым серпом пожаты были все скороспелые плевелы революции в устройстве южной Европы, разумею республики, возникшие здесь по образцу и в духе французской республики, да и насажденные самими французами. Христоотступные Галлы были побеждены и в Италии, и в Швейцарии, и в Германии, и оттеснены за Рейн. Хотя своекорыстные расчеты союзников и низость их для великого дела остановили усилия Императора Павла и расстроили его планы, последствия пущенного им серпа продолжались, к довершению пожатия земли, революционных противохристианских учреждений. Ибо чрез победы Суворова, унизившего многие воинские знаменитости французские, открылся для Наполеона Бонопартэ, возвратившегося к тому времени из славного Египетского похода, удобный путь к верховной власти²⁴³⁰, а достигнув оной, для самого ее упрочения, он восстановил во Франции господство христианства, на место республиканского христоотступничества, и своим деспотизмом остановил необузданное своеволие революционного духа, как во Франции, так и в зависимых от нее странах. И так, обр., хотя с точки зрения рекой мудрости дело Павлово представляется, при всей славе Суворовских побед, безуспешным и бесплодным, послужившим только к личным пользам Наполеона, но в действительности, по

предначертаниям и путям Промысла, сам Наполеон лучшими своими действиями служил к довершению великого дела Павлова в отношении к плевелам безбожной революции.

Но то верно, что Западная Европа не содействовала надлежащим образом, а потом даже положила преграду,

—579—

призванию Православного Великого Государя, который имел и пламенную бескорыстную ревность, и сильные способы к подавлению революционного зла, понимаемого им не с низкой точки зрения своекорыстной политики Запада, но по прямому и светлому, столько же как и благородному возвышенному православно-христианскому взгляду. Правда и то, что Наполеон самое служение свое христианству употребил в средство своего властолюбия. Притом выше раскрытые из Апокалипсиса виды светлой стороны Православной Русской державы не исключают вовсе и другой стороны – приражения и к ней зверообразного духа времени, которому попущено иметь властительный доступ ко всякому колену людей, языком и племенам, что раскрыто в предыдущей главе. Все это показывает, что рассмотренное пожатие плевел революции и своеволия еще далеко не есть решительное, что потребно новое проявление и даже усиление суда Божия над столь упорным в плотском мудровании отступничеством от духа Христова. В следующем видении Тайнозритель и находит, что во всех сих не отвратится ярость Всевышнего, но еще рука Его высока.

И ин Ангел изыде из Церкви сущия на небеси, имый и той серп остр. И ин Ангел изыде от олтаря, имый область на огни: и возопи кличем великим к имущему серп острый, глаголя: послѣ серп твой острый, и объемли грозди винограда земного, яко созрѣша уже грозди ея. И положи (и верже) Ангел серп свой на земли; и обере виноград земский, и вложи в точило великия ярости Божия. И испрано бысть точило вне града, и изыде кровь от точила даже до узд конских от стадий тысящи и шесть сот. Рассмотрим, по обычаю, сначала частности, чтобы потом извлечь и раскрыть в самых событиях общий смысл.

И ин Ангел изыде из Церкви сущия на небеси, имый и той серп остр. Сличая сие явление с выше рассмотренным, должны

мы приметить, что для рассмотрения настоящего явления должно воззрению нашему особенно возвыситься горе. Ибо сей Ангел вышел не просто из храма, как в предшествующем явлении, но «из храма находящегося на небеси», и грозный серп видим здесь не в руке подобного Сыну Человеческому или помазанника Божия, но у самого Ангела Храма Небесного. Храм Небесный

—580—

есть, как выше показали мы, Церковь Христова, рассматриваемая в самом духе и существе своем, по которому она точно несть от мира сего, а есть небесная духовно-благодатная держава, или Небесный Божий дом²⁴³¹, целям и домостроительству которого служат, в руках Вседержителя и исполнителей Его воли, все сильные мира сего и все в нем перевороты, хотя бы они сами по себе были проникнуты Боговраждебным духом мира сего. С сей точки зрения на Церковь, как вышемирное Царство и Небесный Храм Вседержителя, – даже Ассирийский завоеватель, рассеявший десять колен народа Божия, хуливший Бога Израилева, и грозивший разрушить святой град, был не что иное, как секира или жезл в руке Господа Саваофа (Ис.10:15–16); равно и Вавилонский царь, мечтавший выше звезд поставить свой престол, был также не что иное, как находившийся в руке Божией млат бьющий всю землю. Посему, если видим Ангела, исшедшего из храма Небесного с острым серпом: это есть явление такого бесплотного служителя державы Божией и хранителя Церкви, которому дано располагать кем-то, подобным Ассирийскому или Вавилонскому завоевателю, назначенным и изощренным на отребление человечества, неведомыми судьбами Вседержителя, у которого и добрые, и злые суть орудия Его судов или сосуды Его милости или гнева, служащие к Его славе и целям Его царства.

И ин Ангел изыде от олтаря, имый область на огни. Олтарь или «жертвенник» есть (как показано еще при рассмотрении VIII, 3) мысленный жертвенник самой любви Божией, открытой во Христе, на который возносятся духовные жертвы веры, любви, молитвы и откуда ниспосылаются в мир дары покорным

и кары врагам. Огонь, как вещественное выражение и осуществление Творческой мысли о силе, потребляющей и грозно-разрушительной, размягчающей и очистительной, согревающей и светящей, – в отношении к нравственному миру указывает на Божественные определения о грозных разрушениях и переворотах, направленных

–581–

впрочем к смягчению и очищению, к духовному просвещению и возгреванию умов и сердец человеческих. Так, в VIII-й гл. изображено, что вследствие повержения от Ангела огня на землю, была гласи и громи и блистания и трус, – вообще грозные и разрушительные явления, направленные впрочем к возбуждению в людях покаяния, как видно из продолжения Апокалипсиса (см. IX, 20). Соответственно показанному значению олтаря и огня, – Ангел, как исшедший от олтаря или жертвенника, является вестником того, какие судьбы спасительным во Христе промыслиением Божиим определены для мира на известное время, какие жертвы и подвиги требуются от веры в сие время; а как имеющий власть над огнем, Ангел оказывается вестником именно грозных и очистительных для мира судов, години огненного искушения для веры и Церкви.

И возопи кличем великим ко имущему серп острый, глаголя: послы серп твой острый и проч. К уразумению тайны сего вопияния одного Ангела к другому служить сказанное святым Дионисием Ареопагитом (в Небесной Иерархии), что Божественные озарения передаются от высших Ангельских чинов низшим. Ангел располагающий судьбою изощренного к отреблению человечества орудия, подобного древним завоевателям и опустошителям вселенной, принадлежит, очевидно, ближайшему к земнородным Ангельскому чину. Напротив Ангел, исшедший от пренебесного мысленного жертвенника любви Божией, во Христе открытой для послушливой веры и низлагающей мятежную, принадлежит к чину высших, ближайших к славе Божией, светлых духов. И вот высший бесплотный созерцатель света Божественных определений, долженствующих совершиться в мире, открывает

сей мысленный Божий свет низшему бесплотному распорядителю судеб нашего дольного мира, назначенному служить при самом совершении открываемых определений. Что же касается до возопияния первого Ангела другому кличем великим, – это значит, что созерцатель и провозвестник судов любви Божией, обращающейся в отношении к отступникам и противникам в великую ярость (ст. 19), огнем оной и сам был воспламенен в высшей степени и равномерно воспламенял

–582–

другого Ангела, которому передавал суды Божии для самого исполнения во всей их силе. Ибо человекообразное указание на клич великий бесплотного изъясняется из того, что у нас людей напряжением голоса, при сообщении чего-либо одним другому, обыкновенно выражается усиление в говорящем самых мыслей и внутренних движений, для возбуждения и в слышащем такой же силы сообщаемых ему мыслей.

Помли серп твой острый и объеми грозди винограда земного, яко созреша. Виноградом Ветхозаветное слово Божие называет Израиля во всем составе оногo: так в книге пр. Исаии (V, 7), – так же в Псалтири (LXXIX, 9). Новый Израиль, взятый во всецелом своем составе (т. е. не только в отношении к удержавшимся при святом храме Православия, но и в отпадших от оногo и кланяющихся какому-нибудь тельцу в Вефиле и Дане) есть весь мир христианский. Название же, в рассматриваемом месте Апокалипсиса, винограда земным, показывает, что Новый Израиль или мир христианский имеется здесь ввиду в отношении к земному или гражданскому устройству и составу своему; ибо таково значение земли по противоположению небу благодатного церковного устройства. Из предшествующих же исследований нам известно, что чисто-земное и мирское значение гражданского устройства принадлежит собственно христианскому Западу, где и самая Церковь лишилась значения небесного жительствова; а напротив Православно-Русская держава еще в предыдущем явлении Апокалипсическом показана столько озаренною светом неба, что Венценосец ее облечен в подобие Сына Человеческого и сидит на облаце светле. – Когда таково значение винограда, то грозди сего

винограда суть мирская слава, стремящееся к преобладанию могущество, своекорыстное довольство, вообще Западно-Европейская цивилизация христианских царств (разумея все это не в мертвом отвлеченном понятии, а в самой жизни и составе народонаселения): ибо все это, действительно, суть плоды Западной Европейского развивания общественной жизни и гражданского устройства. Созревание сих гроздов объясняется из того, что зрелые грозды, по обрати их, вложены были Ангелом в точило великия ярости Божия, как сказано далее

—583—

(ст. 19). Отсюда видно, что слава, могущество, довольство вообще все богатые плоды западноевропейского развития царств и народов христианского мира, при разнообразии и полноте форм христианской по-видимому гражданственности, становились чуждыми осенения и оживотворения благодатным духом истинного христианства, и от того зрелыми для раскрытия над ними ярости Божией, в которую обращалась самая любовь Божия, некогда избравшая сего Нового Израиля на место отвергнутого древнего, а теперь и в новом Израиле находящая непокорность и неверие Израиля древнего. В оружие к проявлению сей великой ярости Божией над христианскими, но неверными христианству народами и назначено чрез одного, высшего Ангела другому распоряжающемуся на земле Ангелу – употребить оный уже готовый и изощренный серп, или кого-то готового и способного отребить весь политический христианский мир. Обобрание зрелых гроздов винограда сим острым серпом, по известности уже каждого из сих понятий, дает мысль о том, что, по начальственному распоряжение Ангела, оному великому отребителю царств и народов христианского мира предоставлено подрывать вековое их могущество и славу, насильственно пользоваться их силами и довольством, самовластно распоряжаться их учреждениями и устройством и так далее.

И положи Ангел серп свой на землю и бере винограду земский. – Мысль всего этого уже ясна из предыдущего. Соответственно небесному определению, Ангел, располагающей судьбою оного серпа, изощренного к отреблению христианского

политического мира, дает ему стремительно быстрый ход в сем политическом мире: так что чрез него, действительно, царства христианские отребляются одно за другим, обнажаясь от вековой славы и могущества, при каждом ударе сего серпа, уступая ему свои силы и богатство, плоды и способы своей общественной жизни и проч. и. проч.

И вложи (Ангел обранные грозды винограда) в точило великия ярости Божия. И так, изъясненное пред сим обобрание гроздов винограда было только еще предварительным действием ярости Божия, которая с великою силою затем, и должна раскрыться над всею собранною

–584–

воедино совокупностью обрезанных острым серпом гроздов христианского, но отступившего от Христова Духа и собственно Западного (как выше указано) политического мира.

И испрано бысть точило вне града. Краткое, но чрезвычайно-многознаменательное явление! Образ града, без присовокупления к оному названия святой или возлюбленный или великий, был употреблен в Апокалипсисе выше (именно в XI-й гл. в 13 стихе) в значении, как уже знаем, – Франко-Германского политического мира. Итак, грозды или силы и цветы христианского, неверного впрочем христианству, Запада должны быть увлечены за пределы Галло-Германского мира, чтобы сделаться жертвою великой Божией ярости, возжженной на отступничество христиан. Кем же собственно испрано или истоптано бысть точило Божией ярости, и притом так, что изыде кровь от точила даже до узд конских? Исполнен истоптания, говорит о себе в пророчествах Исаии обетованный Христос Господь, как видно из связи речи (LXIII, 3. 9) – и от язык несть мужа со мною: и попрах я яростию Моею, и сведох кровь их в землю, и вся ризы Моя омочих. Это явление Христа, как перущего точило ярости Божией, воспроизведено ниже и в Апокалипсисе: Той упасет я (языки) жезлом железным и Той перет точило вина ярости и гнева Божия Вседержителя... облечен в ризу червлену кровью (гл. XIX, 13–15). Итак испрано бысть точило великия ярости Божией именно Христом Господом, Которому существенно принадлежит пасти

враждебные языки жезлом железным и топтать точило ярости Бога Вседержителя, Но из XII-й гл. Апокалипсиса нам уже известно, что Христос Свою власть и силу пасти языки жезлом железным назначил благодатно проявить в Православно-Русском народе этом по Христу сын мужеском, находящемся под особенным Материнским призрением самой Богоматери.. И так. обр. открывается, что силою Христовою, под особенным заступлением Взбранной Воеводы – Богоматери, истоптать точило великой ярости Божией над собранными гроздями Западной Европы предуставлено именно Православно-Русскому народу (разумеется, насколько он сам деятельно сообщается Христу и в особенности человеколюбивому духу спасительных Его страстей и смерти, ибо чрез это только

–585–

и можно так усвоить благодать Христову, чтобы она могущественно воздействовала в верующих).

И изыде кровь от точила даже до узд конских, от стадий тысяща и шесть сот. Ясный и поразительный образ как чрезвычайно великого, так и на чрезвычайно далекое пространство продолжающегося кровопролития, которому должны подвергнуться силы и цвет христианского Запада, будучи поражаемы Христовою силою чрез Православных Русских, которые для сего и сами должны войти во внутреннее общение кровавых Христовых страстей и самой Его смерти. Пророк Иоиль, употребляя сей самый образ кровавого топтания точила, так изъясняет оное: проповедите сия во языцах, освятите рать, возставьте сечцы, приведите, и восходите, вси мужи воинстии, разсецйте рала ваша на мечи и серпы на копия: немощный да глаголет, яко могу аз... Кроткий да будет храбр... испустите серпы, яко предстоишь обымание винограда: внидите, топчите, яко исполнь точило, изливаются подточилиа, яко умножишася злобы их (III, 9–13).

Общий смысл всего рассмотренного явления изложим в указании на самые события, в которых оно исполнилось.

Когда дело Павлово, чрез облегченное оным²⁴³² для Наполеона достижение Императорской власти, дополнилось пожатием безбожно-революционных плевел в самом

рассаднике оных – во Франции, тогда (именно с 1805 г.) начался новый вид небесного суда над западноевропейским отступничеством, дух которого распространялся на весь христианский мир. Орудием к совершению сего суда избран Наполеон, действительно способный и готовый подобно острому серпу отребить политический христианский мир. Чудное сцепление обстоятельств, которого История не может не приметить²⁴³³, показывает, что судьба его была действительно под особенным распоряжением Высшего ума. Сам Наполеон, хотя одушевлялся верою собственно

–586–

в свой разум или в свою личную гениальность, чувствовал свою зависимость от небесной силы, когда указывал на видимую будто бы ему, но не видимую для других звезду его счастья. К какому же употреблению назначался свыше этот великий серп, столь чрезвычайно изощренный от Промысла и естественными дарованиями, и опытами, и действиями до Императорской власти, и наконец самыми способами и видами сей власти? Для верного ответа на сей вопрос, не надобно терять из виду, что политика западноевропейских христианских народов и царств, сколько уstraшенная и даже было расстроившаяся революционным духом, сама водилась духом и правилами своекорыстия, лукавства, взаимной зависти, стремления к насильственному преобладанию над чем можно и т. под., все это становилось основанием политической правды, духом «законного порядка» в политике христианских царств. Но все это, в существе дела, столько же чуждо духу христианства, и следовательно противно Христовой всеправящей державе, как и революционное своеволие и буйство. Так, Император Павел, которого христианским бескорыстием и великодушием при участии его в делах Западной Европы и обличились со всею силою низость и лживость политики западноевропейской, прямо отзывался, что своекорыстные стремления в частности Австрийского кабинета, при своих успехах, ничуть не менее могут быть гибельны для мира, как и дух революционный²⁴³⁴. Посему все плоды политического развития западноевропейского христианства (со включением и того, что

привзошло бы и к нам в том же духе), были гроздами винограда созрелыми для ярости Вседержителя, нашедшего дух предательского отступничества в тех, для кого раскрыты все сокровища любви Божией во Христе. Наполеон, в достоинстве Императора Французского, и пущен для собрания сих гроздов.

Это обирание, после возвышения родственников Наполеона на княжские престолы в Италии, началось именно с Австрии, более других ознаменовавшей себя противохристианскою

–587–

низостью своей политики, потом на всю Германию, далее на Пруссию. Швеция и Португалия также поставлены в зависимость от Наполеоновых распоряжений. Папская область, Голландия и берега Северного моря сделались принадлежностью Франции; Англия в постоянной борьбе с Наполеоном истощала главную свою силу – богатство, Испания не могла бы слишком долго выдерживать борьбы с ним по самой напряженности оной. Вообще сказать: этот серп обирал грозды славы, могущества, довольства всего Европейского Запада. Сопротивление давало только поводы к распространению и упрочению Наполеоновых завоеваний, к унижению и подавлению сопротивляющихся. Верно сказано, что он не оставлял никому иной безопасности, как быть в порабощенной у него, иной свободы и славы, как быть орудием порабощения ему других. Наконец, силы почти всего Запада были подвигнуты Наполеоном далеко за пределы Галло-Германского мира, – против Православной России; но сие-то и было окончательным повержением обранных гроздов в точило великие ярости Божия, причем отвергнуть и самый оный серп, как уже не потребный для Промысла.

Так, после того, как Православная Россия подверглась смертным опасностям и принесла такие жертвы, каково в особенности сожжение первопрестольной столицы со святыми храмами и мощами (именно мощи святителя Максима сделались благовонным курением при всесожжении этой жертвы, какою явилась Москва): тогда в духе Православного Царя и народа, очищенном таким глубоким общением в

Христовых страстях и смерти, открылась полная приемлемость к тому, чтобы Христос чрез сего же Царя и народ победоносно поправил полчища Своих и их врагов. И из сего точила великие ярости Божия текла вражеская кровь, можно сказать, рекою от Москвы и до пределов России. Так кроткий Православный Монарх явился образом и орудием Самого Христа, пасущего Боговраждебные языки жезлом железным и перущего точило вина ярости Бога Вседержителя на отступников.

Таковы разные суды, которыми Господь оправдывал и прославлял Православие Востока, обличал и вразумлял неправославный и отступнический Запад, но без потачки

—588—

всему духовно-изветшавшему и ожестелому и у православных, равно как и не без милующей благодати и относительно не православных. Довольно сказать, что Евангелие вечно не преставало благовествоваться и среди Западного неправомыслия и даже неверия; тогда как, с другой стороны, и на горе Сионстей — в Церкви Православной число избранных сократилось до остатка, какой, в начале христианства, составляли избранные или верующие из иудеев.

Обозревая все столь примечное отделение открытых в Апокалипсисе и уже совершившихся судеб Церкви Христовой и мира, во взаимном их соотношении, можем видеть глубокую приложимость к оному следующего откровения Ангелу Сардийской Церкви:

«Так говорит Имеющий семь духов Божиих и семь звезд»... В отношении ко времени, когда дано бысть врагу Божию брань творити со святыми и победити я, весьма знаменательно и ободрительно для веры, что Господь является Сам обладателем и блюстителем семи духов — Своей благодати и семи звезд — Своей иерархии, как изъяснены выше эти образы.

«Знаю твои дела; ты имеешь имя, будто жив, но ты мертв. Бодрствуй, и утверждай прочее близкое к смерти; ибо я не нахожу, чтобы дела твои были совершенны пред Богом Моим. Вспомни, что ты принял и слышал, и храни и покайся. Если же не будешь бодрствовать, то я найду на тебя как тать, и ты не

узнаешь, в который час найду на тебя». – Когда Ангелы церковей или церковные пастыри судятся за вины пасомых, как за собственный, или безраздельно от собственных провинностей, (или возводясь этим к соучастию в человеколюбивом духе Агнца Божия, вземлющего грехи мира, как бы они были свои Ему, или осуждаясь за недостаток и ослабление в себе этого Христова человеколюбия): то в состоянии христианского мира, раскрытом в этом отделении Апокалипсиса, что иное прилично церковному пастырству, кроме изреченного здесь Господом Ангелу Сардийской Церкви? В прямое оправдание этих слов: прииду на тя, яко тать, немного далее уже и слышится в Апокалипсисе: се гряду (т. е. уже «иду») яко тать: блажен бдяй и блюдый ризы своя и проч. (XVI; 15). с правым христианством, только имя иметь

–589–

яко жив, а мертвым быть, значит истинно упадать с высоты живого духа, свойственного христианству, в мертвый, равноиудейский дух, – на что указывает и сокращение числа избранных в этом периоде, как это мы поставили на вид выше (см. иссл. XIV-й гл.).

«Впрочем у тебя в Сардисе есть несколько человек. которые не осквернили одежд своих, и будут ходить со Мною в белых одеждах, ибо они достойны. Побеждающий облечется в белые одежды; и не изглажду имени его из книги жизни, и исповедаю имя его пред Отцем Моим и пред Ангелами Его». – И действительно, истинных христиан – живых чад Отца Небесного, не осквернившихся пороками, Откровение определенно исчисляет лишь столько в этот период, сколько, в начале христианства, исчислено Откровением в остатке верующих во Христа иудеев, с отвержением иудейского большинства – неверующего. (XIV, 1, слч. VII, 4. См. иссл. сих мест).

Прибавление об остальных главах Апокалипсиса

Этот часть Апокалипсиса мы и заключим наши подробные исследования об Апокалипсисе: ибо в своих исследованиях мы дошли почти до современности нашей, еще трудящейся над исполнением Божественных о ней определений и окончательно

еще не определившейся в событиях, а пророчесственные откровения выясняются главным образом самими событиями или исполнением уже своим в событиях. Стали бы мы не исследовать только пророчесственные видения, а вместе и пророчествовать, если бы взялись за обстоятельное разъяснение еще не исполнившихся вполне видений Апокалипсических. Мы можем сделать только общее обозначение почти только одного духа последующих откровений, сколько этот дух может быть услежен отчасти из прямых указаний на него в Апокалипсисе, отчасти из раскрытых выше и оправданных событиями образов Апокалипсических, какие и далее встречаются²⁴³⁵. И это сделаем собственно для того, чтобы

—590—

в страшно-критическое время, каково, по духу и значению своему, время, изображаемое далее в Апокалипсисе, — не пренебречь и не отринуть нам благой воли о нас Божией.

Зрелище дальнейших судеб представляет в совершенной раздельности две стороны — благодатно-светлую и зло-мрачную, которые впрочем в действительности раскрываются более или менее совместно не только в целых обществах, но и в отдельных личностях, как свидетельствует именно св. Макарий Египетский о действиях в человеке благодати и греха. С одной стороны представляются такие проявления благодати Божией, спасительно действующей в верующих: являются стоящие как бы на стеклянном море, смешанном с огнем, — это видно, по известному уже нам знаменованию стеклянным морем именно крещения²⁴³⁶, принимающие огненное крещение тяжких подвигов и скорбей, победители зверя и его образу и проч., победители господствующего направления отступившей от Христа и потому извращающей истинное человечество разумности и служащего выражением ее же образования²⁴³⁷. Они поют песнь Моисея раба Божия и песни Агнца, ходатаев обоих Заветов — Ветхого, отображающего Христа и спасение или отчуждение от Него в стихиях мира, вообще в области естественного и в особенности в порядках семейной, народной и гражданской жизни Израиля, — Нового Завета, раскрывающего

уже вполне и прямо духовную истину и благодать Христа Агнца Божия, вземлющего грехи мира; значит, поют песнь Моисея, выражающую Христовы же блага и истину только не с прямым или точным сознанием этого, а насколько Христос светит всякому человеку грядущему в мир, насколько светить в гражданской и частной жизни и даже в самой тьме житейских попечений и увлечений, – поют песнь Агнца, выражающую и раскрывающую по мере веры и верности прямо саму благодать и истину вынесшего на себе бремя наших грехов и заблуждений Господа, – поют

–591–

вместе песнь Моисея раба Божия и песнь Агнца, выражающую умственное и деятельное стремление с одной стороны все человеческое и естественно-мирское или житейское, направить и возвысить прямо в свет Христов, а с другой созерцать и свет Христов в истинном духе и направлении сошедшего с неба на землю Спасителя грешных и погибающих – воспевают и силу неотступных требований и взысков правды, как строгого закона, всемилющую благодать Агнца. Содержание этой многосложной, чудной пред самыми небожителями, песни, которую можно петь и внутренне и внешним образом – словом и делом, умом и сердцем, есть именно следующее: велики и чудны дела Твои. Господи Боже Вседержитель! Праведны и истинны пути Твои, Царь Святых! Кто не убоится Тебя, Господи, и не прославит имени Твоего? Ибо Ты един Свят: яко еси языцы приидут и поклонятся пред Тобою поскольку суды Твои открылись (см. [Апок.15:2–4](#)).

Во всем этом нельзя не заметить духа и характера эпохи торжественной реставрации царств и успокоения народов после Наполеоновских войн и кары над миром, – эпохи всеобщего сознания и ощущения совершившейся строгости судов неподкупной правды и Христовой обновительной для мира милующей благодати; эпохи пробуждения в мире христианском [Ред.] уснувших было христианских воззрений и стремлений; – эпохи «Священного союза» чрезвычайного усиления Библейских обществ и пр. и пр.

Для углубления присем нашего взора в открываемую далее тайну того, что совершается в мире, надо взять во внимание и рассуждение следующее: Господь, так сказать, не может не только не стоять за свою истину и благодать, созерцаемую прямо в ее существе и силе, но и отрещися от своего же света, касающегося и всякого человека грядущего в мир, – света, светящегося и во тьме морской и житейской, не можешь напр. отрещися от человеческого разума, как восприятого Им Самим вместе со всем человечеством в собственную Свою личность нас ради человеков, и ни от чего человеческого, кроме греха, Им же впрочем взятого на Себя. Ни люди не отчуждаются от Христовой благодати и истины ни о чем таком, в чем они не только прямо и сознательно держатся Христа, но и безотчетно бывают верны Его же свету, светящемуся и

–592–

в примрачной области просто человеческого и мирского. Равно, и напротив, и Господь не может довольствоваться ничем фальшивым, мертвым, посторонним, хотя и под формами христианскими и даже православными, и человеческий дух, в своем возбуждении, не успокоится ничем подобным; – и вот чрез это самое открывается место в людях таким чудным, разнообразным и неисследимым действиям благодати Божией, что вселенский духовный храм Христовой Церкви – этой «полноты Христа, исполняющего все во всем» (Еф.1:23), – таинственно осеняется такою Божиею славою, в которую человеческой мысли и самой вере нельзя и проникнуть с отчетливым дознанием всего совершающегося, которой только образами были Ветхозаветные осенения славою Божиею скинии Моисеевой и храма Соломонова при их торжественном освящении: и наполнился храм дыма от славы Божия и от силы Его, и никтоже можаше внити во храм (Ап. XV, 8). Но это есть только еще одна сторона судеб Божиих, которой никак не надо опускать из виду следя и другую противоположную сторону; иначе едва ли можно оберечься от духовного безнадёжия и мизантропии, при наблюдениях и опытах, дающих живо сознавать и ощущать безотрадность этой другой стороны.

Другая сторона представляет именно страшное развитие зла с судом над ним Божиим, который похож по порядку своему на суд над язычниками во время их гонений против христиан, но по строгости еще поразительнее этого суда (см. гл. VIII и IX). Служители Божия суда над поклонниками отступившего от Христа разума и образования (гл. XVI, 2. 10) суть также семь святых Ангелов, из которых каждому вручена чаша ярости Божией единым из четырех таинственных животных, знаменующих, как уже известно нам, живой дух и силу св. Четверо Евангелия; значит суд совершается чрез Ангелов по живой силе и духу Евангелия о Христе, спасающем верных и низлагающем противников (XV, 6, 7; XVI. 1 и след.). Посмотрим, как самый пламень любви Христовой, от противления и вражды любимых ею в бесконечной силе, пережигает их уже ревнивою своею яростию.

По повелению небесному, первый Ангел вылил чашу

–593–

ярости Божией на землю²⁴³⁸ порядков и устроений земных у мудрствующих и действующих не по Христу; и – оказались в их обществах отвратительные струпы и язвы. Другой Ангел вылил свою чашу в море волнующейся случайностями и произволом страстей жизни общественной и частной; и – все сколько-нибудь жизненное и свежее замерло во всех этих пучинах и омуты житейских. По такому же служению третьего Ангела в совершении суда ярости Божией, ручная и источниковая вода всего, служащего к освежению и ободрению человека, к утолению естественной душевной жажды к приятному, (напр., изящная литература, искусства, зрелища, приятности общежития и т. п.) обратилась в кровь плотоугодия, нравственного растления и особенно разрушительного разгара страстей, к праведному наказанию судимых за кровавую их вражду против преданных Христовой истине и правде. Далее, самое солнце знаний, по излиянии на него следующим Ангелом фиала ярости Божией, вместо живительного действия истинного просвещения стало проявлять только иссушающие и опаляющие действия знойного жара; но испытывавшее на себе такую казнь приходят не в раскаяние, а только к новым

богохульствам. Потом и на самый престол зверя, (см. XIII гл.) самое владычество и силу зверообразного разума, отступившего от Христа или зная не хотящего той благодати, что человеческий разум усвоен Христом в собственную личность со взятием самой вины заблуждений человеческих, излить фиал ярости Божией пятым Ангелом; и – вся область его покрылась мраком, который есть мрак духа, каков для одних мрак сердечной безотрадности и безнадёжия, для других мрак тяжких недоумений и внутренних противоречий ума, неудовлетворенности и запутанности в мысли и жизни, неведения, неразрешимых умственных и нравственных затруднений по собственному добросовестному сознанию... и жваку языки своя от болезни и от язв своих, и не покаяшася от дел своих.

–594–

По действию шестого бесплотного служителя ярости Божией против забывающего Христа мира христианского, произошло то, что, с одной стороны, устраняются некоторый вековые препятствия к открытию и уготовлению царственно-свободного пути новому Израилю Восточной половины²⁴³⁹, или (выражаясь точнее по воззрению новозаветному (Рим.2:23:28), дающему значение и важность собственно самому духу и силе Нового Израиля) – к раскрытию благодатно-царственного значения восточного Православия для всего мира и всей действительности; а с другой стороны, на день той великий Бога Вседержителя, на этот самый день светлого и всеозаряющего, как солнце, раскрытия Его истины и благодати, содержимой в беспримесной чистоте Православную Церковь, сосредоточиваются на некотором таинственном поле брани все превратные, господствующие в мире, многовековые направления, движимые и обольщаемый темными духовными началами лжи папской, христоотступнического зверообразного разума и всякой, насколько она служит его же провозвестником, науки и литературы²⁴⁴⁰.

На такое страшно-критическое время не менее для самых православных, чем для неправославных и неверных (ибо сила всякой лжи может приражаться ко всякому и из православных)

поставляется в Апокалипсисе такое предостережение от Господа: «се иду как тать: блажен бодрствующий и соблюдающий одежду свою (а известно, что

–595–

у крещенных духовная одежда – Христос, по слову: елицы во Христа креститеся, во Христа облекостеся), чтобы не ходить нагим и не увидали срамоты его». Из того, что вслед за сим следует, по Откровению, беспримерное потрясение вселенной в ее увековеченных, подобно земле, порядках, можно усматривать, что суд свыше, как тать, подкрадывается к пересмотру условливающих эти порядки самых основ жизненных и мысленных и к сокрушению в них всего растленного и изветшавшего от чего бы то ни было – от духа ли своевольного язычества, или иудейства жесткого и мертво-формального, или пожалуй, и от смеси того и другого – магометанства плотоугодного и религиозно-фаталистического. И вот, наконец, когда уже седьмой Ангел излил фиал ярости на воздух, которым живут и дышат люди, на воздух всего, особенно одушевляющего и возбуждающего умы и сердца, на дух времени; то раздался от престола храма небесного великий глас, как бы во второе распятие нашими грехами Спасителя и Владыки мира: «совершилось!» и – земля вековых порядков и устроений земных потряслась так ужасно, что такого политического землетрясения и не бывало никогда «с тех пор как люди на земле», – толик трус, тако велий! От этого потрясения – разные гражданства (см. Иссл. Апок. XI, 2. 8. 13) столько потерпели, что иной великий и многосоставный из гражданских порядков распадался на части, другие государственные устройства совсем падали, все выдающееся и гордое исчезало. Удары свыше жестоко поражали людей, но вызывали только новые хулы на Бога от забывших Его и забывшихся людей.

Во всем этом не трудно, очевидно, усмотреть дух нашей современности от общественных язв до горячешного воспаления умов, от всяких мраков умственных и нравственных до повсюдных почти, действительно-безпримерных, потрясений современного политического мира и упорной нераскаянности и

невнимательности к Божиим судам современников. Политическое землетрясение, действительно беспримерное, открылось особенно с 1848 г., и Бог весть, когда земля политического мира утвердится и успокоится на прочных основаниях. Землетрясение идет не от одних революционных движений и взрывов, но и от оказывающейся

—596—

эфемерности новых политических нагромождений, как империя французская (не говорим уже о мексиканской) и от непоправимой уже ничем ветхости прежних, как политическое владычество папы; теперь оно грозит еще от небывалой доселе системы превращений целых народов в войско с завоевательными стремлениями и с беспощадною дисциплиною, — системы, измышленной Пруссией и готовой воспроизвести и в христианском мире всемирные древние потрясения падений Вавилона, Персии и проч. И Вавилон великий помяновен бысть пред Богом дати ему чашу вина ярости гнева своего. Так продолжает Тайнозритель, изображая далее этот Вавилон, как блудницу в великолепном украшении, пияную кровью святых и кровью свидетелей Иисусовых, сидящую на звере бездны среди вод многих в пустыне (гл. XVII 1–8). Это видение до подробностей (до числа глав и рогов зверя, до местопребывания) протолковано самому Тайнозрителю от Ангела, но так таинственно, что раскрытие подробностей видения и в одном их духе, до полного освещения пророчества событиями, представляется небезтрудным. По крайней мере нам можно уследить общий дух видения о Вавилоне настолько, чтобы уразуметь силу и причину неудоборазрешимой запутанности духовно-тайных принадлежностей и подробностей Вавилонских. О звере бездны, на котором сидит блудница Вавилон, мы знаем еще из исследования XI-ой гл. (ст. 7 сл. XVII, 8), что это есть лживый дух или губительная сила ислама. Это служит твердым основанием понимать и под сидящим на этом звере Вавилоном, который пленил и озлобляет новоблагодатный Божий народ (см. XVIII: 4–6), жестоко преобладающее над православными христианами владычество магометанское, о чем мы тоже имели

уже случай говорить (XIV, 8). Но само собою разумеется, что видение Вавилона (как и все Апокалипсические видения противоборства между Церковью и ее врагами) имеет в основании своем следующее воззрение слова Божия: несть наша брань к плоти и крови, но к началу и ко властям и к миродержителю тьмы века сего (Еф.6:12). Следовательно как зверь ислама, так и Вавилон магометанского владычества над христианским Православным Востоком изображаются и разумеются у тайно-

–597–

зрителя Иоанна Богослова именно – каждый в самой силе и духе своей лжи и губительства, в чем собственно и гнездятся темные злые силы. Отсюда же открывается, что, так как духовное пленение и преобладание над христианами есть собственно лишение христиан благодатной Христовой свободы в духе истины и добра, порабощение душ христианских помимо Христовой благодати разным началам лжи и зла, – поэтому к Вавилонским же средам относятся непременно и всякие порядки и условия жизни, служащие к отвлечению умов и сердец христианских от Царя истины и благодати – Христа, к порабощению христианского мира другим началам лжи, порока, своеволия, неведения истины и так далее. Равным образом, так как дух и сила лжи ислама состоит в религиозном без Христа освящении начала плотского, материально-земного, хотя с сохранением в то же время и высших духовных стремлений и чаяний, приводящих к фанатическому самопожертвованию и ограничению плотских требований; то очевидно, что к зверю же ислама духовно относится как возвышение помимо Христа всего материального, плотского, столь усиленное в наш положительный по жизни и мысли век, так и то фанатическое направление к самой строгости духовной, которое совсем стало бы отчуждаться от духа человеколюбия Христова, не отринувшего и материальности, напротив раскрывшегося именно в том, что Слово плоть бысть. Сообразив все это, мы с одной стороны можем понять ту обширность области Вавилона, которая обозначена Ангелом, сказующим тайну этого Вавилона: воды, яже еси видел идеже любодейца сedit, людие и народи

суть и племена и языцы. И жена, юже видел еси..., имать царство над цари земными, над господствующими на земле направлениями не в духе Христовом. Вавилон великий мати любодейцам и мерзостем земным (XVII, 15. 18 и 5). С другой же стороны, взаимодействие и отображение одного в другом – как внешнего (или просто турецкого), так и духовного пленения христиан во всевозможных Вавилонских средах, – как буквально понимаемого, так и духовного исламизма со всеми главами и рогами этого зверя, со всеми его началами и способами, со всеми видоизменениями его, то усилением, в одном отношении, то обессилением, как бы исчезновением

–598–

в других отношениях²⁴⁴¹, – все это естественно составляет такое разнovidное, разностороннее и глубокое угнетение, подавление и даже извращение христианства, что все это в самой действительности разобрать и разграничить одно от другого и от чистых начал христианства может истинно только Христов ум. Но, увы, по господствующему духу этого времени, видно, ум человеческий со всею своею мудростью не хочет или не умеет во всем человеческом подниматься ко Христу, ни освещать всего человеческого живым Христовым светом или низводить последний в среды человеческие, особенно примрачные и запутанные; и так. обр. сам он не возвышается над Вавилоном, в духе и силе дела. Да, говорит Тайнозритель: zde, в среде виденного и изображаемого им Вавилона, zde ум иже имать мудрость (ст. 9). Не касаясь здесь дальнейших частных Вавилона, которые осветит в свое время история, мы должны сказать, что в совершившихся событиях мы уже имеем начатие суда Божия над Вавилоном в показанном смысле, как самой этой любодейцы, так и держащего ее зверя. Ибо, вслед за открытием политического землетрясения в Европе, поднялся и известный «Восточный вопрос», в котором, по делу поработившей и мучающей православных магометанской нации, и в войне, и в последующем за нею мире, завязался весь христианский мир, как по общему для всех делу²⁴⁴²

Сущность и сила суда над любодейным Вавилоном и поддерживающим эту блудницу зверем, с его, властительными

над открытыми для того душами, способами и орудиями, в видении так обозначены: сии со Агнцем брань сотворят, сказано обо всех этих духовных врагах, и Агнец победит я, – Агнец действующий и Сам по Себе, и в верующих, как ради нас восприявший в соединение с своим Божеством полное человечество – с душою разумно-свободною и с плотию, притом же как принявший на Себя вину наших заблуждений и грехов. Яко Господь

–599–

господом есть и Царь царем, не только по Своему всевластию, но особенно по домостроительству благодати, по которому Агнец Божий все властительно-доброе источает для мира от полноты Своей благодати и истины, а вину и смертоносность властительно-худого вынес на Себе вполне до крестной смерти. И сущии с Ним званнии и избранныи и вернии (ст. 14), сообщающиеся духу и расположениям Агнца Божия по мере своей верности, согласно с избранием от Бога и по роду звания. Таким могуществом Агнца Божия и общением в Его духе званных, избранных и верных и должно устроиться то, что, при всей обширности и силе Вавилонского преобладания, самые властительные способы и орудия Вавилонского духа или направления, – самые эти рога зверя, носящего любодейный Вавилон, – подвигнутся против Вавилонского порядка вещей и будут работать к уничтожению его силы и владычества: сии любодейцу возненавидят, и запустевшу сотворят ю огнем (ст. 16). Это, очевидно, на основании и по первообразу победы Агнца Божия над всеми врагами, совершенной в Его страданиях и крестной смерти: ярость враждебной области, озлобившая и распявшая Спасителя, работала чрез это только к решительному низложению самой же враждебной державы Крестом Христовым. Как именно или в каких событиях решительно совершится подобная дивная победа того же победосного Агнца Божия над Вавилоном магометанского озлобления нового Израиля, равно как свойственного более магометанству, чем христианскому миру, духовного пленения, тяготеющего на умах и сердцах большинства в христианском мире, – это раскроется уже самым временем и событиями.

Само собою разумеется, что от нас самих зависит входить глубже и деятельнее в дух Агнца Божия и победы Его над врагами к предотвращению, сколько возможно, разрушительных потрясений и особенно к сокращению духовного губительства над беспечными, более страшного, нежели внешние беды. Но будет ли по силе самопожертвования Агнца Божия и Его общников, вавилонское зло перегорать у нас само собою в возможной тишине, или разрешаться в грозных явлениях ради нашей духовной беспечности, – падение Вавилона, уже и прежде названное (см. XIV, 8), и изведение из его плена –600–

новоблагodatного Божия народа указаны в Откровении решенными и провозглашаются с чрезвычайною торжественностью. Видех, говорит Тайновидец, ина Ангела сходяща с небесе, имуща область велию, и земля просветится от славы Его, и возопи в крепости гласом велиим глаголя: паде, Вавилон, «великая блудница»... И слышах глас ин с небесе глаголющ; изыдите из нея людие Мои, выйди от нее народ Мой, дабы не участвовать вам в грехах ее и не подвергнуться язвам ее»... Так выразительно определяется выход православного Востока из своего плена!

Воздадите ей, яко и та воздаде вам, и усугубите ей сугубо по делом ее: чашею, ею же черпа вам, черпите ей сугубо и так. дал. (XVIII, 1–6). Само собою разумеется, что здесь внушается не по ветхозаветному духу воздаяние или отмщение злом, но, по новозаветной благодати, воздаяние и отмщение добром или самою благодатью и истиною: так, напр., вас озлобляли и держали в многовековом плену, а вы постарайтесь и таких преобладателей вывести из их духовного рабства лживой веры в свет и свободу Христовой истины и благодати. Или: положительное, материальное направление лишало ваши умы и сердца свободы, даруемой Царем истины и благодати – Христом Сыном Божиим; воздайте, отомстите за эту обиду тем, чтобы и самое материальное, и самые среды положительной жизни осветить и оживить Христовым светом и духом. Мучение и гибель Вавилону зла, лжи или злодейной измены Христу можно нанести, в существе дела, только чрез раскрытие

Христовой истины и благодати, чрез верность духу Христовой любви к грешникам и заблуждающим. И так. обр. запустение этого Вавилона несомненно, хотя эта блудница и говорит в сердце своем: сежу царицею и вдова несмы, и рыдания не имам видети. Сего ради в един день приидут язвы ей, смерть и плач, и глад: яко крепок Господь Бог, судяй ю (7:8). И все плененное, извращенное и злоупотребленное этим Вавилоном, будет выведено в избранниках Божиих в благодатную свободу, в свет познания и употребления именно во Христе, так что уже не будет прежнего свободного, открытого места для Вавилонского духа даже в торговле, величии и властительстве мирском и в самой роскоши (9–16). Вавилон с своими

–601–

сквернами и ложью, возводимыми в право как бы самой правды, погибнет с таким стремлением, как камень велик, яко жернов, брошенный в ознаменование именно сего самого Ангелом в море (ст. 21); и все житейское уже не будет оставляемо под бесконтрольную и никем как бы уже и непререкаемую доселе властно вавилонскую (22 и 23). Торжество низложения Вавилона, которого обольщение простерлось духовно на «все народы» и губительство выразилось в пролитии «крови пророков и святых и всех убитых на земле» (ст. 23. 24), провозглашено хвалами Богу на небе (XIX, 1–3), подтверждено раскрытием к славе Вседержителя духа и силы всего Нового Завета (ст. 4)²⁴⁴³ выразилось торжественным, яко глас народа многа, и яко глас вод многих, и яко глас громов крепких, песнопением всех рабов Божиих и боящихся Его, малых и великих: аллилуия: яко воцарися Господь Бог Вседержитель. Радуимся и веселимся, и дадим славу Ему (5–7). И в раскрытии любви Агнца Божия к измученному многовековыми заблуждениями и грехами человечеству и в живейшем общении верующих в этой любви Агнчей откроется пред миром в царственной красоте и светлости «праведности святых» свободная, торжествующая Православная Церковь, как одна неизменно верная невеста и жена Агнца, с блаженнотворным зовом и других на брачную

вечерю Агнчу, чего не мог созерцать без особенного восторга и из такой дали времени сам Тайновидец (7–10).

Изложив смысл главных или важнейших предметов Апокалипсического видения Вавилона и его гибели в предыдущем кратком очерке, мы считаем обязанности сделать нужную оговорку и вместе необходимое дополнение к сказанному. Мы выше следили и поставляли на вид такой дух и силу Вавилона и суда над ним, что слишком обще и бегло обозначили знаменование этого видения именно о магометанской державе, держащей православный Восток в своем плену, и о гибели ее к освобождению от ее ига этого благодатного Израиля – православных Востока; а особенно и резко указывали собственно на внутреннюю

–602–

сообщность и духовное единение с Вавилоном всего нехристианского и противохристианского и в христианском мире. Мы делали это намеренно, помня внушение слова Божия, что в силе Божией и ее оружиях уже все в готовности отмстити всяко преслушание и тем паче прямую враждебность Богу и Его Церкви, но не прежде, как егда исполнится наше послушание, наша верность Божией истине и благодати (2Кор.10:6 сл. 4). Суд Божий над магометанским Вавилоном, пленившим Божию Израиля – православный Восток, не дремлет сам по себе, но может задерживаться нашим преслушанием или неверностями Христу, нашими греховно-вавилонскими мерзостями. Вот эту-то преступную задержку к освобождению от вавилонского, в своем роде, плена страждущих наших собратий на Востоке – мы и они²⁴⁴⁴ должны устранить, чтобы иначе суд Божий не простерся, по истощению долготерпения Божия, не простерся и на нас самих... Вот чем прежде всего мы должны озаботиться! К этому прежде всего мы и направляли нашу мысль и внимание, принося к Апокалипсическому видению о Вавилоне.

Но затем мы должны не оставлять же под спудом, а поставить на открытый вид тот свет Откровения, который освещает особенно значение и судьбу самого ислама и магометанской державы, держащей в плену православный Восток; – тем более, что есть уже достаточно фактов

исторических, и современных, относящихся к этому предмету. Само Откровение Иоанново нарочито, так сказать, не позволяет нам из-за сродности с духом Вавилона всего не-христианского самих нас христиан, опускать из виду именно звгря бездны исламизма, и держимой этим зверем блудницы Вавилона, пленившего благодатный Божий

—603—

народ, — этой магометанской державы, иго которой подавляет православный Восток (как значение этих образов выше раскрыто и определено у нас с оправданием того самими событиями). В Откровении духовно-вавилонские черты собственно христиан, отступающих от Христовой истины, указаны в особенном образе — в том чудовищном звере, в котором воспроизведены образы Данииловых зверей, означающих Вавилон, Персии и т. д., в звере отступнического от Христа разума (как это разъяснено у нас в исследовании XIII, гл. Ап.); окончательный суд над этим зверем следует, по Апокалипсису, уже за гибелью открытого или прямо обозначенного Вавилона. Итак значение и судьба этого последнего в собственной его самостоятельности, по Апокалипсическим видениям, нимало не закрываются общности и даже единством с вавилонским духом умственного и нравственного растления самих христиан. Вникнем же, во свете Откровения, в значение и судьбу магометанской лживой веры и антихристианской Порты, гнетущей нового Израиля на Востоке.

Прииди, говорит об этом Вавилоне Тайнозрителю Ангел-тайноистолкователь, да покажу ти суд любодейцы велит я, сидящая на водах многих. И далее, в изъяснение этого: воды яже еси видел, идеже любодейца седит, людие и народи суть и племена и языцы (XVII, 1:15). Под деспотизмом Порты находится, действительно, множество всяких народностей; как-то, кроме преобладающего народа Османов-Турок, Греки, Славяне разных племен, Сирийцы, Арабы, Копты, Иудеи, европейские выходцы едва ли не всякой народности, не исключая и Русских. Примечательно, что это многонародное одержание Порты располагается и буквально при самых обильных водах, как то: морей — Средиземного, Черного,

Красного, Мраморного; частью и океана. Едва ли есть другая держава, столько отличающаяся счастливым расположением своего многосоставного народонаселения при водах.

С нею же любодеша царие земстии, и упишася живущии на земли от вина любодешия ея (ст. 2). Да! Ныне особенно состоят в любодешном союзе с Портою, к упрочению ига ее над Православно-христианскими народностями, почти все великие Европейские державы с их царями; ныне

—604—

христианские правительства, и народы, с любодешным бесстыдством изменяя своему всевышнему Царю-Христу, согласились признавать и утверждать, как священно-законную, правоту владычества врагов Христовых над Христовым народом — православными Восточными, только по особенным видом очистительного и охранительного Христова промышления отданными под вавилонское иго неверных. Увы; и сам первосвятитель Рима с явно любодешною от Христа благодарностью относился к тирану восточного христианства за покровительство в Турции своему Римскому католичеству; а недавно, в ожесточенной войне любодешно-союзной с Турцией западной Европы против России, стоявшей за права восточных православных, — в этом походе против Креста Христова за Магомета, — он видел новый крестовый поход, так же как сама западная Европа видела в этой войне поход за свой прогресс, за цивилизацию и гуманность... Затем любодешная взаимность между Портою и Западною Европою наглядно выражалась, к упрочению ига на православном Востоке, интимно-дружескими посещениями Западной Европы султаном и Порты царственными особами Европы, как то — Императором Австрийским, Французской императрицей, наследным Прусским принцем.

В особенности знаменательны из выше приведенных вот эти слова о блуднице Вавилоне: и упишася живущие на земли от вина любодешия ея. Ниже (XVIII, 2. 3. 23) еще сильнее сказано: от вина ярости любодешия своего напои вся языки, и не только царие земстии любодеша с нею, но и купцы земстии от силы пищи ея разбогатеша; и еще: купцы, твои беша

велможи земстии, яко волхвовании твоими прельщени быша вси языцы. Так же: посмради землю любодеем своим (XIX, 2). Любодейность, вино и притом яростное вино любодеев принадлежит магометанству – Вавилону, конечно, в том смысле, что плотское сластолюбие составляет существенный характер и внутреннюю принадлежность исламизма, так что не только земная жизнь, но и загробная красится для магометан самыми щедрыми утехами и чарами сладострастия. Нет нужды объяснять, как такой дух магометанства благоприятствует развитие способов земного сластолюбивого счастья и роскошного довольства, а потому и знаний в их оземленившемся,

–605–

оторванном от Христа, направлении. Было, действительно, время, когда магометане, именно еще Арабы, были представительными для всего мира обладателями блестящей в этом отношении образованности. И теперь современная западная наука серьезно и, надобно сознаться, основательно и справедливо, с каким то притом торжеством (не подозревая уже всей плачевной позорности этого торжества), начала доказывать «происхождение ученых и промышленных знаний» (в их, разумеется, отпадшем от Христа характере, в их, потому, оплотнявшем духе и направлении) именно от магометан²⁴⁴⁵. Это льстивое порождение магометанства шло, как фактически доказывают, именно чрез Испанию, куда магометане внесли некогда с своим владычеством и свою роскошь и образованность, в соседнюю Францию и так далее – в нравы и мысль всей Западной Европы (а отсюда, прибавим, и к нам в Россию). Так-то яростным вином магометанской любодейности напоены все народы, насколько они оземленели и оплотятели в своем духе и мысли. Нынешняя материальная положительность в знаниях и жизни, равно и романическая изнеженность в нравах и легкой литературе замешаны на любодейной закваске магометанской цивилизации, главная представительница которой ныне – блистательная Порты; умственные и промышленные вожаки и деятели первых внутренно связаны с последнею, имея своими

предшественниками и патриархами или начальными заправителями магометан, распространивших льстивое очарование и в мире христианском. Вот то волшебство, – эта тайная работа конечно духов лести, – которым любодейца – магометанский Вавилон распространила обольщение на все народы и посмрадила землю...

Рассмотрим теперь и другие черты блудницы-Вавилона, совершенно удобоизъяснимые из вышесказанного – и потом уже перейдем к изображению зверя-ислама, держащего эту блудницу, и зверских его принадлежностей, с которыми связуется погибельная судьба самой блудницы.

–606–

И жена бе облечена в порфиру и червленицу, и позлащена золотом и камением драгим и бисером, имущи чашу злату в руке своей полную мерзостей и скверн любодейства ея (ст. 4; 17). И ниже подробно исчисляются доставляемые торговлей роскошные предметы сластолюбивых прихотей этой блудницы – золота и серебра и камня драгого и бисера, и висса и порфиры, и шелка и червени и проч. и проч. до телес и душ человеческих (XVIII, 11–14). Нами уже объяснены самые источники сластолюбивых прихотей и любодейной роскоши, свойственных магометанской цивилизации п жизни. Теперь прибавим только, что средоточием и самым царством этих прихотей и любодейной роскоши служат именно сладострастные серали, наполненные разнородными невольницами, каких позднейшие мусульмане приобретают уже не мечем, а простою куплею и которых обыкновенно отурчают, по религии, эти сластолюбивые владыки – губители не только тел, но и душ человеческих.

И на челе ее написано имя: тайна – Вавилон великий, мати любодейцам и мерзостем земным (ст. 5). Значение имени Вавилона о Турции, держащей в плену Нового Божия Израиля – православный Восток, нами показано и доказано прежде (в исслед. XIV, 8). Выше только что объяснили мы, по изысканиям современной учености, что современное умственное и жизненное развитие, с сластолюбиво-любодейной своей стороны и в нехристиански-материальном своем направлении,

имеет свою материю именно магометанскую цивилизацию, которая ныне имеет главную свою представительницу в блистательной Порте. Прибавим к сказанному еще вот что: магометанство, по самому происхождению и содержанию своему, есть нечистый духовный сток из остатков язычества, и мертвого иудейства, и извращенного до лжи христианства. А все виды умственного и нравственного растрепания, по своему роду и характеру, сводятся именно к этим трем источникам и самым областям лжи и духовной человеческой пагубы. Отсюда прямое следствие, что главная представительница магометанства, какова подавляющая своим игом Нового Израиля Порта, по праву является и средоточною в мире представительницею всех отраслей растрепания; хотя бы и могли найтись страны и города пли гражданства в каком-нибудь отношении

–607–

растрепаннее духовно и этой магометанской державы. Эта тайна довольно ясна в своем значении.

И видех, говорить далее Тайнозритель, жену пьяну кровью святых и кровью свидетелей Иисусовых (ст. 6). Ниже то же еще сильнее подтверждено об этом Вавилоне: и в нем кровь пророческа и святых обретется и всех избивенных на земли (XVIII, 24). Эти слова своею мыслью и силою не могут не напомнить следующих слов Христовых о неверующих Иудеях и Иерусалиме: да приидет на вы всяка кровь праведна, проливаемая на земли, от крове Авеля праведного до крове Захарию, егоже убисте между церковию и олтарем. Аминь глаголю вам, яко приидут вся сия на род сей. Иерусалим, Иерусалим, избивый пророки и проч. (Мф.23:35–37). Как это с пророкоубийственного, положим, и даже Христоубийственного иудейского рода и Иерусалима взыскивается всякая кровь праведная, проливаемая на земле, начиная от самой первой в мире жертвы человекоубийства – крови Авеля? Ответ на это в том, что Христоубийственный род и город, по страшному пути человекоубийственной злобы, отошел до сосредоточения в себе этой человекоубийственной силы, которою проливается всякая невинная кровь в человечестве – начиная от Авелевой, а

следовательно и до средоточения в себе, по внутреннему существу дела, и самой виновности в пролитии всякой неповинной крови, начиная от Авелевой. Теперь и магометанское гражданство, не перестающее столько веков, от самого своего начала и до наших дней, проливать кровь Христовых членов – православных христиан, нередко и прямо за веру во Христа, отвергающую Магомета, – гражданство, которое, уже и при первоначальном появлении своем, Откровением приравнено к городу, идеже и Господь наш распят (ст. XI, 8), – унаследовало, видно, и также сосредоточило в себе ту же виновную в пролитии всякой неповинной крови, человекоубийственную силу. И вот Тайнозритель из такой дали времен видит эту блудницу упившеюся кровью святых и кровью свидетелей Иисусовых, свидетельствуя притом, что должна быть взыскана на ней кровь пророческа и святых и всех избитых на земли. Так въздоша греси ея даже до небесе и помяне Бог неправды ея (XVIII, 5). Довольно сказать, что, в отношении к озлоблению

–608–

Христовой Церкви и в ней Самого Христа, «блистательная» Порта есть преемница и наследница Христоубийственного и прокоубийственного Иерусалима, также как и пролившего затем реки христианской крови языческого гражданства, а потому и прямая наследница вышеприведенного Христова приговора на Иерусалим...

И жена, юже видел еси, говорит Тайнозрителю Ангел-тайноистолкователь, град есть великий, иже имать царство над цари земными (18 ст.). Магометанское гражданство названо градом великим, как обозначалось оно еще в первоначальном своем открытии и распространении (см. XI, 8); оно, и особенно в той своей державе, которая воспроизвела вавилонское пленение в отношении к Новому Израилю, есть доныне «город великий», как по обширности пространства, так и по великому народонаселению своего одержания. Эта держава имеет верховное властительство и над разными властелинами, как то – Египта, Черногории, Сербии, Молдо-Влахии; а главное, она каким то непостижимым в своем роде образом получила в

последнее время такое беспримерное мировое значение, что и великие Западно-Европейские державы, с своими правительствами, ревниво охраняют эту магометанскую державу, как матку пчелы, – она царица над царями земными. – Откровение впрочем относительно окончательной судьбы этой державы показало прежде всего, что она подлежит грозному суду не как град велик, а как Вавилон – пленитель и озлобитель Божия благодатного Израиля: и бысть, сказано выше при изображении небывало-страшного землетрясения (XVI, 19), град велик в три части... и Вавилон великий помяновен бысть пред Богом, дати ему чашу вина ярости гнева своего. Все в мире видят, что, в современных бурях духа времени, среди небывалого потрясения едва ли не всего политического мира в последнее двадцатилетие Порты, как «великий город», распадается на три взаимно-борющаяся внутренне части своего состава – Магометан, Греков и Славян. Но мир не примечает и силится даже противодействовать тому, что этой же блистательной Порте, как именно держащему в плену и озлоблении Божий народ православных восточных «Вавилону» предстоит уже чаша вина ярости гнева Божия.

**Журналы собраний Совета Императорской
Московской Духовной Академии за 1914 год //**
**Богословский вестник 1915. Т. 2. № 7/8. С. 497–624 (4-
я пагин.)**

–497–

которые представляются несоответствующими даже тем элементарным точкам зрения, под которыми они излагаются. В этом смысле г. Устинов вполне оправдал данное им обещание верности исторической правде. Но по отношению к самому сочинению применение эмпирического метода при уклонении от объяснения излагаемых воззрений Лютера обуславливает местами отсутствие выдержанности его содержания. Характеризуя первый период в развитии нравственного учения Лютера, как крайнее выражение антиномизма («смело греши!»), г. Устинов принужден отмечать и факт предъявления Лютером своим последователям в то же самое время нравственных требований (напр. 110:124). Может быть, г. Устинову и предносилось какое-нибудь примирение этой противоположности, но на читателя она производит впечатление незамеченного автором противоречия.

Думается, что тема рассматриваемого сочинения предполагает если не законченную систему этики, то, во всяком случае, определенные концепции нравственных воззрений. Г. Устинов и желает представить две таких концепции, соответствующие двум периодам в развитии нравственного учения Лютера и, хотя откровенно приводимые им воззрения Лютера, как только что указано, не всегда характеризуют данную концепцию точно такими чертами, какими хочет определить ее сам г. Устинов, но тем не менее он очень твердо настаивает на резком различии, если даже не противоположности, этих периодов. Конечно, способ изложения воззрений Лютера не в виде чего-то прочно установленного, но в самом процессе их формации, в их движении составляет крупное достоинство сочинения, но едва ли исторически верно представлять этот процесс в виде двух сменивших один другого

движений в радикально различных направлениях. Если бы автор углубился в основу излагаемых им воззрений, то, может быть, нашел бы там элементы, не только органически связующие противоречивые на первый взгляд воззрения, в пределах одного и того же периода, но и в значительной степени сглаживающие те крайности самих двух периодов, которые почему-то так усиливается подчеркивать наш автор, чем не может не подрывать доверия к себе со

—498—

стороны читателя. Во всяком случае на протяжении всей второй половины второй главы (143–178), где характеризуются нравственные воззрения Лютера во второй период читатель, несмотря на все уверения автора, что здесь является уже иное нравственное учение, может, сохраняя те же самые выдержки из сочинений Лютера, остановиться на предположении, что в данном случае имело место не насильственное изменение самого учения, а лишь изменение в его проповеди, раскрытие его с другой стороны, или, самое большее, развитие одного и того же по существу учения в двух различных направлениях под влиянием различных внешних обстоятельств. Борьба с номизмом католической нравственности принуждала Лютера больше всего подчеркивать отсутствие у внешней нравственной деятельности самой по себе, независимо от ее субъекта, какой-либо ценности; здесь ему пришлось больше всего бороться с дьяволом человеческой гордыни, выражавшейся в фарисейском успокоении на сознании нравственной ценности внешних действий: самих по себе; разве можно счесть за подлинное выражение антиномизма совет Лютера посрамлять этого дьявола самоправедности ничем иным, как грехами (139)? Но во второй период, когда Лютер принужден был бороться с антиномизмом анабаптистов и проч. (если антиномизм явился вследствие распространения учения Лютера, то это не может, конечно, означать, что последнее само по себе представляло антиномизм, хотя было антиномистично), ему естественно было подчеркивать деятельную сторону веры и больше говорить о нравственной самодеятельности.

Нашему автору все же приходится возводить излагаемые им воззрения к общим принципам; – это имеет место в третьей главе, при их оценке. Здесь только можно видеть, к какому виду нравственных учений относить он этику Лютера. Г. Устинов делает вид, что видит в ней выражение автономной нравственности и повторяет по ее адресу комплименты из IV-го тома «Основ христианства» проф. М. М. Тареева (252–253), но при ближайшем рассмотрении оказывается, что воззрения Лютера в квалификации г. Устинова далеко не подходят под понятие автономной нравственности: констатируя в них такие специфические

–499–

черты автономной нравственности, как субъективизм (249) и утилитаризм (250), г. Устинов вдруг выдвигает такое свойство их, как индифферентизм (250). Но, ведь, в таком случае, когда сглаживается уже в личном сознании грань между добром и злом, не то что об автономной – а и вообще о какой бы то ни было нравственности говорить не приходится. Так в конечном результате сказывается упущение из внимания того, так сказать, этического «тона», который, правда, слабо, но все же выражается в учении об оправдании одною верою.

Устанавливая генезис нравственных воззрений Лютера, г. Устинов желает рассматривать их с двух точек зрения: исторической и психологической, но при осуществлении этого намерения переносит разделение лишь точек зрения на самые исторические факторы, участвовавшие в формации воззрений Лютера. Читатель остается в недоумении, почему это с исторической точки зрения в качестве таких факторов указываются борьба с внешним абсолютизмом папства и номизмом католической этики (24–43), а с психологической – мистика и гуманизм (58–76)? Разве последние не были такими же историческими течениями, питавшими окружающую Лютера атмосферу, как и первые? Г. Устинов как будто не совсем отчетливо представляет, что и в том, и в другом случае он должен был говорить об одном и том же по существу предмете, иметь дело с одними и теми же факторами, но при историческом их рассмотрении должен был констатировать их

наличность в окружавшей Лютера исторической атмосфера, а при психологическом – проследить, как отразились они на личности самого Лютера и какой вид приняли в его индивидуальной психологии.

Все указанные недочеты рассматриваемого сочинения объясняются тем, что г. Устинов в некоторых местах его недостаточно продумал свой материал. Но справедливость требует этот основной дефект обозначить не иначе, как фразой: не успел до конца продумать... Задачи, подобные взятой г. Устиновым, не разрешаются годичной работой и даже вообще трудом одного. Г. Устинову пришлось большую часть своего времени и усилий отдать на ознакомление с немецкой литературой, перевод которой, по-видимому,

–500–

не так-то легко давался ему (см., напр., 32, 34–37 и др.), и на выборку из нее нужного материала. С точки зрения абсолютной оценки к этой работе, не говоря о способе выполнения ее самой, надо было бы еще прибавить: 1) выяснение самого понятия нравственности и ее различных видов и 2) воспользоваться этими общими представлениями для квалификации самых нравственных воззрений Лютера. Все, относящееся к этим двум слоям работы, г. Устинову приходилось за недостатком времени наскоро заимствовать со стороны без должной личной переработки, но достаточную заслугу его составляет и то, что он взялся за выполнение первой, основной части этой грандиозной программы и для годичного срока сделал больше чем достаточно. Степени кандидата богословия он заслуживает».

48) О сочинении студента Цуйманова Александра на тему: «Грамматико-археологический разбор текста книги Левит в отделах, имеющих своим предметом содержание ветхозаветных установлений касательно жертв и очищений».

а) Экстраординарного профессора священника Е.А. Воронцова:

«Сочинение г. Цуйманова состоит из 6 глав, в которых последовательно обзревается ветхозаветные установления относительно жертвоприношений. Ввиду тетратомичности

ветхозаветных жертв, первые 4 главы в сочинении посвящены каждой отдельному виду жертв – всесожжению, жертве за грех, жертве за вину и жертве мирной, далее 5-ая глава имеет дело с установлением признаков жертвопригодности животных и заключительная 6-ая – с предписаниями касательно ветхозаветных бескровных (хлебных) приношений. Как видно, г. Цуймановым достаточно захвачен в поле зрения тот материал книги Левит, который касается ветхозаветных жертвоприношений, но почему-то отсутствуют данные об очищениях. Рецензент полагает, что писавший ошибочно истолковал жертвоприношение и очищение, как понятия синонимичные, или разложил обрядность левитских очищений, о каких приходилось писать, на ряд жертвенных ритуалов, а потому

–501–

и говорит только о жертвоприношениях. Бесспорно, что ветхозаветное жертвоприношение давало левитскую чистоту жертвователю, т. н. каппара, являющееся центром сотериологии жертвоприношения, однако в той же книге Левит находится и описание жертв родильницы, лиц, страдающих истечениями, и особенно исцеленных и исцелившихся от проказы, – все это могло подлежать исследованию г. Цуйманова, если в других случаях в сложном очистительном обряде он и мог видеть последовательность и своеобразную комбинацию уже описанных им по масоретскому тексту Библии жертвенных отдельных актов, наприм. в речи о дне Очищения. Обращаясь от возможного содержания труда г. Цуйманова к его наличному виду, рецензент находит уместным предпослать несколько слов о методе разработки тематического вопроса. Г. Цуйманов писал по типу западных *preparations* к Ветхому Завету, давая детальный разбор масоретского текста и сопровождая каждый разобранный отдел Библейского подлинника небольшим археологическим *exposè*. Собственно это – черновая работа, но ценная, поскольку сообщает писавшему действительные познания по еврейскому языку Библии, взамен отрывочных сведений, обычно почерпаемых из западных библейских истолковательных трудов, оставляющих нередко печальный

след в лингвистической сумятице в уме русского компилятора. С этой стороны работа г. Цуйманова отличается от тех монографий, где связно, но из вторых рук, излагается история и частные моменты в установлении ветхозаветного культа. Но работа по первоисточнику, насколько она ни заманчива требует сверки добытых данных и расширения их путем привлечения вторых пособий: у г. Цуйманова таковых оказалось немного, – Кейль, Троицкий, Штейнберг, один раз знаменитый анатом Гиртль, вот и все авторы из арсенала учено-вспомогательных аппаратов, каким пользуется г. Цуйманов, но главным образом он штудировал грамматику еврейского языка Гезетуса, хотя и не по новому изданию Кауча. Ввиду сказанного lapsus рецензируемой работы относимы на счет писавшего, а не выводимы из ошибок и промахов его руководителей.

Во-первых, если писавший давал своему разбору значение
–502–

для Библейской археологии, то почему он не поместил собственного перевода изученного им детально текста, наприм., было бы весьма желательным иметь перевод 2 стиха 4 главы кн. Левит, где речь о грехе, примиряемом жертвою. Во-вторых, напрасно г. Цуйманов стремится местами изъяснять смысл слов по корням, несуществующим в Библейском еврейском языке; у него выходит, что *nomina sunt omnia*, а это далеко не всегда бывает. Так по г. Цуйманову слово хацер – двор происходит от корня хацар – окружать, двор окружает жилище или скинию, но такового корня библейский язык не знает, а в библейско-еврейском лексиконе находим слово хацир, означающее траву, газон. Парохет, наименование завесы, отделявшей в скинии и храме святое от святейшего, по г. Цуйманову, деривация корня парох, означающего ломать (вероятно, делить), но такового корня опять нет у евреев, а находятся созвучные формы, как существительное перех – твердость, суровость, а поэтому парохет скорее – твердая завеса, из жесткого, нескладчатого материала. Слово пар – молодой бык г. Цуйманов производит от корня парар – пахать, бык – пахарь, но парар означает делить, как созвучный глагол пор (пс. 74:13), а слово пар скорее деривация корня парà, размножаться, т. е. определяет молодого

быка в отличие от юного бен бакар рах. Кевес или аллографическое кесев наш автор производит от какого-то глагола кавас, означающего быть смирным, что соответствует природе агнца, но он забыл, кто теперь называется кавасом на востоке, тогда получалось бы нечто, напоминающее коллективистическое цон о мелком рогатом скоте. Имеющийся в Библии омофонический глагол каваш означает: наступать, угнетать, подчинять, овладевать и т. п., следовательно говорит не о кротости агнца (овцы), а поэтому если и может дать имя агнцу, то только по енантиосемии, когда деривация глагола принимает обратный смысл, напр. от корня бара – делил слово берет – союз или от самах – радовался семахот – плачь и траур по усопшем. Слово коген – священник по г. Цуйманову означает настоятель (вероятно, предстоятель), между тем соответствующий глагол ничего не дает для такого толкования, являясь скорее сам, как denominativum.

–503–

Иногда, толкуя происхождение слов, г. Цуйманов упускает из виду, что еврейское письмо бедно в знаках, в противоположность вероятному богатому звуковому составу еврейского языка, почему разноразличные слова одинаково записаны, так и интересующий его при речи о жертве за грех глагол мааль – вероломно поступать и существительное меиль – верхняя одежда, несмотря на тождественное начертание в согласных, могут быть различными в произношении и отсюда не однокоренными. Слово кавед – печень, вполне возможно, не деривация корня кавед, что заставило бы смотреть на нее, как на самую тяжелую по ткани часть животного организма, наиболее компактное образование (ср. корень кавар, кавадр, $\alpha\nu\eta\rho\ \alpha\nu\delta\rho\omicron\varsigma$). Производство слова дам – кровь от корня дум – молчать, как обозначения движения, совершающегося беззвучно, в отличие от сонорного дыхания, т. е. органического движения воздуха, требовало бы большого обоснования по своей глубокой оригинальности. Слово бегема по нашему автору обозначает животное, находящееся при человеке (одомашненное), но тогда как же plural, этого слова в Иова 40,15 обозначает чудовище; скорее бегема – просто животное,

живущее стадами в отличие от большинства хищных зверей, встречающихся в одиночку.

В-третьих, желателен был бы систематический лексикон разобранных ритуальных отделов кн. Левит, устанавливавший бы жертвенную терминологию. Здесь требовались бы данные из психологии культа, наприм. высоко интересно выяснение семасиологии слова киппер и его деривации каппарà (особенно управление предлогом аль), чем полагалось бы прочное лингвистическое основание для трактации вопроса о спасительном значении ветхозаветных жертвоприношений, равно хорошо было бы сделать пояснение смысла жертвоприношения на основе корня карав, отмечающего в гифильной деривации начальный акт ветхозаветного жертвоприношения, завершающегося кроплением (аппликацией) крови. На такие семасиологические справки наталкивался наш автор, когда наприм. встречал пиэльную деривацию глагола хата грешить – гехита в смысле не указания на сообщение греха, но наоборот приобщения к святости, очищения, почему деривация хатат означает

–504–

грех, а также жертву за грех, источник очищения, или когда в Лев.19:20 слово нехерефет получает смысл обрученной, а не опозоренной, как обычно.

В-четвертых замечаются по местам археологические неточности. Так сложение кусков жертвенного мяса до вида цельного животного для еврейского всесожжения в тексте Библии не доказано. По г. Цуйманову вечернее всесожжение горело всю ночь, а утреннее весь день, но могло ли это быть, если утром и вечером приносилось по агнцу, а о каком-либо чудесном действии в Библии не сказано, талмуд говорит только о том, что дождь не тушил никогда огня на жертвеннике (Пиркэ Авот 5:5). Выражение «тамид» о всесожжении, т. е. жертва постоянная, относится не к тому, что оно непрерывно горело, но к регулярной повторяемости всесожжения дважды каждый день. Нет у г. Цуйманова разъяснения выражения леашмат гаам при речи о жертве за грех, каким образом грехи первосвященника делали ответственным народ. О требовании

непорочности от животных, предлагаемых в жертву, сказано слишком обще, так наприим. для жертвы усердия можно было приносить и тельца и агнца с членами несоразмерно длинными или короткими (Лев.22:23). При изложении последовательности жертвоприношения кропление (зерика) изложено смешанно с закланием (шехита), а воскурению не дано точного ритуального определения. При речи о сехите – возложении жертвователем рук на животное сказано, что этот акт символизирует передачу грехов, тогда как скорее он указывает на отождествление жертвователя с жертвенным животным, передачу индивидуальности, почему и смерть животного является, как *mors vicaria*, образом смерти грешника. Таков мессианизм жертвоприношения.

Но наряду с указанными недостатками сочинение г. Цуйманова имеет и крупные достоинства: оно бесспорно свидетельствует о способности автора к самостоятельной работе над ветхозаветным священным текстом, к должной оценке микрологических грамматико-стилистических изысканий, а поэтому, как годовичная курсовая работа, вполне заслуживает увенчания его автора кандидатской степенью и отметки полным баллом».

–505–

б) Доцента иеромонаха Варфоломея (Ремова):

«Очень небольшая работа студента Цуйманова обнаруживает в авторе большого любителя оригинального языка ветхозаветной Библии; с этой стороны он достоин похвалы, похвалы за то, что трудился над тем, что обычно у нас в пренебрежении. Наши русские исследователи очень мало занимаются черновой работой, предпочитая ей более идейную. И конечно бедность, недостаточность в удовлетворении потребностей в научной литературе вынуждает браться за работы общего характера, за работы идеологические... Как бы то ни было, но все-таки редкость большая, что г. Цуйманов, вопреки общим вкусам, занялся черновой работой, – грамматическим разбором интересовавших его мест книги Левит и извлечением из них археологического материала. Приветствуем труд г. Цуйманова и позволяем себе выразить

пожелание, чтобы подобного рода работы стали обычным явлением у занимающихся ветхозаветной библией. Конечно, целью всяких наших работ по изучению Писания должно быть постижение, усвоение в возможную меру его духа. Но если слова Писания духоносны, то ничего не может быть ценнее и полезнее, лучше для нас, как с благоговением тщательно изучать букву Писания, его святые слова!..

Г. Цуйманов взятую им на себя работу выполнял старательно и с усердием. Жаль только, что автор недостаточно углубился в предмет своей работы. Несомненно его извиняет то обстоятельство, что он – начинающий работник и притом на мало возделанной почве. Но отсюда с необходимостью следует только то, что ошибок и промахов г. Цуйманова нет оснований ставить ему в большой минус. Г. Цуйманов, нужно надеяться, не оставит своих работ над ветхозаветной библией; дай Бог, чтобы его будущие работы шли с большей основательностью и проникновением. Вполне присоединяясь к сделанным первым рецензентом замечаниям, мы выскажем с своей стороны только несколько суждений методологического характера о недостатках в исследовании г. Цуйманова. Автор пишет ученую работу, в благородном искании первой ученой степени он занимается грамматическим разбором

—506—

нужных ему мест из книги Левит. Понятно, что проделывать свою работу *more seminarico* не зачем. А наш автор делает именно так: в его разборе очень много элементарного материала, много элементарных частных и этот материал слишком элементарно и немудро наследуется. Есть много интересного хотя бы в еврейских предложениях, этих существительных, именах по природе (ведь все слова еврейского языка – имена), а между тем г. Цуйманов дает о предложениях очень маленькие и невыразительные справки (напр. на стр. 2, II). Мы утверждаем, что г. Цуйманов мог бы найти для себя много важного и полезного, он мог бы при немного большем проникновении почерпнуть очень много интересного в «жизни слов»: ведь «слова – хамелеоны, они живут спеша; у них свои законы, особая душа. Они спешат меняться, являя все

цвета; поблекнуть, обновятся, и в том их красота». Тем более автору следовало обратить внимание на то, чтобы его грамматика была не элементарной, что ведь от него требовалось дать разбор, именно грамматико-археологический, т. е. из исследования текста так или иначе сделать выводы, определяющее порядок жертв и очищений. Автор как будто делает это: каждый разобранный им отдел он сопровождает небольшим очерком регламентированного в нем жертвоприношения. По-видимому, г. Цуйманов этот очерк ставить в связь с своим элементарно-грамматическим разбором текста. Но это и есть только по-видимому. Прежде всего в разборе текста, право, нет ничего археологического, никаких археологических данных для суждения о жертвоприношениях соответствующих отделов. А в сопровождающих разбор очерках не чувствуется связи с этим разбором: просто даны очерки жертвоприношений, как они даются в курсах библейской археологии. Нет здесь посредствующего звена, нет подлинно археологического разбора, и читателю непонятно соединение в одной главе сочинения г. Цуйманова двух разных ничем не связанных отделов. Не хватает подлинно грамматического анализа текста, не показаны результаты его для определения установлений о жертвах и очищениях. Хотелось бы изложения документального и конкретного и определений определенных и твердых. Хотелось

—507—

бы в самом разборе более солидной внешности изложения, более глубоких экскурсов (см. напр., стр. 2, 8, 13, 15, 20, 48, 58, 62:80).

При всех недостатках своих работа г. Цуйманова производит очень приятное впечатление. Очень отрадно видеть в сочинении г. Цуйманова явные на каждой странице его серьезность и деловитость. Вместе с тем, как мы уже заметили, сочинение г. Цуйманова носит на себе печать его любви к еврейскому языку и постоянных занятий еврейской Библией. Г. Цуйманов за время академического курса укрепился в симпатиях и интересе к этой важной отрасли академической

науки. Признаем г. Цуйманова достойным степени кандидата богословия».

49) О сочинении студента Четыркина Ивана на тему: «Славянская идея в русской литературе XIX века».

а) Экстраординарного профессора Н. Л. Туницкого:

«Автор понял свою тему весьма широко. «Славянская идея» для него, как она проявилась в русской литературе, это – «интерес и симпатии к славянским народам» (стр. 4). Но интересы и симпатии могут быть различными, и автор совершенно справедливо на первой же странице своего сочинения говорит о том разнообразном содержании, с которым являлась эта идея на русской почве: «То под ней разумеют наши всегдашние, часто безотчетный, племенные влечения к зарубежному славянству. То она отождествляется с чисто научными исследованиями в области славянской археологии, этнографии, филологии. То славянскую идею понимают в смысле осуществления оригинальной культуры. То, наконец, эта идея, выросшая в так называемый славянский вопрос, является исключительно политическим фактором и принимается как создание внешнего крепкого всеславянского союза». Все это разнообразное содержание «славянской идеи», в большей или меньшей степени, вошло в круг интересов автора. Поэтому мы вправе были бы ожидать от него более точного и выразительного определения «славянской идеи», чем простое указание на «интерес и симпатии» к славянским народам. Предварительное исчерпывающее выяснение этого понятия

–508–

в той широте, в какой принял его автор, не только определило бы собою наперед постановку всего вопроса в сочинении, но и дало бы читателю нити для того, чтобы ему легче было ориентироваться во всем разнообразии рассматриваемых в сочинении фактов и в их освещении.

Широко понятой «славянской идее» отвечает в сочинении и широко взятое понятие «русской литературы». Автор имеет дело с проявлениями разнообразных интересов и симпатий к славянскому миру не только в изящной литературе, но и в публицистике, в программах и деятельности различных обществ

и кружков, в научной славистике даже в «деловых бумагах» и живых отношениях. Этого расширения рамок исследования, с принципиальной точки зрения, по нашему мнению, нельзя вменять автору в вину. Наоборот, оно заслуживает одобрения как прием, подсказываемый неразрывной связью всей русской литературы нового времени с публицистикой, деятельностью различных кружков и обществ, направлениям общественной и научной мысли. Проявления славянской идеи в русской изящной литературе совершенно неотделимы от славянских интересов в публицистике, в деятельности обществ и кружков, наконец, в научном славяноведении. И если автор с излишней подробностью останавливается на истории обществ, ставивших себе целью, между прочим, сближение различных славянских народов, или с очевидной легковесностью говорит о движениях в научном славяноведении, то эти отрицательные свойства сочинения следует поставить в зависимость от недостатка познаний автора в областях, соприкасающихся с его темой, а также от неумеренного пользования осложненным историко-литературным методом, но отнюдь не от самого метода, по существу правильного и уместного в сочинении.

Все сочинение состоит из шести глав с «предисловием» и «послесловием» (всего 446 стр., в ¼ л.). Первая глава имеет своим предметом «историю славянской идеи до XIX века»; вторая – «начальные годы XIX века и первое серьезное проявление в русской литературе славянской идеи»; третья – «панславистские тенденции в русских тайных обществах»; четвертая – «славянскую идею в 30–

–509–

50-х годах»; пятая – «славянофильство, его представителей и противников»; шестая – «славянскую идею в 60–90-х годах и научное славяноведение»; послесловие подводит итоги всему сказанному.

Не все перечисленные отделы сочинения разработаны с одинаковой тщательностью и успешностью. Ниже других должна быть поставлена первая глава, хотя и являющаяся до некоторой степени сверхдолжной заслугой автора, однако страдающая случайностью собранного материала и спорностью

суждений. Под влиянием некоторых пособий автор в этой главе, между прочим, проводит мысль, что в древней Руси южных славян знали преимущественно как единоверцев и почти не знали как единоплеменников. С этой мыслью можно не соглашаться. Уже начальная русская летопись, свидетельство которой о славянах не совсем удачно использовано автором (стр. 8–9), различает единоверных греков от единоверных и соплеменных русским славян. В других памятниках можно было бы найти следы определенного отношения русских к болгарам и сербам, как к родственным народам. Последующие главы сочинения разработаны весьма успешно. Но и в них можно отметить некоторые погрешности, спорные положения и такое освещение фактов, с которым можно не соглашаться. Так, во 2-ой главе, нам кажется, переоценено значение Шишкова в истории «славянского вопроса» (стр. 102–107): его интересовал больше церковнославянский язык, чем живые отношения к славянам. В 3-ей главе, говоря о панславистских тенденциях в обществе «соединенных славян» и в других обществах, автор должен был бы выяснить условный характер этого панславизма, который наполовину порождался, кажется, болезненным патриотизмом поляков и имел очень мало отношения к южным славянам. В 5-ой гл. находим ошибочное утверждение, что у славянофилов совершенно отсутствовал элемент политически, хотя при этом автор и ссылается на К. Д. Кавелина (стр. 306). Едва ли также кто согласится с автором, что наименование славянофильства «почти вовсе не имело ничего общего с славянской идеей» (стр. 312). Неточно автор называет Брюкнера «немецким профессором» (стр. 313); Брюкнер –

–510–

онемеченный поляк. В 6-ой гл. на стр. 430 читаем: «...Дринов М.С., профессор-болгарин Харьков, у-та, только недавно умерший (в конце прошлого года)». Но Дринов скончался 28 февраля 1906 года. Эта ошибка является следствием простого недоразумения. Наконец, нельзя не выразить сожаления, что автор, так тщательно в разных главах отметивший стихотворения русских поэтов с славянскими мотивами, оставил без внимания и даже не привел в

известность тех стихотворений различных славянских поэтов, которые были в разное время переведены на русский язык.

Все указанные, – и подобные им неуказанные, – пробелы, недосмотры, и погрешности не мешают, однако, нам признать рассматриваемое сочинение хорошей студенческой работой. Прежде всего надобно признать большой заслугой автора то, что он, при отсутствии цельных и серьезных работ на предложенную ему тему, самостоятельно собрал обильный и разнообразный материал из многочисленных источников. Ему приходилось прокладывать себе дорогу собственными усилиями, перечитывать очень много произведений русских писателей, исследований, воспоминаний, журнальных статей. Собранный таким образом материал разработан и систематизирован с применением надлежащего метода, достаточно полно и целесообразно. Тон сочинения, как работы исторического характера, – вполне объективный, не переходящий ни в восторженное, ни в пренебрежительное отношение к различным вариациям славянской идеи. Изложение – хорошее, литературное. Вообще сочинение свидетельствует о достаточном умении автора обращаться с пером. Оно дает автору полное право на получение искомой степени».

б) Ординарного профессора С.С. Глаголева:

«Г. Четыркин пытается в своем сочинении проследить судьбу славянской идеи не только в русской литературе и не только в XIX столетии. Первая глава его сочинения посвящена истории славянской идеи до XIX в. В последующих II–VI главах он говорит о судьбах славянской идеи в русской политике – об отношении к этой идее императоров Александра I и Николая I, говорит о панславистских

–511–

тенденциях в тайных обществах, о славянофилах и западниках, о возникновении и развитии научного славяноведения. Литература, с которой мы соединяем представление о поэзии и поэтах в широком смысле, отступает у него несколько на задний план, хотя и ей он отводит значительное место.

Такое расширение темы, разумеется, должно было сказаться некоторым ущербом на исследование отдельных вопросов, входящих в состав темы.

У русских поэтов автор мог бы найти больше, чем он нашел. Г. Четыркин заявляет, что ему «приходилось иногда просматривать всего поэта или писателя, а потом откладывать его в сторону за неимением славянского элемента» (стр. 442). В числе этих отложенных оказались Гоголь и Тургенев. Автор очевидно имел мало времени для размышления над произведениями этих писателей. Разве Тарас Бульба и некоторые маленькие отрывки у Гоголя не касаются взаимоотношения различных славянских племен (малоросов, поляков) и не дают материала для суждения о них? Затем, разве рассуждения Потугина в «Дыме» Тургенева не направляются против славянской самооценки, некоторые «стихотворения в прозе» (русский язык), идеализация Инсарова в «Накануне», разве все это не имеет отношения к славянской идее?

В своем рассуждении о славянофилах автор близко подошел к влиянию на славянофилов идеалистической философии. «Только в России словенский дух дошел до самосознания» (стр. 368). Этот славянофильский тезис должен быть комментирован гегелевской философией. Но автор не имел времени обратиться к ознакомлению с немецким идеализмом.

Не ознакомился достаточно автор и с литературой по славяноведению. Он дает указания трудов славистов, но указания его случайны и отрывочны. Кочубинский, Ор. Миллер и др. (стр. 430) дали гораздо больше, чем сколько он им приписывает, положим оговариваясь «нам известны» такие-то труды, но могло бы быть автору известно и побольше.

Широкое понимание темы обусловило собою и то, что автор далеко несамостоятелен в некоторых частях своего труда.

—512—

Но это широкое понимание имело и благую сторону. Автор прочитал много и о многом. Много он узнал, и его духовный

горизонт несомненно значительно расширился вследствие его работы над своим сочинением.

Пишет он литературно, рассуждает в общем основательно.

Для получения степени кандидата сочинение удовлетворительно».

50) О сочинении студента Ярещенко Александра на тему: «Ценность жизни по суждению разума и по учению Откровения».

а) Ординарного профессора М.М. Тареева:

«Сочинение начинается вступительными замечаниями о значении проблемы ценности в «наше время». Затем, в «обзоре существующих решений вопроса о ценности жизни», предлагается изложение и критика теорий пессимизма и оптимизма (по статье Грота). В отделе «Смысл жизни» идут суждения о «саморазумении как смысле жизни (термин и содержание заимствуются из книги П. Бакунина Основы веры и знания), и об утверждении жизни, повышении ее интенсивности, как цели жизни (по Гюйо). Это – центральная глава исследования. Основная мысль ее – в первой половине та, что вопрос о смысле жизни есть вопрос о ее онтологической подлинности, о ее истинности, а истинная сторона человеческой жизни открывается не в ее видимом обнаружении, а в разумном самосознании, причем сознание, чтобы не быть пустым отражением мимолетных впечатлений, должно напитываться духовною сущностью, т. е. быть «сознанием связи человека с жизнью в ее целом». «Чтобы осмыслить свою жизнь – пишет г. Ярещенко на стр. 70–80, – человек должен стать истинным человеком, а истинным человеком он будет только тогда, когда познает свою духовную сущность... Духовная сущность открывается человеку в его разумном сознании. Углубляясь в себя, познавая себя, сверяясь с своим разумным сознанием, человек узнает, что он не простой организм природы, не бессознательный механизм, а духовно-разумное существо, обладающее высшей, самостоятельной,

–513–

духовной сущностью, которая стоит выше его логического разума и одна только и делает его свободно-разумным

существом, самосознающей личностью. Прислушиваясь к голосу своего разумного сознания, человек познает высшие законы, по которым он должен жить, как духовно-разумная личность». Мысли автора не достигли полной ясности, но очевидна в них некоторая глубина религиозно-мистического взгляда на личность. Равным образом и во второй половине отдела автор сумел подняться с биологической почвы, на которую он неосмотрительно выступает вслед за Гюйо, на высоту религии и духа. «(Стр. 121). Так как человек живет не только физической, а еще и главным образом жизнью духовно-разумной, то, само собою разумеется, что (?) на его обязанности лежит утверждение не только физической жизни, но и духовно-разумной, и этой последней в особенности, потому что только благодаря ей человек и есть человек» и т. д. В следующей затем главе «Ценность жизни» (стр. 142–282) идет речь о ценностях в жизни – о труде, любви, красоте, искусстве, истине, свободе, которая (стр. 217) «является первым и последним основным и самым ценным из того, чем может человек обладать в своей жизни и что может сделать жизнь человеческую осмысленной и ценной». На каждую из этих разнообразных тем автор отозвался красивыми и вдумчивыми страницами. Последний отдел «Ценность жизни по учению Откровения» составляет вторую часть. В то время, как все рассмотренные отделы, объединяемые в первую часть, раскрывают ценность жизни с точки зрения разума, во второй части излагаются данные Откровения, и переход к новой точке зрения достаточно мотивируется в начале отдела. «И цель, и смысл, и ценность жизни, открытые путем разума, никогда не могут иметь для человека безусловного и абсолютного значения до тех пор, пока он не познает свою духовную сущность, как самобытную и самостоятельную сущность, независимую от внешнего окружающего мира, получающую свое бытие от Бога. Только признав за своей духовной природой самобытное и самостоятельное существование, ведущее начало от Высшей (,) Абсолютной (,) Духовной Сущности Бога, человек можете познать жизнь

–514–

абсолютным смыслом и оценить ее, как абсолютную ценность. Сделать это личным своим разумом человек не в состоянии; он может только уверовать в это». В содержании этого отдела автор весьма близок к наличной богословской литературе.

В общем, рецензируемая работа, довольно обширная (246 стр.), не есть раскрытие какой-либо одной идеи, но это мысли по разным вопросам, изложенные с некоторой отрывочностью, даже, не во всем согласованный между собою. Нельзя сказать, чтобы теория «саморазумения» и теория «утверждения и интенсификации жизни» гармонировали между собою; свобода понимается то мистически, то в смысле «сознанной необходимости». Тем не менее работе нельзя отказать в крупных достоинствах. Разнообразие затронутых в ней предметов не помешало автору о каждом из них сказать что-нибудь значительное. По всему видно, что автор работал с увлечением. Степени кандидата богословия автор достоин».

б) Ординарного профессора С.С. Глаголева:

«Пред вступлением в самостоятельную жизнь г. Ярещенко посвятил год обсуждению вопроса о смысле и ценности жизни. Он отнесся к делу исследования этого вопроса внимательно и серьезно и дал хотя небольшое (около 100 страниц шрифта Богословского Вестника), но толковое и обстоятельное исследование.

Разумеется, ему пришлось трактовать вопрос, так сказать, с высоты птичьего полета, он знакомился с вопросом преимущественно по изложениям, а не по первоисточникам и подверг рассмотрению далеко не все типические формы его решения. Он схематизировал и упростил современное состояние вопроса.

В отдельных местах своего сочинения он допустил сомнительные, а порою и прямо неверные утверждения.

В своей вступительной главе он восхищается культурными завоеваниями современного человечества, его победами над пространством и временем. Но все эти победы – до тех пор победы, пока мы современного человека оцениваем через сравнение с человечеством прошлых веков.

А если взглянуть на дело с точки зрения заданий – намеченных для решения вопросов, то окажется, что дело обстоит далеко не блестяще. Человек не может подняться выше 10 верст над землею и не может опуститься глубже одной версты под земную поверхность. Не изобретены приборы, чтобы видеть закрытое, напим., внутренности живого организма (рентгеновские лучи – первый, робкий шаг к этому), не удлиннена жизнь. Где же здесь победы над пространством и временем?

Противопоставляя культурным победам неудовлетворенность человечества, автор представляет, что вопрос о смысле этих побед, как и о смысле жизни, поставил разум. Конечно, вопросы ставит разум, но данный вопрос подсказан разуму чувством неудовлетворенности и страдания. В раю, пожалуй, этого вопроса разум бы и не поднял.

На 35 стр. автор говорит, что наше мышление «может представить себе несуществование той или иной вещи». Выражение неудобное: несуществования представить нельзя.

При рассуждении о счастии (см. особенно 97 стр.) автор потребность счастья ставить рядом с другими потребностями. Но на самом деле, как это в сущности раскрывается и в работе г. Ярещенко, потребность счастья есть сумма всех наших потребностей.

На 143–144 стр. г. Ярещенко надеется, что Мечников нанесет решительный удар пессимизму, открыв условия для гармоничного развития сил и безболезненной старости человека. Напрасная надежда. Во 1) Мечников этих условий не откроет; во 2) если их кто-нибудь и откроет, то на самом деле останутся и душевные страдания, и страх смерти, и дряхлость, делающая с точки зрения самого Мечникова существование человека бессмысленным.

На 145 стр. наш автор в самоубийствах видит победу естественного разума над инстинктом жизни. Думается, что это – не так. Провалился человек на экзаменах и кончает самоубийством. Здесь уже причина самоубийства лежит в недостатке разума и познания. А потом? Разум во многих

случаях мог бы выяснить страдающим людям, что страдания их пройдут и что счастье возможно для них, как и для других. Кончают самоубийством,

–516–

не умея перенести страданий и ужасов момента, а разум – и очень даже немудреный – давно формулировал: «все образуется», «перемелется, все мука будет».

В некоторых местах грамматика и выражения автора вызывают недоумения.

На 134 стр. в примечании – «в полне».

На 161 стр. «Это не труд поденщика, изголодавшегося о вкусном обеде, не тяжкая карма верблюда»... Что это за выражение и что это за индийская карма верблюда?

На 285 стр. «Сотворив мир невидимый, неорганический и мир видимый органический.... Бог»... Нельзя понять: неорганический мир есть ли мир видимый или невидимый?

Но в общем изложение автора ясно и стиль у него легкий, литературный, даже несколько поэтичный.

В своих рассуждениях, конечно не исключительно благодаря своим силам, а благодаря хорошему руководству, он вообще стоит на правильном пути.

Итогом его исследования является обращенный к человечеству призыв жить для славы Божией. Остается пожелать, чтобы сам автор – только что вступающий в жизнь – последовал этому призыву.

Для получения степени кандидата сочинеше вполне удовлетворительно».

Справка: 1) Устава духовных академий §§ 164–168 и 171. – 2) Определение Святейшего Синода, от 8–20 января 1911 года за № 93. – 3) Циркулярный указ Святейшего Синода от 8 апреля 1904 года за № 3. – 4) Из оканчивающих ныне курс воспитанников Академии казенным содержанием ни в Академии, ни в Семинарии не пользовались: Величкин Алексей, иеромонах Сергей (Дабич), Добров Георгий, Дьяков Святослав, Кронтовский Николай. Лебедев Александр, Лилеев Константин и Тихомиров Константин. – Все они заявили Совету о своем желании служить по духовно-учебному ведомству. – 5) Но § 109,

лит. о. п. 8, академического устава «присуждение звания действительного студента и степени кандидата богословия (§§ 165 и 166)» значится в числе дел Совета Академии, представляемых на утверждение местного Епархиального Архиерея.

–517–

Определили: 1) Окончивших полный академический курс студентов:

- 1) Плотникова Александра,
Соколова Михаила (Моск.),
Иеромонаха Герасима (Садковского),
Подлуцкого Ивана,
- 5) Струменского Михаила,
Виноградова Николая,
Попова Тихона,
Смоленского Алексея,
Волкова Бориса,
- 10) Лебедева Николая,
Ярещенко Александра,
Иеромонаха Серия (Дабича),
Козырева Сергея,
Орлова Василия,
- 15) Иеромонаха Нектария (Иванова),
Лобова Гавриила,
Оглоблина Аркадия,
- 18) Паргачевского Алексея –

удостоить степени кандидата богословия, с причислением к первому разряду и предоставлением им права на получение степени магистра богословия без новых устных испытаний;

- Лебедева Александра,
- 20) Дьякова Святослава,
Синева Николая,
Цуйманова Александра,
Соболева Василия,
Голобородько Михаила.
- 25) Устинова Павла,
Свящ. Скворцова Константина,

Серпевского Николая,
Глоголева Николая,
Соколова Михаила (Вив.),
30) Беляева Тихона,
Вознесенского Александра,
Иеромонаха Максима (Руберовского),
Василевского Ивана,
Доброва Георгия,

–518–

35) Четыркина Ивана,
Иеромонаха Иоанна (Мариева),
Пятикрестовского Сергея,
Нечаева Тихона,
Свящ. Крылова Димитрия,

40) Свящ. Кузнецова Павла,
Лилеева Константина,
Авраменко Михаила,
Лобанова Василия,

Введенского Пантелеймона,
45) Тихомирова Александра,
Зыкова Вячеслава, Ключарева Василия,
Тихомирова Константина,
Свящ. Левковского Александра,

50) Величкина Алексея –

удостоить степени кандидата богословские с причислением
ко второму разряду;

Богоявленского Николая,
Залеского Сергея,
Кронтовского Николая и

54) Ярошевича Евгения –

удостоить звания действительного студента, с
предоставлением им права на получение степени кандидата
богословия по представлении удовлетворительных курсовых
сочинений, – каковое постановление и представить на
утверждение Его Преосвященства.

В случае утверждения Его Преосвященством
постановления, изложенного в п. I-м, –

2) Препроводить в Учебный Комитет при Святейшем Синоде список всех окончивших академический курс воспитанников с требуемыми определениями Святейшего Синода, от 3 марта–10 апреля 1892 года за №590 и 8–20 января 1911 года за № 93, сведениями и отзывами о них и с приложением подлинных заявлений 38 воспитанников о том, какую группу наук преподавать и вообще на какую должность по духовно-учебному ведомству поступить они желали бы и в какие епархии.

3) По изготовлении дипломов на степень кандидата богословия

–519–

и аттестатов на звание действительного студента, – препроводить в Учебный Комитет и все документы означенных воспитанников, за исключением тех из них, кои будут оставлены при Академии в звании профессорских стипендиатов.

4) Студенту Берникову Сергею, ввиду болезненного его состояния, разрешить сдать устные испытания по предметам IV курса, представить проповедь и курсовое сочинение – после летних каникул, в августе месяце сего 1914 года, – после чего и иметь суждение об удостоении его академической степени или звания.

IV. а) Предложение Преосвященного Ректора Академии:

«Имею честь предложить Совету Академии войти в обсуждение вопроса об оставлении при Академии на годичный срок кого-либо из оканчивающих ныне курс воспитанников Академии, в звании профессорских стипендиатов».

б) Представление экстраординарного профессора Академии (сверх штата) Л. Л. Туницкого: «Имею честь почтительнейше просить Совет Академии обратить внимание на оканчивающего в этом году курс Академии со степенью кандидата богословия Михаила Струменского. Его кандидатское сочинение, написанное на тему: «Книжные и литературные интересы в Троице-Сергиевской лавре со времени ее основания до XVII века» представляет собою весьма хорошее исследование, которое в усовершенствованном виде могло бы, с большой пользой для науки, появиться в печати. Троицкая лавра в XIV–

XVI вв. была одним из самых видных центров книжного дела и литературных интересов в России; она служила часто передаточным пунктом, через который книжное движение того времени от южных славян, из Константинополя и Афона распространялось по России. Отсюда предложенная г. Струменскому тема имеет не только узкий, специальный интерес, но и широкое историко-литературное значение. Г. Струменский в течение года занимался с большим успехом рукописями лаврского книгохранилища: ему удалось собрать все приписки на рукописях, дать палеографическое описание целого ряда рукописей, установить размеры деятельности

–520–

многих писателей, трудившихся в лавре или: вообще имевших к ней отношение. Для завершения ценного и полезного труда г. Струменского ему в следующем году нужны такие условия жизни, которые делали бы для него возможным более или менее продолжительный доступ к рукописным сокровищам, хранящимся в лаврской и нашей, академической, библиотеках. Такие условия могли бы быть созданы для него стипендиатством.

Ввиду изложенного беру на себя смелость покорнейше просить Совет Академии ходатайствовать пред Святейшим Синодом об оставлении г. Струменского сверхштатным стипендиатом с содержанием из Синодальных сумм в положенном штатом размере – 700 рублей в год».

Справка: 1) Устава духовных академий – а) § 73: «Совету Академии предоставляется оставлять при Академии на годичный срок в звании профессорских стипендиатов двух наиболее даровитых из окончивших по первому разряду образование в Академии кандидатов богословия для усовершенствования в избранной Советом отрасли наук, в частности и для приготовления к занятию преподавательской должности в Академии»; б) § 75: «Профессорские стипендиаты получают содержание из сумм, находящихся в распоряжении Св. Синода, в установленном штатом размере» (ныне, за 3%-м вычетом на пенсии, – по 679 рублей в год каждый). – 2) По § 109, лит. б и. 2, академического устава «оставление при

Академии окончивших курс студентов в звании профессорских стипендиатов и назначение им содержания» значится в числе дел Совета Академии, представляемых на утверждение местного Епархиального Архиерея.

Определили: 1) Оставить при Академии на 1914–1915 учебный год, в звании профессорских стипендиатов, окончивших ныне курс воспитанников Академии, занявших в разрядном списке 1-ое и 2-ое места – Александра Плотникова – по кафедре истории Греко-восточной церкви и Михаила Соколова (Моск.) – по кафедре еврейского языка с библейской археологией, с производством им, с 16-го августа текущего 1914 года, содержания по 679 рублей в год каждому, – о чем и представить на утверждение Его Преосвященства.

–521–

2) Признавая вышеизложенное представление экстраординарного профессора (сверх штата) Н. Л. Туницкого заслуживающим уважения, – просить ходатайства Его Преосвященства пред Святейшим Синодом о разрешении оставить на 1914–1915 учебный год окончившего ныне курса, по первому разряду и занявшего в разрядном списке 5-ое место кандидата Михаила Струменского при Академии, в звании сверхштатную профессорского стипендиата (по кафедре истории русской литературы), с назначением на его содержание оклада в положенном штатом академии размере – 679 р. в год – из сумм Святейшего Синода.

V. Занимались составлением росписания поверочных испытаний студентов духовных семинарии и других лиц, имеющих прибыть в августе месяце текущего 1914 года для поступления в состав нового (LXXIII) академического курса.

Справка: По § 109, лит. 6. п. 7, устава духовных академий «назначение времени и порядка производства испытаний в Академии, а также определение состава испытательных комиссий» значится в числе дел Совета Академии, представляемых на утверждение местного Епархиального Архиерея.

Определили: Проект расписания поверочных испытаний представить при журнале настоящего собрания на утверждение

Его Преосвященства.

На сем журнале резолюция Преосвященного Трифона, Епископа Дмитровского, Управлявшего Московской епархией: «1914 г. июля 1. Утверждается».

22 августа 1914 года. № 10

Присутствовали, под председательством Ректора Академии Феодора, Епископа Волоколамского, – Инспектор Академии архимандрит Иларион, сверхштатный заслуженный ординарный профессор М.Д. Муретов, ординарные профессора – М.М. Тареев и Д.И. Введенский; экстраординарные профессора –

–522–

С.И. Смирнов, священник Б.А. Воронцов, Н.Л. Туницкий, А.П. Орлов, священник Д.В. Рождественский, священник В.Н. Страхов и священник И.В. Гумилевский.

Отсутствовали: И. д. ординарного, заслуженный профессор А.П. Шостын; ординарные профессора – А.И. Алмазов, С.И. Соболевский, С.С. Глаголев, А.А. Спасский и М.М. Богословский; экстраординарные профессора – П.П. Соколов и И.В. Попов.

Слушали: 1. а) Сданный Преосвященным Трифоном, Епископом Дмитровским, Управлявшим Московской епархией, с надписью: «1914 г. июля 3. В Совет Императорской Московской Духовной Академии» – указ на имя Его Преосвященства из Святейшего Синода от 1 июля за № 11087:

«По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали: представление Вашего Преосвященства, от 11 июня 1914 г. за № 277, по ходатайству Совета Императорской Московской духовной Академии о продлении и. д. доцента сей академии Александру Туберовскому исполняющегося 16 Августа сего года срока для представления магистерской диссертации, на один год. Приказали: Согласно ходатайству Совета Императорской Московской духовной академии, Святейший Синод определяет: продлить и. д. доцента названной академии Александру Туберовскому срок для представления магистерской диссертации на один год, т. е. до 16 Августа 1915 года; о чем уведомить Ваше Преосвященство указом».

б) Сданный Преосвященным Трифоном, Епископом Дмитровским, с надписью: «1914 г. июля 28. В Совет Императорской Московской Дух. Академии» – указ на имя Его Преосвященства из Святейшего Синода от 24 июля за № 12290:

«По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали: представление Вашего Преосвященства, от 3 июля 1914 г. за 299, по ходатайству Совета Императорской Московской духовной академии о продлении и. д. доцента сей академии,

–523–

священнику Иоанну Смирнову исполнившегося 14 Марта сего года срока для представления магистерской диссертации, на один год. Приказали: Согласно ходатайству Совета Императорской Московской духовной академии, Святейший Синод определяет продлить и. д. доцента названной академии, священнику Иоанну Смирнову срок для представления магистерской диссертации до 14 Марта 1915 года; о чем Ваше Преосвященство уведомить указом».

Определили: Содержание указов Святейшего Синода за № № 11087 и 12290 объявить исправляющим должность доцента Академии А.М. Туберовскому и священнику И.М. Смирнову.

II. а) Сданный Преосвященным Трифоном, Епископом Дмитровским, с надписью: «1914 г. июля 4. В Совет Императорской Московской Дух. Академии» – указ на имя Его Преосвященства из Святейшего Синода от 3 июля за № 11151:

«По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали: представление Вашего Преосвященства, от 11 июня 1914 г. за № 279, с ходатайством о назначении профессорам Императорской Московской духовной академии Смирнову и Туницкому, командируемым в г. Псков на XVI Всероссийский Археологический Съезд, пособия на путевые расходы по означенной командировке. Приказали: Выслушав настоящее ходатайство Вашего Преосвященства, Святейший Синод, на основании бывших суждений, определяет: назначить двум профессорам Императорской Московской духовной академии Смирнову и Туницкому путевое пособие по командировке в г. Псков на XVI Всероссийский Археологический

съезд, в размере по 75 руб. каждому, с отнесением сего расхода, всего в количестве ста пятидесяти рублей, на счет экстраординарного кредита по духовно-учебному капиталу; о чем Ваше Преосвященство уведомить указом».

б) Отношение Императорского Московского Археологического Общества от 30 июля 1914 года:

«Императорское Московское Археологическое Общество имеет честь сообщить, что, в виду мобилизации и необходимости

–524–

занять все учебные заведения Пскова ново-прибывающими войсками и запасными, Общество должно было, совместно с местными властями, принять решение отложить XVI Всероссийский Археологический Съезд, назначенный к созыву с 22 июля по 6 Августа текущего года, до более благоприятного времени».

Определили: Принять к сведению.

Ш. а) Сданный Преосвященным Трифоном, Епископом Дмитровским, с надписью: «1914 г. июля 8. В Совет Императорской Московской Дух. Академии» – указ на имя его Преосвященства из Святейшего Синода от 7 июля за № 11314:

«По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали: 1) представление Вашего Преосвященства, от 11 июня 1914 г. за № 276, по ходатайству Совета Императорской Московской духовной академии об утверждении в степени доктора богословия экстраординарного профессора сей академии, магистра богословия Димитрия Введенского, за представленное им, на соискание сей степени, сочинение «Патриарх Иосиф и Египет. (Опыт соглашения данных Библии и Египтологии)»; и 2) отзыв о сем сочинении Члена Святейшего Синода Преосвященного Финляндского, от 4 июля 1914 г. Приказали: Согласно ходатайству Совета Императорской Московской духовной академии, представлению Вашего Преосвященства и отзыву Преосвященного Финляндского, Святейший Синод определяет: утвердить экстраординарного профессора Императорской Московской духовной академии, магистра богословия, Димитрия

Введенского в степени доктора богословия, за представленное им, на соискание сей степени, сочинение: «Патриарх Иосиф и Египет. (Опыт. соглашения данных Библии и Египтологии)». О чем уведомить Ваше Преосвященство указом».

б) Сданный Преосвященным Трифоном, Епископом Дмитровским, с надписью: «1914 г. авг. 3. В Совет Академии» – указ на имя Его Преосвященства из Святейшего Синода от 30 июля. За № 12602:

–525–

«По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали: представление Вашего Преосвященства, от 11 июня сего года № 278, по ходатайству Совета Императорской Московской духовной академии об утверждении экстраординарного профессора оной по кафедре библейской истории, в связи с историей древнего мира, Дмитрия Введенского в звании ординарного профессора. Приказали: Согласно ходатайству Совета Императорской Московской духовной академии и представлению Вашего Преосвященства, Святейший Синод определяет: утвердить экстраординарного профессора названной академии по кафедре библейской истории, в связи с историей древнего мира, Дмитрия Введенского в звании ординарного профессора по занимаемой им кафедре, со времени утверждения его Святейшим Синодом в степени доктора богословия т. е. с 4 июля сего года; о чем уведомить Ваше Преосвященство указом».

Определили: 1) Изготовить для профессора Д.И. Введенского установленный диплом на степень доктора богословия и выдать его по принадлежности. – 2) Об утверждении профессора Введенского в степени доктора богословия и звании ординарного профессора Академии внести в формулярный о службе его список и сообщить Правлению Академии – для зависящих распоряжений.

IV. Сданный Преосвященным Трифоном, Епископом Дмитровским, с надписью: «1914 г. июля 28. В Совет Императорской Московской Дух. Академии» – указ на имя Его Преосвященства из Святейшего Синода от 24 июля за № 12291:

«По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали: представление Вашего Преосвященства, от 3 июля 1914 г. № 300, по ходатайству Совета Императорской Московской духовной академии об утверждении в звании почетного члена сей академии ординарного профессора Императорской С.-Петербургской духовной академии Николая Глубоковского. Приказали: Согласно ходатайству Совета Императорской Московской духовной академии и представлении Вашего Преосвященства,

–526–

Святейший Синод определяет: утвердить ординарного профессора Императорской С.-Петербургской духовной академии Николая Глубоковского в звании почетного члена Императорской Московской духовной академии; о чем уведомить Ваше Преосвященство указом».

Определили: Изготовить для ординарного профессора Императорской Петроградской Духовной Академии П.Н. Глубоковского установленный диплом на звание Почетного Члена Академии и просить его о принятии сего звания.

Сданный Преосвященным Трифоном, Епископом Дмитровским, с надписью: «1914 года, Августа 1 дня. Послать в Императорскую Московскую Духовную Академию и Московскую Духовную Семинарию – циркулярный указ на имя Его Преосвященства из Святейшего Синода от 26 июля за № 15:

«По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали: представление Управляющего Московскою епархией Преосвященного Дмитровского, от 3 июля 1914 г. № 301, по вопросу о празднования исполняющегося 1 Октября сего 1914 года 100-летнего юбилея Императорской Московской духовной академии. Приказали: Признавая ныне неблагоприятным торжественный празднования юбилеев духовно-учебных заведений и принимая во внимание, что некоторым из сих заведений уже разрешено Святейшим Синодом празднование их юбилеев, Святейший Синод определяет: уведомить циркулярными указами епархиальных Преосвященных, что празднование как разрешенных Святейшим Синодом, так и предполагаемых на

местах юбилеев духовно-учебных заведений должно быть отложено до более благоприятного времени».

Определили: Указ Святейшего Синода принять к сведению и исполнению.

VI. Сданный Преосвященным Трифоном, Епископом Дмитровским, с надписью «1914 г. авг. 6. В Совет Императорской Московской Дух. Академии» – указ на имя
–527–

Его Преосвященства из Святейшего Синода от 2 августа за № 12739:

«По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали: представление Преосвященного Митрополита Московского, от 6 июня сего года № 244, по ходатайству Совета Императорской Московской духовной академии об утверждении и. д. доцента оной по кафедре пастырская богословия Василия Виноградова в степени магистра богословия, за представленное им, на соискание сей степени, сочинение: «Уставные Чтения», и в должности доцента академии. Преосвященный Псковский, рассматривавший означенное сочинение, признает автора его заслуживающим степени магистра богословия. Приказали: Согласно ходатайству Совета Императорской Московской духовной академии, предст. авлению Преосвященного Митрополита Московского и отзыву Преосвященного Псковского, Святейший Синод определяет: утвердить и. д. доцента Императорской Московской духовной академии по кафедре пастырского богословия Василия Виноградова в степени магистра богословия за означенное сочинение и в должности доцента помянутой академии по занимаемой им кафедре; о чем уведомить Ваше Преосвященство указом».

Определили: 1) Изготовить для доцента Академии В. П. Виноградова установленный диплом на степень магистра богословия и выдать его по принадлежности. – 2) Об утверждении г. Виноградова в степени магистра богословия и должности доцента Академии внести в формулярный о службе его список.

VII. Препровожденный (в копии) Московскою Духовною Консисториею, при отношении от 19 августа за № 18954, указ из Святейшего Синода на имя Преосвященного Димитрия, Епископа Можайского, временно управлявшего Московскою епархиею, от 8 августа за № 13083:

«По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод имели суждение по предположению о назначении на вакантную должность настоятеля, церкви при Императорской Миссии в Афинах окончившего

–528–

курс Московской Духовной Академии иеромонаха Сергия (Дабича). Приказали: По бывшем суждении, имея в виду, что со стороны Министерства Иностранных Дел не имеется препятствий к таковому замещению должности настоятеля Посольской церкви в Афинах, Святейший Синод определяет на должность настоятеля церкви при Императорской Миссии в Афинах назначить окончившего курс Императорской Московской Духовной Академии, кандидата богословия, иеромонаха Сергия (Дабича), с возведением его в сан архимандрита, – о чем и послать Преосвященному Митрополиту С.-Петербургскому указ, уведомив таковым и Ваше Преосвященство».

Определили: Принять к сведению.

VIII. а) Резолюции Его Высокопреосвященства, последовавшие на журналах собраний Совета Академии:

19 мая, № 5: «6 июня 1914. Ходатайствовать».

22 мая, № 6: «6 июня 1914. Ходатайствовать».

б) Резолюции Преосвященного Трифона, Епископа Дмитровского, Управлявшего Московскою епархиею, последовавшие на журналах собраний Совета Академии:

1) 28 мая, № 7: «1914 г. июня 10. Утверждается».

2) 5 июня, № 8: «1914 г. июля 1. Утверждается».

3) 5 июня, № 9: «1914 г. июля 1. Утверждается».

Определили: Резолюции принять к сведению и исполнению.

IX. Сданное Преосвященным Трифоном, Епископом Дмитровским, Управлявшим Московскою епархиею, с надписью: «1914 г. июня 20. В Совет Императорской Московской Академии

для обсуждения» – отношение на имя Его Высокопреосвященства Высокопреосвященнейшего Иакова, Архиепископа Казанского и Свияжского, от 5 июня с/г. За № 3062:

«Бывшие питомцы Императорской Московской Духовной Академии, проживающие в г. Москве, в виду исполняющегося 1 Октября 1914 г. столетия ее существования, в благодарную память о воспитавшей их высшей школе, решили, между прочим, учредить на добровольные взносы особую стипендию при Императорской Московской Духовной

–529–

Академии имени приснопамятного Митрополита Московская Платона (Левшина), за счет которой могли бы воспитываться лучшие студенты Императорской Московской Академии с правом при окончании академического курса прибавлять к собственным своим фамилиям фамилии – «Платонов», как это ранее практиковалось по отношению к лучшим ее питомцам.

Учреждение стипендии в ознаменование столетнего юбилея Московской Духовной Академии, конечно, дело хорошее; но совсем непонятно, почему она должна быть Платоновскою. Приснопамятный Митрополит Московский Платон (Левшин) не имел и не мог иметь к празднующей свой столетний юбилей Московской Академии никакого отношения. Академия основана уже после его смерти, а при жизни Митрополита Платона были лишь предположения об этой Академии, предположения к тому же далеко не совпадавшие с его желаниями и взглядами. Если академический столетний юбилей нужно ознаменовать учреждением студенческой стипендии, то таковая юбилейная стипендия по всей справедливости должна быть Филаретовскою. Приснопамятный Митрополит Филарет (Дроздов) полвека стоял у кормила Академии, с самого ее основания, твердо руководил ею, праздновал ее пятидесятилетие, ознаменовал это последнее торжество учреждением особых юбилейных капиталов при всех духовно-учебных заведениях Московской епархии; процентами с этих капиталов донесъ, в виде пособия, ежегодно пользуются профессора Московской Академии, также и преподаватели

Московской и Вифанской Семинарий. Поэтому Академическая юбилейная стипендия должна быть Филаретовской, и дополнительная фамилия, если таковой суждено осуществиться, должна быть «Филаретов». Но я не отрицаю потребности учреждения или, лучше сказать, восстановления Платоновской стипендии. Приснопамятный Митрополит Платон (Левшин) вполне этого заслуживает. Только стипендия Платоновская по моему мнению должна быть восстановлена по другому поводу и другими средствами. Поводом к ее восстановлению должно быть исполнившееся столетие со дня его блаженной кончины, а средствами должны быть пожертвования Московского духовенства и ближайшим образом Московских монастырей, основанных Митрополитом

—530—

Платоном или благоустроенных и благодетельствованных им. Собрать тысяч десять в два, три или четыре года из ежегодных отчислений от своих доходов таким обителям, каковы: Троице-Сергиева Лавра, Спасо-Вифанский монастырь, Чудов монастырь, Перервинский монастырь, с Иверскою часовнею, и проч. не представить особого затруднения.

Ввиду этого беру на себя смелость обратиться к Вашему Высокопреосвященству с покорнейшею просьбою, не признаете ли благовременным и благопотребным обратиться к Московским приходским церквам и главным образом к Московским монастырям с предложением образовать путем добровольных пожертвований в течение одного, двух или трех лет капитал, необходимый на учреждение, или, лучше сказать, на восстановление при Императорской Московской Духовной Академии стипендии имени Приснопамятного Митрополита Московского Платона (Левшина) в ознаменование столетия со дня его блаженной кончины».

Справка: Вопрос о восстановлении при Императорской Московской Духовной Академии, ко дню столетнего юбилея ее, на добровольные пожертвования, «Платоновской» стипендии возбужден был не Советом Академии, а организованною с соизволения Московского Епархиального Начальства особою «Юбилейною Комиссиею бывших питомцев Московской

Духовной Академии (в г. Москве)», председателем коей состоит о. законоучитель Александровского военного училища, протоиерей Н. П. Добронравов, – и никаких сведений о настоящем положении этого дела у Совета Академии не имеется.

Определили: С возвращением отношения, почтительнейше представить Его Высокопреосвященству, что Совет Академии, с своей стороны, вполне разделяет изложенные в оном мысли Высокопреосвященнейшего Архиепископа Иакова.

Х. Отношение Московской Духовной Консistorии, от 11 июля за № 15778:

«Московская Духовная Консistorия имеет честь уведомить, –531–

что экстраординарный профессор Императорской Московской Духовной Академии, священник Илия Гумилевский, резолюциею Преосвященнейшего Трифона, Управляющего Московской епархией, от 3-го сего июля, определен на священническую вакансию при Московском Кафедральном Христа Спасителя соборе. Сообщая о сем, Московская Духовная Консistorия покорнейше просит Совет Академии выдать приложенный при сем указ священнику Гумилевскому под его росписку, каковую препроводить в Консistorию».

Справка: Росписка священника И. В. Гумилевского в получении указа препровождена в Московскую Духовную Консistorию 14 июля с. г. за № 1168.

Определили: О назначении священника И. В. Гумилевского на священническую вакансию при Московском Кафедральном Христа Спасителя соборе (с оставлением в должности экстраординарного профессора Академии по занимаемой им кафедре литургики) внести в формулярный о службе его список.

ХI. Отношение Учебного Комитета при Святейшем Синоде, от 13 июня за № 2962:

«Учебный Комитет имеет честь уведомить Совет Императорской Московской Духовной Академии, что определением Святейшего Синода, от 23 мая сего года за № 4542, профессорский стипендиат Императорской Московской Духовной Академии иеромонах Иероним (Чернов) назначен на

должность второго преподавателя Св. Писания в Курскую духовную семинарию».

Определили: Принять к сведению.

XII. Отношения.

а) Совета Императорской Киевской Духовной Академии, от 14 июня за № 979, с уведомлением о получении двух книг, возвращенных Советом Московской Духовной Академии при отношении от 22 мая за № 278.

б) Императорской Публичной Библиотеки, от 4 июня за № 1767, с уведомлением о получении книг, возвращенных
—532—

Советом Академии при отношении от 22 мая за № 282.

в) Императорского Московского Румянцовского Музея, от 14 и 21 июня за №№ 780 и 804, с уведомлением о получении книг, возвращенных Советом Академии при отношении от 22 мая за № 279, и рукописи под № 474 («Кормчая» из собрания Пискарева).

г) Г. Прокурора Московской Святейшего Синода Конторы, от 16 августа за № 2389, с уведомлением о получении возвращенных Советом Академии рукописей Московской Синодальной Библиотеки: греческой за № 381 и славянской за № 328.

д) Духовного Собора Свято-Троицкая Сергиевы Лавры, от 18 июня за № 1141, с уведомлением о получении возвращенных Советом Академии рукописей Лаврской библиотеки под №№ 34, 129, 172, 179, 254, 695, 739 и 791.

е) О. Настоятеля Волоколамского Иосифова монастыря архимандрита Нифонта, от 18 июня за № 117, с уведомлением о получении возвращенной Советом Академии рукописи монастырской библиотеки под № 664 («Сборник»).

ж) Императорской Академии Наук, от 9 июля за № 378, с уведомлением о получении высланных Советом Академии трех рукописных томов библиографического труда епископа Дамаскина (Семенова-Руднева) под №№ 112, 113 и 114.

з) Совета Императорской Петроградской Духовной Академии, от 27 июня за № 1535, с уведомлением о получении высланной Советом Московской Духовной Академии рукописи

академической библиотеки под № 1283 (Собрание слов и поучений Св. Димитрия Ростовского).

и) Г. Наблюдателя церковных школ Костромской епархии К. Казанского, от 5 июля за № 60, с возвращением принадлежащих академической библиотеке книг: 1) Труды Императорского Московского Археологического Общества, т. IX, и 2) М. Соколов. Материалы по старинной славянской литературе.

й) Императорского Московского и Румянцовского Музея, от 26 июня за № 808, с разрешением продлить срок пользования рукописью из собрания Григоровича за № 818

–533–

и Мосхопольским изданием греческих аколуфий 1741–1742 гг. – еще на три месяца.

Определили: Принять к сведению.

XIII. Отношение Правления Императорской Казанской Духовной Академии, от 25 июля за № 3610:

«Правление Академии имеет честь при сем препроводить в Правление Московской Духовной Академии следующие документы бывшего студента Казанской Академии Александра Смирнова, переведенного в Московскую Духовную Академию:

1) Свидетельство о прохождении им 1-го курса Академии за № 3515.

2) Метрическое свидетельство о рождении и крещении за № 9137.

3) Копия формулярного о службе списка диакона Д. Смирнова за № 16968.

О получении сих документов Правление Академии покорнейше просит уведомить».

Определили: Документы студента Александра Смирнова хранить при делах Совета Академии, а о получении их Правление Императорской Казанской Духовной Академии уведомить.

XIV. Циркулярное отношение (на имя Преосвященного Ректора Академии) Председателя Учебного Комитета при Святейшем Синоде, Высокопреосвященнейшего Сергия, Архиепископа Финляндского и Выборгского, от 5 августа за № 3516:

«Преосвященный Ректор Императорской С.-Петербургской Духовной Академии предложил организовать на пожертвования служащих в духовно-учебных заведениях, именно на процентное отчисление от ежемесячного содержания особый лазарет для больных и раненых воинов в действующей армии. Лазарет мог бы носить название: «Летучий (или постоянный – стационарный) имени Преподобная Серафима Саровского лазарет русских духовно-учебных заведений». Имя великого молитвенника русской земли избирается потому, что объявление войны Германией совпало с днем его прославления (19 июля). Размеры лазарета, а равно

–534–

и вид его (т. е. летучий или постоянный) определились бы в зависимости от общей суммы пожертвований. Вполне приветствуя мысль Преосвященного Ректора, покорнейше прошу Вас уведомить меня в возможно непродолжительном времени: 1) выражают ли служащие во вверенном Вам учебном заведении готовность жертвовать на нужды военного времени известное процентное отчисление из своего ежемесячного содержания и сколько именно процентов; 2) какая приблизительно сумма, в месяц составит из таких отчислений по учебному заведению; 3) согласны ли служащие дать своим пожертвованиям указанное выше высокопатриотическое назначение.

Для организации и ведения этого дела предположено учредить «Комитет Красного Креста русских духовно-учебных заведений» под моим председательством. Отчисления и другие могущие поступать пожертвования направляются, впредь до особых распоряжений, на имя товарища Председателя Комитета – Преосвященного Анастасия, Епископа Ямбургского, ректора Императорской С.-Петербургской Духовной Академии.

К сему считаю полезным прибавить, что служащие в центральных учреждениях духовного ведомства решили жертвовать 2% на свой особый лазарет».

В обсуждении означенного предложения приняли участие все члены академической корпорации, имевшие возможность присутствовать в настоящем собрании, – Единодушно выразив

готовность отчислять на призрение раненых и больных воинов, с августа месяца с/г. и на все время военных действий, не менее 2% получаемого ими ежемесячно содержания (многие подписали и большие суммы), члены корпорации, принимая во внимание:

1) что по оглашенным в повременной печати сведениям «Комитет Красного Креста духовно-учебных заведений» уже учрежден Святейшим Синодом и на ожидаемые пожертвования служащих при духовно-учебных заведениях предположено организовать этапный лазарет для раненых и больных воинов в зданиях Минской духовной семинарии, причем ежемесячное содержание одной койки исчислено приблизительно в сто пятнадцать рублей

—535—

(115 р.), не включая сюда крупного расхода на первоначальное оборудование лазарета;

2) что при таких условиях суммы ежемесячных отчислений по Академии (160–165 р.р.) будет недостаточно даже для содержания двух коек в помянутом лазарете, – остановились на мысли учредить при Академии свой особый лазарет, воспользовавшись для этой цели большой палатой академической больницы, в значительной мере, конечно, уже оборудованной и в течении почти всего года пустующей. – В предположении, что и корпорация соседней Вифанской Духовной Семинарии не откажется присоединиться своими пожертвованиями к академической организации (предположение это в действительности и оправдалось), а также ввиду полной готовности некоторых членов семейств академических преподавателей и студентов Академии безвозмездно принять на себя труд по специальному оборудованию лазарета и по уходу за ранеными, – было исчислено, что лазарет при Академии может быть открыт не менее, как на десять коек.

Вместе с тем, принимая во внимание, что вновь сооруженная двухэтажная каменная пристройка к библиотечному академическому корпусу в течении нескольких месяцев не может быть использована для нужд Академии и

должна пустовать, так как Центральным Управлением Ведомства еще не отпущено в распоряжение академического Правления средств на ее оборудование шкафами для книг, а между тем, как видно из воззваний общественных организаций, – в Москве обнаружилась громадная нужда в свободных помещениях для размещения раненых и больных воинов, число которых превысило все предварительные расчеты, – члены корпорации пришли к заключению, что Академия свободно могла бы на время уступить указанную пристройку в распоряжение, напр., своего Почетного Члена – Ее Императорского Высочества, Великой Княгини Елисаветы Феодоровны или одной из Московских общественных организаций, объединившихся под флагом «Красного Креста», – для устройства здесь большого (уже независимого от Академии) лазарета для раненых и больных войнов на 100–150 коек, тем более, что и Святейший Синод, определением от 20 июля с/г. за –536–

№ 6502, призывает монастыри, общины и все духовные: учреждения к такому именно использованию всех свободных помещений.

Определили: Просить Преосвященного Ректора Академии особым докладом представить вышеизложенные предположения членов академической корпорации на Архипастырское благоусмотрение и утверждение Его Высокопреосвященства.

XV. Предложение Преосвященного Ректора Академии:

«Вот уже в течении двух с половиною лет сверхштатный заслуженный ординарный профессор Ж. Д. Муретов читает студентам Академии курс лекций по Священному Писанию Нового Завета, принимает на себя исполнение различных поручений Совета Академии, преимущественно по рассмотрению и оценке магистерских диссертаций, и участвует в заседаниях Совета с правом решающего голоса, без особого за все это вознаграждения, продолжая, кроме того, по-прежнему нести на себе важный и ответственный труд редактирования переводов святоотеческих творений для академического журнала «Богословский Вестник».

Высоко ценя участие в жизни и деятельности Академии столь выдающегося специалиста по одному из важнейших предметов академического курса наук и опытного профессора-руководителя, как М. Д. Муретов, – Совет Академии в октябре месяце 1912 года, по моему предложению, уже возбуждал ходатайство пред Святейшим Синодом о назначении профессору Муретову хотя бы небольшого денежного вознаграждения за его труды по чтению лекций и исполнению поручений Совета, но Святейший Синод, «не признавая ныне (указ – от 7 декабря 1912 года за № 18618) возможным делать в отношении профессора Муретова изъятие из установленного порядка», постановил: ходатайство это отклонить.

С течением времени взгляд высшей церковной власти на пользование трудами и опытностью вышедших в отставку заслуженных профессоров Академии, по-видимому, изменился и настоящее положение профессора М. Д. Муретова является действительно изъятием из установленного

–537–

порядка, но только в обратном смысле: тогда как заслуженные профессора Императорских Петроградской и Киевской Духовных Академий, вышедшие за последнее время в отставку и продолжающее чтение лекций в Академии на правах сверхштатных профессоров, получают, по имеющимся сведениям, с разрешения Святейшего Синода, вознаграждение в размере полного оклада содержания доцента (1440 р.), – он продолжает нести свой нелегкий и в высшей степени полезный труд безмездно.

Принимая во внимание, что Святейший Синод в определении своем от 7 декабря 1912 года не отрицал заслуг профессора Муретова и высокой оценки участия его в ученой и учебной деятельности Академии, отклонив ходатайство Совета лишь по причинам формального свойства, – предлагаю Совету Академии возобновить помянутое ходатайство хотя бы по отношению к будущему, если уж признано будет невозможным вознаградить профессора Муретова за его прежние 2½-летние труды».

Определили: Соглашаясь с предложением Преосвященного Ректора Академии, просить ходатайства Его Высокопреосвященства пред Святейшим Синодом о назначении сверхштатному заслуженному ординарному профессору Академии М. Д. Муратову, с начала 1914–1915 учебного года, за его труды по чтению лекций и исполнению поручений Совета Академий, вознаграждения хотя бы в размере жалования доцента Академии, т. е. 900 рублей в год.

На сем журнале резолюция Его Высокопреосвященства: «13 сент. 1914. Исполнить. К XIV статье нужно пояснение».

1 сентября 1914 года. № 11

Присутствовали, под председательством Ректора Академии Феодора, Епископа Волоколамского, Инспектор Академии архимандрит Иларион, сверхштатный заслуженный ординарный профессор М. Д. Муретов, ординарные профессора – А. И. Алмазов, с. Глаголев, М. М. Тареев,

–538–

М. М. Богословский и Д. И. Введенский; экстраординарные профессора – П. П. Соколов, И. В. Попов, С. И. Смирнов, священник Е. А. Воронцов, Н. Я. Туницкий, А. П. Орлов, священник Д. В. Рождественский, священник В. Н. Страхов и священник И. В. Гумилевский. – С правом совещательного голоса: все доценты, исправляющие должность доцента и лекторы новых языков.

Отсутствовали из числа членов Совета: и. д. ординарного, заслуженный профессор А. П. Шостын, ординарные профессора – С. И. Соболевский и А. А. Спасский.

Слушали: 1. а) Сданный Преосвященным Трифоном, Епископом Дмитровским, Управлявшим Московскою епархией, с надписью: «1914 г. июн. 15. В Совет Императорской Московской Духовной Академии» – циркулярный указ из Святейшего Синода от 13 июня за №10:

«По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали: представленный Преосвященным Председателем Учебного Комитета, от 3 июня 1914 года за № 2776, журнал Комитета, № 357, о вызове в состав новообразуемых в 1914 году курсов Императорских

духовных академий воспитанников из духовных семинарий. Приказали: Рассмотрев изъясненные в представлениях Преосвященных Митрополитов С.-Петербургского, Московского и Киевского и Архиепископа Казанского предположения академических Советов относительно вызова на казенный счет к поверочным испытаниям для поступления в Императорские духовные академии окончивших курс духовных семинарий и донесения епархиальных и семинарских начальств о числе воспитанников, признанных благонадежными для прохождения академического курса, Святейший Синод, согласно заключению Учебного Комитета, определяет: 1) Из числа рекомендованных местными епархиальными и семинарскими начальствами воспитанников духовных семинарий вызвать на казенный счет к поверочным испытаниям для поступления в академии в 1914 г. 78 воспитанников, а именно: в С.-Петербургскую 20, – по одному воспитаннику из семинарий: Витебской, Новгородской, Олонецкой, Рижской, Тверской, Холмской, Псковской,

–539–

Литовской, Волынской, Екатеринославской, Одесской, Ставропольской, Таврической, Владимирской, Вологодской, Нижегородской, Ярославской, Вятской, Самарской и Симбирской, в Киевскую академию 20, – по одному воспитаннику из семинарий: Могилевской, Новгородской, Тверской, Воронежской, Кишиневской, Курской, Подольской, Черниговской, Донской, Владимирской, Калужской, Орловской, Смоленской, Тамбовской, Ярославской, Рязанской, Вятской, Блоговещенской и двух воспитанников из Киевской семинарии, в Московскую академию 20, – по одному воспитаннику из семинарий: Архангельской, Минской, Тверской, Волынской, Киевской, Курской, Полтавской, Подольской, Тифлисской, Вифанской, Владимирской, Вологодской, Орловской, Тамбовской, Ярославской, Рязанской, Пермской и трех воспитанников из Московской семинарии, и в Казанскую академию 18 – по одному воспитаннику из семинарий: Ставропольской, Черниговской, Костромской, Нижегородской, Тамбовской, Рязанской, Астраханской, Иркутской, Казанской, Пермской, Самарской, Тобольской, Томской, Уфимской,

Александровской, Красноярской, Оренбургской и Саратовской; 2) Поручить Советам Императорских духовных академий, по окончании приемных испытаний, представить Святейшему Синоду сведения о составе новообразованных курсов, с указанием принятых в число студентов этих курсов как по вызову из духовных семинарий, так и волонтеров, и 3) поручить епархиальным Преосвященным предписать семинарским начальствам, чтобы они – а) неуклонно исполняли, при представлении воспитанников для вызова в духовные академии, все требования, изложенные в указах Святейшего Синода на сей предмет, как в смысле своевременного представления относящихся к сему сведений, так и полноты последних, касательно общего числа учащихся в семинариях и в VI классе, а также и успехов рекомендуемых воспитанников, в среднем выводе по наукам за первые 5 классов и в годовом балле за VI класс, б) обращали, согласно особым постановлениям высшего духовного начальства, самое строгое внимание на благонадежность избираемых для поступления в академии как по способностям, успехам и благонравию, так и по состоянию здоровья и склонности их к продолжению

–540–

духовного образования, в) 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 поступления в академии, а по окончании академического курса учения – от вступления на духовно-учебную службу, г) выслали по предписанному в приведенном указе Святейшего Синода порядку таковые подписки, вместе с другими требующимися документами избранных воспитанников, непосредственно в академические Советы, не допуская ни в каком случае передачи таковых документов в Советы академий через самих воспитанников, и д) снабдили отправляемых воспитанников прогонными и суточными для проезда деньгами, а также необходимым на экипировку пособием, на основаниях, изъясненных в определении Святейшего Синода от 5 Мая 1905 года за № 2228 (Церк. Вед. № 21). Для исполнения изложенного определения послать Преосвященным Митрополитам С.-

Петербургскому, Московскому и Киевскому и Архиепископу Казанскому печатные циркулярные указы, уведомив таковыми же и прочих епархиальных Преосвященных».

Справка: Из вызванных, во исполнение сего указа, в состав нового академического курса воспитанников духовных семинарий явились к поверочным испытаниям в Академии 18 человек. – Не явились воспитанники семинарий: Московской – Павел Солнцев – по болезни и Тифлисской – по неизвестной причине.

б) Сданный Преосвященным Трифоном, Епископом Дмитровским, с надписью: «1914 г. авг. 3. В Совет Академии» – указ на имя Его Преосвященства из Святейшего Синода от 30 июля за № 12604:

«По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали: предложение Г. Обер-Прокурора Святейшего Синода, от 21 июня 1914 г. № 24166, по прошениям болгарских уроженцев Антона Станкова, Ивана Мавродиева, Николая Васильева, Михаила Серафимова и Георгия Антонова, на имя Императорского Российского Посланника в Болгарии, о принятии их в

–541–

русские духовные академии, с назначением им стипендий. Приказали: Согласно настоящему предложению Г. Синодального Обер-Прокурора, Святейший Синод определяет: 1) разрешить Советам Московской и Киевской Императорских духовных академий допустить болгарских уроженцев Антона Станкова, Ивана Мавродиева, Николая Васильева, Михаила Серафимова и Георгия Антонова к приемным испытаниям, после медицинского освидетельствования, для поступления первых трех в Императорскую Московскую, а остальных двух в Императорскую Киевскую духовные академии, и 2) назначить им, в случае выдержания испытаний для поступления в академии, стипендии из Синодальных средств, с отнесением расхода на эти стипендии, в установленном размере, на счет духовно-учебного капитала по Отд. 1 § 2 сметы расходов специальных средств ведомства Святейшего Синода; о чем

Ваше Преосвященство и Преосвященного Митрополита Киевского уведомить указами».

Справка: Поименованные в сем указе Святейшего Синода болгарские уроженцы Николай Васильев, Иван Мавродиев и Антон Станков к поверочным испытаниям с./г. в Академию не явились.

в) Отношения 17-ти Правлений духовных семинарий с препровождением документов рекомендованных ими к поступлению в состав нового (LXXIII) академического курса воспитанников:

Архангельской – Сергея Орлова,
Вифанской – Дмитрия Воздвиженского,
Владимирской – Николая Магницкого,
Вологодской – Зосимы Трубачева,
Волынской – Александра Калиновича,
Киевский – Ильи Донца,
Курской – Григорий Сергеева,
Минской – Петра Пинкевича,
Московской – Петра Доброва.

« » – Николая Соколова,

« » – Павла Солнцева,

Орловской – Сергея Гражданского,

Пермской – Бориса Арефьева,

–542–

Подольской – Антона Стефановича,
Полтавской – Николая Базилевского,
Рязанской – Василия Побединского,
Тамбовской – Александра Уметского,
Тверской – Алексея Одинцова и
Ярославской – Дмитрия Мизерова.

г) Заявление Преосвященного Ректора Академии о том, что, на основании §§ 137 и 139 устава духовных академий, кроме 18-ти воспитанников духовных академий, рекомендованных семинарскими правлениями, им были допущены к поверочным испытаниям: 1) 46 студентов духовных семинарий, прибывших в Академию на собственные средства, с ведома и одобрения семинарского начальства; 2) 11 семейных священников,

окончивших семинарский курс по первому разряду и прибывших к испытаниям с разрешения подлежащих епархиальных начальств; 3) 1 окончивший курс реального училища и 4) 2 болгарских уроженца: иеродиакон Гавриил (Мануилов) и Иван Малинков – на основании разрешительного указа Святейшего Синода от 17 октября 1913 года за № 16663-м. – Поверочные испытания, согласно § 140 устава духовных академий, произведены были, в объеме курса духовных семинарий: устные – по Священному Писанию Нового Завета, догматическому богословию, всеобщей церковной истории (до 1054 года) и по греческому языку (последнего испытания не держал окончивший курс реального училища); письменные – по Священному Писанию Ветхого Завета, систематической философии и составлении поучения. – Четыре студента духовных семинарий – волонтеры: Лебедев Дмитрий (Моск. с.), Остроумов Владимир (Моск. с.), Сахаров Петр (Моск. с.) и Ставровский Василий (Влад. с.), получившие неудовлетворительные баллы по всем письменным работам, – выбыли из Академии до окончания устных испытаний.

д) Рапорт производившего медицинский осмотр прибывших к поверочным испытаниям врача П. В. Гранберга:

«16 и 17-го августа 1914 года мною произведен медицинский осмотр вновь поступающих воспитанников, результата которого следующий: Из 78 человек, осмотренных мною: Свящ. Розов Константин, Протопопов Алексей

–543–

Розов Сергей, Сергеев Григорий, Соколов Александр Московский, Соколов Николай, Шамилов Филипп, Шувалов Павел, Орлов Сергей, Остроумов Владимир, Никаноров Анатолий страдают небольшим малокровием, что не может служить препятствием к поступлению в Академию; Белтов Николай, Успенский Дмитрий страдают малокровием и имеют слабые легкие, а потому я советовал бы им не поступать в Академию до следующего года; Вижевский Дмитрий, Сухозанет Павел страдают малокровием, имеют слабые легкие и ввиду того, что оба они южане (Волынской губ.), советовал бы им поступить в Киевскую Духовную Академию. Остальные,

оставшиеся неперечисленными из 78 человек, оказались вполне здоровыми и никаких препятствий для поступления в Императорскую Московскую Духовную Академию с моей стороны не имеют».

е) Донесения экзаменционных комиссий, производивших поверочные испытания студентов духовных семинарий и других лиц, явившихся в Академию для поступления в состав LXXIII академического курса по вызову начальства и по собственному желанию, о достоинстве устных и письменных ответов, данных на испытаниях.

А) Донесение комиссии, производившей испытания по Священному Писанию Нового Завета:

«Экзамен по Священному Писанию Нового Завета держали 78 лиц: 18 присланных и рекомендованных духовными семинариями и 60 волонтеров; из последних 12 в духовном сане. Все экзаменовавшиеся находили написанные на билетах без цитаты тексты из евангелий и посланий апостольских, что свидетельствует, конечно, о достаточном знакомстве с текстом. Исключение в этом отношении составили только двое: волонтер владимирский и волонтер из новоузенского реального училища. Свою осведомленность с текстом экзаменовавшиеся, кроме того, обнаружили еще и тем, что не затруднялись приведением к толкуемым отделам параллельных мест. Но знание текста не всегда было осмысленным. Обычно затруднялись проследить движение мысли в целом послании или даже

—544—

в одной главе. Истолкование новозаветного текста отличалось существенными недостатками. Заметно было стремление толковать то, что понятно и без толкования, отделяясь в то же время лишь общими и пустыми фразами при истолковании наиболее содержательных и непонятных текстов; притом общие фразы обнаруживали полное и беспредельное господство схоластики в богословских воззрениях питомцев духовных семинарий. Наиболее неудовлетворительно из евангелий толковали нагорную проповедь Спасителя (особ. 5 гл. Мф.). Из посланий по-прежнему плохо понимали послания к римлянам и к галатам, а

также и отдел о духовных дарованиях (1 Кор. гл. 12–14). Не отдавали себе отчета в смысле Мф. 24, 23–28 (вол. моск. и виф.). При истолковании 1Кор. 12, 13 сбивались даже и лучшие из экзаменовавшихся (присл. киевск.), тоже и при 1Кор. 14, 22–24 (вол. симбир.). В Рим. 13, 1 не понимали слова «предержащих» (вол. волынск.); сбивало русское «высших». Был неизвестен смысл термина «Сын человеческий» (присл. московск.).

Русские и славянские надписания евангелий тоже были непонятны: на вопрос – что значит «от Матфея св. евангелие»? – ответить не могли (вол. холм.). Особенно было неприятно видеть, что не отвечают на те именно вопросы, которые уже давно разъяснены в нашей богословской литературе авторитетными специалистами. Что студенты семинарий незнакомы с научными работами, это хоть и печально, но еще извинительно. Но уже едва ли можно считать нормальным, что научные труды не принимаются во внимание и при самом семинарском преподавании Священного Писания. Как нарочно, некоторое знакомство с научной литературой по Священному Писанию обнаружил студент нижегородской семинарии – реалист по первоначальному образованию. А в то же время студенты семинарий не понимали термина «синоптический» (вол. волынск.). Следует отметить еще, что толкования нередко были неустойчивы: «да» и «нет», утверждение и отрицание одного и того же сменялись с поразительным легкомыслием. Возможно, что это явление зависело просто от того, что экзаменовавшиеся отвечали наугад.

Впрочем совершенно неудовлетворительных ответов

–545–

было два: одного московского волонтера (балл 2) и волонтера из новоузенского реального училища (балл 2+). Ответы остальных комиссия оценивала сравнительно высокими баллами. Два ответа отмечено высшим баллом 5 (присл. подольск. и волонт. нижегород.), шесть – баллом 5 – (присл. волын., киевск., моск., пермск. и волонт. симбирск. и смоленск. – свящ.). Хороших баллов 4 ½, 4+, 4, 4–) поставлено сорок, удовлетворительных (3 ½, 3+, 3, 3–) – 28. Средний балл всех

экзаменовавшихся – 3,8. 18 присланных в среднем выводе имеют 4,236, а 60 волонтеров 3, 67. Впрочем, ответы некоторых и присланных были очень плохи (особен. одного из московских). Выше среднего в настоящем году были ответы священников: 12 духовных лиц имеют средний балл 4. Больше всего было представителей московской семинарии, именно 22; их средний балл 3,444. Семеро вифанцев имеют 3,857; шестеро владимирских 3,375. Хотя средний балл нынешнего года лишь немного ниже прежних лет (38/9 в 1911; 3,84 в 1912 и 3,86 в 1913), но общее впечатление значительно не в пользу настоящего курса».

Б) Донесение комиссии, производившей испытания по догматическому богословию:

«Комиссия, производившая экзамен по Догматическому Богословию для поступления в Императорскую Московскую Духовную Академию, имеет честь довести до сведения:

Всех экзаменовавшихся по названному предмету было 77 человек. Из них двое болгар, остальные (75) – русские. За изъятием 18-ти «присланных», все другие (59) представляли собою «волонтеров». Двенадцать (12) из экзаменовавшихся были в священном сане: 11 священников и 1 иеродиакон (болгарин); прочие – 65 человек – светские. За исключением одного реалиста, все – как присланные, так и волонтеры – являли собою питомцев различных духовных семинарий, следовательно, одной и той же духовной школы, и потому, одинаковой приблизительно среды. Более других, по обыкновению, выставили Московская (22) и Вифанская (8) семинария.

Общее впечатление от данных на экзамене ответов удовлетворительное. Не было ответов, ни поражавших

–546–

глубоким знанием, ни полным невежеством. В огромном большинстве случаев экзаменовавшиеся могли изложить содержание билета по книге, иногда по запискам своих преподавателей. Основным, «хроническим» недостатком является незнание текстов и догматических формул. Печальное явление: современный юноша, питомец духовной школы,

свободно цитующий светских писателей, не может привести даже таких евангельских текстов, как Ин. XVII, 3, не говоря об апостольских и пророческих изречениях. Особенную трудность доставляло экзаменовавшимся изложение вступительных сведений, учения о единстве ипостаси при двух естествах во Христе, первосвященнического служения, догмата о Церкви и последнего эсхатологического отдела. Не всегда были удачны ответы и на предлагавшиеся экзаменаторами вопросы. Так, учение о происхождении антихриста из колена Данова от жены-блудницы отвечавшим (Виф .) было приписано пророку Даниилу. Хождение по мытарствам Феодоры отождествлено было (Волог.) с «хождением по мукам» Богородицы. Достойно замечания, что два москвича – волонтера, отвечавшее о таинстве священства, никак не могли ориентироваться в порядке совершения этого таинства.

Высшие баллы за осмысленный, полный не только знания книги, но и более широкой осведомленности, ответ получили: волынец (5), ярославец, рязанец, курянин и подолец (5–); все – присланные. Худшие отметки поставлены волонтерам семинарий Московской (одному 2+ и трем 2 ½), Владимирской, Вифанской и, к сожалению, единственному представителю светской школы – реального училища (по 2 ½) Средние между указанными отметками имеют:

4 ½ пять человек.

4+ шесть «

4 десять »

4– десять «

3 ½ десять »

3+ семь «

3 десять »

3– семь «

Средний балл, полученный на приемном экзамене по
–547–

Догматическому Богословию, равняется 3, т. е. немного более 3 ½ ».

В) Донесение комиссии, производившей испытания по всеобщей Церковной истории:

«На экзамене по общей церковной истории предъявлены были требования, не превышавшие объема семинарской программы и известного учебника Евграфа Смирнова. Наиболее твердое и подробное знание (говоря, конечно, весьма относительно и не без исключений) экзаменовавшиеся обнаружили в отделах о вселенских соборах и об ересьях. Усвоение истории гонений на христиан, а также патрологического отдела церковной истории (в особенности же отдела о сочинениях Отцов и учителей) следует назвать нетвердым и сбивчивым. Еще более слабые ответы экзаменаты давали о различных церковных спорах и расколах. Совершенно же слабое знание — показали в отделе, трактующем о взаимоотношении между церковью и государством и об организации церковного управления. Что же касается той части учебника, где говорится о распространении христианства, то во многих семинариях ее, очевидно, совершенно опускают, так как двое из подвергнутых испытанию совершенно отказались отвечать из этого отдела. При изучении истории смешение близких хронологических дат, аналогичных событий, сходных лиц и названий должны быть названы обычными, естественными дефектами человеческой памяти. Все эти дефекты были на лицо, конечно, и теперь. Но совершенно неизвинительны для претендующих на поступление в высшую богословскую школу такие грубые и странные ошибки, когда Григория Нисского относят, например, ко II-му веку, Киприана Карфагенского к IV-V веку, а блаженного Иеронима помещают в VIII веке, когда экзаменат не может назвать важнейшего сочинения Ириния Лионского или Афанасию Великому и Иоанну Златоусту приписывает противоманихейские сочинения. Все это комиссия констатировала в ответах некоторых лиц, каковы волонтеры семинарий: Московской,

—548—

Тобольской, Вифанской, Волынской и др. Некоторые вопросы, предложенные экзаменовавшимся, имели целью обнаружить у них хотя некоторую самую элементарную осведомленность с творениями Отцов Церкви. Но ответы даже наиболее даровитых экзаменатов не обнаружили в них

желаемого интереса к патрологической литературе и хотя бы общего, но непосредственного знакомства с важнейшими ее представителями. При всем том наиболее основательно подготовившимися оказались присланные ученики семинарий. Из 18 таковых десять получили высший балл (5,5–), шесть – очень хороший (от 4 ½ до 4–) и только два (присланный Вифанской семинарии и один из присланных Московской семинарии) – удовлетворительный балл (первый 8+ и второй 3). Далее духовные лица в большинстве случаев также обнаружили добросовестность в подготовке. Из 12-ти таковых (11 священников и один иеродиакон – болгарский уроженец) девять получили очень высокие баллы (не менее 4–), а два из них (священники Подольской и Рязанской епархии) – даже полный балл (5). Кроме того, хорошие ответы следует отметить у двух волонтеров Московской семинарии, двух волонтеров Полтавской семинарии и волонтеров семинарии: Подольской, Олонецкой, Рязанской и Симбирской – Все эти лица получили балл 5 или 5–. Наиболее слабые ответы, обмеченные неудовлетворительными баллами (2½, 2+, 2 и 1), принадлежали шести лицам: волонтеру Новоузенского реального училища, трем волонтерам Московской семинарии, священнику-волонтеру Костромской семинарии и волонтеру Волынской семинарии. При общем количестве всех экзаменатов в 77 человек средним экзаменационным баллом по общей церковной истории в нынешнем учебном году является довольно высокой – около 4,03».

Г) Донесение комиссии, производившей испытания по греческому языку. «73 студента Духовных Семинарий на экзамене по греческому языку отвечали вяло, бледно, нетвердо. Очень неярко,

–549–

невыразительно впечатление от их познаний. Знакомый им текст посланий – второго к Коринфянам и к Евреям экзаменовавшиеся переводить не затруднялись, но дальше – в разборе этимологическом, синтаксическом, в выяснении значений слов оказывались слабыми. Есть основания полагать, что подвергавшиеся испытанию подготовились нарочито к

экзамену, но познаний основательных, цельных и твердых почти никто из них не обнаружил. Комиссия оценила:

2 отв. баллом 5—,

2 » « 4½,

8 » « 4+,

12 » « 4,

14 » « 4—,

19 » « 3½,

9 » « 3+,

7 » « 3.

Так, нет ни одного неудовлетворительного балла; ни одного также ответа комиссия не могла оценить полным баллом.

Комиссия считает долгом указать наиболее характерные ошибки и недочеты в ответах экзаменовавшихся. Довольно многие или крайне нетвердо знают, или совсем не знают форм от столь употребительных глаголов, как ὁράω, βάλλω, ἔρχομαι, φέρω, πίνω. Один из экзаменовавшихся ἀπέθανον производил от φαίνω, другой θέμενος от φημί. Причастие ὢν смешивали с местоимением ὦν. Даже и правильные грамматические формы вызывали недоумения. Один не мог отличить τίς, вопросит. от неопред.; другой слово πεποθήσει пытался разобрать, как глагольную форму; довольно многие затруднялись образовать формы плавных глаголов; аорист II некоторые смешивали с I; один не смог разобрать ἀνεστράφημεν, двое от κράζω произвели аорист I ἔκρασα. Затруднялись разбираться в простейших случаях словообразования (ἀπόστολος, ἐπιστολή). Некоторым оказались неизвестными значения слов: διαθήκη, καινός, ἁμαρτία, παράδεισος, ὅσιος. Что касается до знания синтаксиса, то и здесь наряду с ответами, обнаруживавшими знание, приходилось выслушивать очень неудачные. Очень сбивчиво, но большей части наугад, экзаменовавшиеся

—550—

отвечали о предложениях. Один не смог объяснить столь простейшего сочетания, как τὰ ὑμῶν. —

Комиссия предлагала экзаменовавшимся в заключение ответов переводить письменно небольшие отрывки церковных молитвословий и песнопений с славянского на греческий язык.

Хотя выбрано было для перевода то, что не должно бы представлять затруднения: слова – самые употребительные и самая конструкция – греческая, но писавшие слов часто не знали и очень много делали ошибок. Расстановку придыханий и ударений, в особенности когда привходят так наз. энклитические слова, студенты экзаменовавшиеся довольно основательно забыли. Слово ἅγιος упорно писали с тонким придыханием. Из всех этих письменных упражнений можно привести некоторые – с сохранением орфографии. Они характерны для показания общего впечатления и в комментариях не нуждаются. «Слава Святей, и Единосущной, и Животворящей и Нераздельней Троице» – Δόξα τῇ ἁγίᾳ καὶ ὁμοουσίᾳ καὶ ζωοποιᾷ καὶ ἀδιαίρετῇ Τριάδι. «Святой, посети и исцели немощи наша» – Ὁ Ἅγιος ἐλέβσοιο καὶ ἰάσοιο τὰς νήσας ἡμῶν. «Приидите, поклонимся и припадем Христу Цареву нашему Богу» – Δεῦτε πρῶσιενίσομεν, καὶ προσπιπесώμεν τῷ Χριστῷ Βασιλεῖ ἡμετέρῳ θεῷ. «Поклонимся Отцу и Его Сынови и Святому Духу, Святей Троице, во едином существе» – Προσιεινεσώμεθα τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Ὑιῷ Αὐτοῦ καὶ Ἀγίῳ Πνέβματι, Ἀγίῳ Τριάδι ἐν μονῇ οὐσίᾳ. «Хвалим, благословим, поклоняемся Господеву» – Δίδωμεν τὴν δόξαν εὐλογοῖμεν, προσκινησομεν τῷ Κιριῷ. «Хвалите Его вси Ангели Его, хвалите Его вся Силы Его. Тебе подобает песнь Богу» – Ἀνεῖτο ἐμοῦ παντες οἱ Ἀγγελοι, αἰνεετο πασα δυναμοι ἐμοῦ. Σε πρεπει ὁ ψαλμος τῷ Θεῷ. «Блажени чистии сердцем яко ти Бога узрят» – Μακάριοι ἐστί καθάροι τῇ καρδίᾳ, ὅτι οὗτοι τὸν Θεὸν οψομουσι. «Во свете Твоем узрим свет» – ὠρασώμεθα φός... (после очень долгих размышлений это написано). «Возлюбим друг друга да единомыслием исповемы» – συναγαπήσομεν φιλαδελθός τὸν φιλαδελθόν ἐν ὡμόνιᾳ ὁμωλογίσομεν. «Приимите, ядите, сие есть тело Мое, еже за вы ломимое во оставление грехов» – Εἴτετε, ἐσθίετε τοῦτο σῶμα μοῦ κλαόμενον τῶν ἁμαρτιῶν (писалось оч. долго). «Спаси, Боже, люди Твоя и благослови достояние Твое» – σῶζε, ο θεῶς, τοῦς ἀνθρώποῦς σοῦ καὶ εὐλόγει τὸ κληρονομίαν σοῦ. «Положи,

–551–

Господи, хранение устом моим» – Θῆσον, Κύριε φυλαίαν στόμασι ἡμῶν. «Все упование мое на Тя возлагаю»... Πάσαν

ἐλπίδαν ἐπὶ σέ τίθῃμι» ... «Господи Боже наш, славою и честию Венчай я"– Κύριε, Θεὸς ἡμῶν, δώξα καὶ τημῇ στεφανὸς ἡμᾶς. «Тебе» один из писавших изобразил чрез Ζύ...

В прошлом году общий уровень познаний экзаменовавшихся был немного выше, чем в нынешнем: средний балл прошлого года – 3,8, средней балл нынешнего года – 3,7. (Присланные незначительно лучше волонтеров: средний балл присланных 3,9, волонтеров в священном сане – 3, 6, волонтеров светских – 3, 64; два балла 5 – принадлежат волонтерам – Олонецкой семинарии и Подольской 1893 г., священнику). Все-таки справедливость требует отметить, что если на этот раз не было значительного количества повышающих общее впечатление хороших ответов, за то не было и столь плохих, как в прошлом году. Можно признать, что экзаменовавшиеся проявили усердие: заметно, что они «подтянулись» к экзамену, и это тем более, что в пределах поставленных умеренных рамок комиссия была требовательной».

Д) Донесение комиссии, рассматривавшей сочинения по Священному Писанию Ветхого Завета:

«Данною темою: «Ветхий Завет в молитвословиях и песнопениях православной Церкви» требовалось разъяснить, какое влияние оказал Ветхий Завет на содержание и самый язык молитвословий и песнопений, составленных в христианское время и принятых Церковью для общественного и домашнего употребления. Большинство писавших эта тема произвольно расширена, и внимание их сосредоточено было, главным образом, на употреблении отделов из ветхозаветного Писания в православном богослужении (кафизмы, паримии, шестопсалмие и пр.). Многие, уклоняясь в область литургики, подробно излагали чин вечерни и, отчасти, утрени; другие уделяли много внимания вопросам об отношении ветхого завета к новому, о состоянии подзаконного человека и др. Были такие, которые писали на тему: «Ветхий Завет по молитвословиям и песнопениям православной Церкви»; для них исходною точкою служило

–552–

выражение догматика: «прейде сень законная...» Один автор (присл. Подол. с.) нашел уместным говорить в своем сочинении о внутреннем устройстве христианских храмов. По большей части, писали или совсем не на тему или о том, что имеет к теме очень отдаленное отношение. Волонтер Вифанской семинарии начинает свое сочинение с упоминания о сотворении мира и человека; говорит о жизни первых людей в раю; сообщает, что «Бог дал им заповедь, которой запрещалось вкушать плоды с одного дерева – «древа познания добра и зла» и т. д. Приблизительно также, но совсем другим языком начинает свое сочинение присланный Московск. сем., у которого читаем: «первые дни существования мира, когда бесформенные, газообразный массы формировались творческим глаголом Бога в небо, землю, когда занял первый луч солнца.., – все это церковь изображает в предначинательном псалме... Вспоминает церковь и момент мировой трагедии, когда пал человек... Но с особенным вниманием церковь останавливается на изображении подзаконного человека и состояния его душевных сил»... У волонтера, не получившего семинарского образования, читаем: «пробудившись к сознательной жизни, человек ищет ответы на те вопросы, которые волнуют его мысль... Величайшие люди всех времен пытались объединить эти вопросы, определенно формулировать их и разрешить... Так создавались философские системы, так появлялись новые религии...» и далее в том же духе. Волонтер Московской сем. в самом начале сочинения находит необходимым «установить, что нужно понимать, с одной стороны, под Ветхим Заветом, а с другой под молитвословиями и песнопениями»; но после этого многообещающего начала автор в своем сочинении говорит, главным образом, об употреблении Псалтири в православном богослужении. – Вообще можно сказать, что только в виде исключения встречаются намеки на правильное понимание темы. Даже и лучшие из представленных работ исчерпывающего ответа на поставленный вопрос не дают. Но и независимо от этого, все почти сочинения страдают отсутствием

точно выработанного плана и последовательности в развитии мыслей.

–553–

Что касается изложения, то среди сочинений, вообще не отличающихся изяществом стиля, некоторые поражают читателя необыкновенною высокопарностью и обилием громких фраз, которыми авторы пытались замаскировать бессодержательность своих работ. Начало сочинения волонтера Волынск. сем. таково: «в силу основного положения социальной теократии Богоизбранного еврейского народа – каждое государственное и политическое явление в его культурно-исторической жизни необходимо нужно рассматривать, как внешнюю продуктивную формулировку такого или иного (принятого евреями) религиозно-нравственного принципа». В том же сочинении несколько далее встречаем следующие строки: «...всякий тео-моралистический принцип шел... впереди факта и теоретически, так сказать, – *de jure*, – определял и оформлял собою этот факт»... Присланный Подольской сем. в начале своей работы пишет: «величественное, вдохновенное и прекрасное христианское богослужение, священная лирика которого так мощно действует на религиозно-настроенную душу и которым так восхищаются иностранцы, представляет собою, можно сказать, идеальное выражение сущности христианской религии, ее природы, ее характера». В сочинении волонтера Вологодск. сем. встречаем период, который, начинаясь в конце первой страницы, кончается далеко не в самом верху третьей. В этом же сочинении употреблены выражения: «лейт-мотив» (стр. 4) и «до зде» (стр. 5), заимствованный автором из совершенно разнородных источников, но одинаково неуместные в письменной работе на приемных испытаниях.

В частности, можно отметить небрежность и невнимательность многих авторов при цитации текстов Писания и вообще при ссылках на него. Волонтер Московск. сем. влагает в уста Спасителя следующие слова: «Мною закон и пророцы висят»; по замечанию волонтера Волынск. сем., «Ветхий Завет называется в Священном Писании «сенью грядущих благ» и «зерцалом гаданья»; он же пишет: «Православная Церковь

заимствовала из Ветхого Завета в Свое Церковно-общественное Богослужение «вся, яже к назиданию, животу и благочестию»; у волонтера Костр. сем. читаем: «закон был для нас путеводителем ко Христу

–554–

Гал. III, 24». Волонтер Симб. сем. пишет: «в молитвословиях... таинства брака испрашивается брачущимся чадородие, на подобие чадородия Иакова и Ревекки»; по мнению волонтера Кишин. сем., Самуил был первосвященником.

Замечено в некоторых сочинениях подобное же отношение к церковному уставу и богослужебным книгам. По замечанию одного из волонтеров Московск. сем., утреннее богослужение оканчивается чтением только псалма 100-го; он же полагает, что в состав шестопсалмия входят псалмы 6 и 77. По мнению другого волонтера Московск. сем., вторая песнь канона составляется «по образцу обличительной песни Моисея (Втор. 17 гл.)»; вызывает невольное недоумение в сочинении волонтера Московской же семинарии следующая фраза: «особенно ясно Ветхий Завет отпечатлелся в всех 6-ти песнях канона». Воспитанник Софийской духовной семинарии (болгарский уроженец), говоря о содержании песней канона, упоминает и о пророке Илии, наряду с пророками Аввакумом и Ионою, причем полагает, что событие из жизни последнего, имевшее преобразовательное значение, составляет предмет содержания седьмой песни. Волонтер Московской семинарии заканчивает свое сочинение сообщением, что «на отпевании «непорочны» берутся из 102 псалма»: у него же сказано, что «на полунощнице, утрени, вечерни, повечерии, часах читаются предначинательные псалмы». Молитвы, читаемые священником при чтении или пении псалма: «Благослови душе моя Господа», присланный Владим. сем. называет «светильными», а волонтер Вифанской сем. (священник) – «святительными».

Некоторые из писавших обнаружили недостаточное знакомство с славянским языком: напр., волонтер Московск. сем. в начале сочинения пишет: «Ветхий Завет, как «сын боимый грядущих благ (Евр.10:1) должен был уступить место

Новому Завету»; а волонтер Костромск. семинарии, цитую 1Кор.10:11, употребляет такое выражение: «святые Апостолы учили..., что все ветхозаветные прообразы писана быша в научение наше».

Лучшие сочинения принадлежат волонтерам: Олонецк. сем. (5), Симбирск. (5–) Подольск. (4½), Смол. (4+), Кишиневск.

–555–

(4) и трем – Московской сем. (по 4). Из присланных лучшую, сравнительно, работу представил студент Московской семинарии, получивший балл 4–; тот же балл имеют два волонтера – Владим. и Рязанск. сем. Из 79 рассмотренных сочинений неудовлетворительным баллом отмечены десять».

Е) Донесение комиссии, рассматривавшей сочинения по систематической философии:

«Тема по систематической философии, предложенная в текущем году воспитанникам семинарий и другим лицам, державшим приемные испытания в Академии, формулировалась так: «позитивизм, как философская доктрина и как жизненное явление». Таким расчленением имелось ввиду подчеркнуть идеологический характер темы и предотвратить искушение рассматривать вопрос исторически и монографически, что не входит в задачи «систематической философии». Однако, случилось как раз обратное: позитивизм, «как жизненное явление», не только не оттенил первую теоретическую половину вопроса и не придал ей чисто-систематического характера, но, будучи сам понять исторически и внешне, окрасил в соответствующей цвета и «доктрину» позитивизма, которая оказалась ничем иным, как учением «известного французского философа Огюста Конта, жившего тогда-то, писавшего, такие-то произведения и т. д., и т. д.». Правда, критика, следовавшая непосредственно за историческим введением, обычно имела дело уже с позитивизмом вообще, но это «вообще» являлось как то неожиданно и обуславливалось, по-видимому, тоже чисто «историческим» и внешним переходом от уже исчерпанной, в известном пункте, «Истории философии» – Страхова к имеющим быть исчерпанным, в соответствующем отделе,

«Начальным основаниям философии» – Кудрявцева. Самостоятельное творчество начиналось лишь с размышления над понятием «жизненное явление», но и здесь, как сказано, вместо принципиального решения вопроса с точки зрения метафизической, являлись на сцену социализм, апархизм, безнравственность и под., в качестве примеров практического проведения в жизнь учения Конта, как будто до Конта

–556–

свет никогда ничего подобного не видел, и как будто эти жизненные явления строго соотносительны с чистой теорией позитивизма. В таком направлении исполнено подавляющее большинство работ, и, таким образом, в смысле точного ответа на поставленный вопрос, они неудовлетворительны, но, с другой стороны, принимая во внимание сжатость формулировки темы и некоторую неясность понятия «явления», хотя и определенного ближе, как «жизненное», но все же достаточно широкого и допускающего различные истолкования, комиссия не нашла возможным ставить это неверное истолкование в упрек писавшим, объясняя это и еще тем, что при понятном экзаменационном волнении мысль писавших искала не столько темы, как таковой, сколько знакомого в ней и легко могла ассоциировать от позитивизма, и как доктрины и как жизненного явления, к главе: «позитивизм просто» в соответствующем семинарском учебнике. Ассоциация эта удалась вполне, и комиссии пришлось иметь дело с достаточно толковыми и подробными ответами на вопрос: что такое позитивизм, как известное философское учение, и что можно, до некоторой степени, считать жизненно-практическим его выражением. На тему, формулированную подобным образом, ответ дан, как сказано, вполне удовлетворительный, и этим объясняется преобладание в списке средних оценок (от 3–4). Баллами ниже 3-х отмечены несколько работ, являющихся дословной копией соответствующих отделов из указанных учебников, с добавлением небольшой статьи «Конт» из «философского словаря» Радлова, и одна работа, написанная на тему по собственному выбору и не имеющую никакого отношения к заданной. Баллом выше 4-х отмечены: три вдумчивых и

сравнительно оригинальных работы (волонтеры Рязанск., Вифанск. и Холмск. семинарий), одно серьезное и большое сочинение (вол. Костромск. сем.), одно, обнаруживающее в авторе хорошую осведомленность в истории философии (вол. Нижегород. сем.) и два не лишенных талантливости и тоже показывающих хорошую общую начитанность, хотя и не систематическую (вол. Олонецк. и присл. Киевск. семинарии). Но, в целом, несмотря на преобладание баллов средних и даже хороших, общее впечатление от работ однообразное

–557–

и скучное, главным образом благодаря рабской зависимости писавших от принятого руководства, усвоенного притом чисто механически. Разбивается позитивизм по всем правилам средневековой диалектики, но это не мешает ему в заключениях, в отделе розовых надежд, вновь возвращать себе поколебленный трон и все утраченные права. Безусловность научного прогресса, чудеса техники, грядущее торжество мира и альтруизма, постепенное углубление в познание сущности вещей, Бог, как регулятор внешних человеческих отношений и *conditio sine qua non* исполняемости нравственных обязанностей, – таковы перспективы, открывающиеся взору большинства победителей позитивизма и как доктрины и как жизненного явления.

Lapsus'ы сравнительно немногочисленны: «немецкий философ Кант», «эмпириокритицизм Канта», «мирные вещи», «вечное бессмертие», «яркое знамя», «в настоящее время, когда, как говорят, Бога нет», «на бирже человеческой мысли», доказывать прогресс значит дуть на холодное», «отрицание прогресса противоречит закону эволюции», «опуская в муть позитивного течения термометр здоровой христианской морали, мы получаем неутешительные результаты», «наше познание относительно (скажу словами одного чеховского героя)». Грамматика: – «эмперический» (у 10% пишущих), «филосовские вопросы» (нередко), «арелигиозность», «телеология» – вместо «теология», «душу же свою оцетит» и под.».

Ж) Донесение комиссии, рассматривавшей поучения:

«Экзаменуемым предложено было написать поучение на текст кн. Деяний X, 35: блаженнее есть паче даяти, нежели приимати. Представленные работы обнаружили поразительную скудость мысли, ненаблюдавшуюся в такой степени в предшествовавшие годы. Гомилетические приемы и принципы писавшим как будто вовсе незнакомы. Прежде всего поражает полное неумение обращаться с текстом. Тогда как в тексте очевидное противопоставление «даяния и приятия» как религиозно-нравственных психологических состояний, наши авторы первой своей задачей поставили – обесцветить текст; для этого они обрубали текст на половину,

–558–

представив его как общее правило: должно подавать. Обобщив так данный текст, они оказались не в состоянии подвести его под какую-либо определенную тему; почти все работы не имеют никакой темы; все содержание проповедей сводится к простому перечислению категорий людей, которым следует давать. Особенно много внимания удалялось раненым, причем присоединялись мало подходящие рассуждения о войне. Работы получились такие, что, строго говоря, приблизительно 2/3 их числа следовало бы отменить неудовлетворительными баллами. При сильном снисхождении комиссия нашла необходимым отметить неудовлетворительными баллами около 20, причем в этом числе оказались и работы студентов, рекомендованных семинариями. Вполне удовлетворительных работ едва можно насчитать десятков; вполне хороших – только одна, принадлежащая волонтеру Олонецкой семинарии. Семинариям следовало бы обратить самое серьезное внимание на улучшение постановки гомилетических работ».

ж) Представленные экзаменационными комиссиями списки упомянутых лиц с обозначением баллов, полученных ими на письменных и устных поверочных испытаниях, и общую табель сих баллов, составленную секретарем Совета по окончании испытаний.

Справка: 1) Устава духовных академий – а) § 136: «Прием студентов в Академии производится один раз в году, пред

началом учебных занятий»; б) § 137: «К поверочным испытаниям для поступления в Академию допускаются: 1) окончившие курс учения в духовных семинариях по первому разряду – а) рекомендованные семинарским правлением и посылаемые на синодальные средства и б) прибывающие в Академии на собственные средства, но с ведома и одобрения семинарского начальства, и 2) имеющие гимназические аттестаты зрелости и окончившие курс военных училищ»; в) § 139: «Женатые в студенты Академии не принимаются. Исключение из этого правила допускается для всех Академий, кроме С.-Петербургской, с особого каждый раз разрешения Св. Синода для лиц из белого духовенства, если они удовлетворяют требованиям §§ 137 и 141»;

–559–

г) § 141: «Из числа подвергавшихся поверочным испытаниям могут быть приняты в Академии только те, кто выдержал оные успешно»; д) § 144: «Своекоштные студенты обязаны жить в Академии в качестве пансионеров или полупансионеров. Число их в каждом учебном году определяется вместимостью академических зданий. Примечание. Вне Академии своекоштным студентам дозволяется жить только у родителей, имеющих постоянное пребывание в академическом городе, за исключением лиц, упомянутых в примечании 1 к § 137». – 2) Указом Св. Синода от 9-го августа 1911 года за № 10593 постановлено было: «В разъяснение § 144 (по новой нумерации 141-го) Уст. дух. акад., по которому из числа подвергавшихся поверочным испытаниям могут быть приняты в Академии только те, кто выдержал оные успешно, установить следующие правила: 1) в Академии принимаются получившие по всем устным испытаниям и сочинениям не менее трех; 2) могут быть, по усмотрению Совета Академии, зачисляемы в студенты Академии получившие неудовлетворительный балл не ниже 2 по одному из предметов устного испытания, если они имеют балл по каждому сочинению не менее 3 и средний балл по всем устным ответам и сочинениям не менее $3 \frac{3}{4}$ и 3) получившие на приемных испытаниях две двойки или одну единицу не могут

быть принимаемы в Академии». – 4) По § 109, лит. б. п. 6, академического устава «зачисление в студенты Академии после экзаменов» значится в числе дел Совета Академии, представляемых на утверждение местного Епархиального Архиерея.

Определили: 1) По вниманию к достоинству устных и письменных ответов, данных лицами, державшими поверочные испытания для поступления в состав нового (LXXIII) академического курса, – ходатайствовать пред Его Высокопреосвященством о разрешении принять в число студентов I курса Академии:

1. Никонова Александра, волонтера из Олонецкой сем.

Расторгуева Андрея, вол. из Симбирской сем.

Гладкова Василия, вол. из Нижегородской сем.

Свящ. Залевского Николая, вол. из Подольской сем.

–560–

5. Донца Илью, присланного из Киевской сем.

Стефановича Антония, присл. из Подольской сем.

Шамилова Филиппа, вол. из Холмской сем.

Соколова Николая, присл. из Московской сем.

Калиновича Александра, присл. из Волынской сем.

10. Мизерова Дмитрия, присл. из Ярославской сем.

Трубачева Зосиму, присл. из Вологодской сем.

Свящ. Стрекалова Николая, волонт. из Рязанской сем.

Свящ. Теологова Василия, вол. из Рязанской сем.

Свящ. Введенского Дмитрия, вол. из Виванской сем.

15. Свящ. Майорова Константина, вол. из Смоленской сем.

Побединского Василия, присл. из Рязанской сем.

Арефьева Бориса, присл. из Пермской сем.

Кораблева Константина, вол. из Костромской сем.

Шувалова Павла, вол. из Московской сем.

20. Сергеева Григория, присл. из Курской сем.

Свящ. Поликарпова Валентина, вол. из Харьковской семин.

Базилевского Николая, присл. из Полтавской сем.

Орлова Сергея, присл. из Архангельской сем.

Вишнякова Павла, вол. из Моск. сем.

25. Пинкевича Петра, присл. из Минск. сем.

Окунева Тихона, вол. из Рязан. сем.
Воздвиженского Дмитрия, присл. из Вифан. сем.
Введенского Николая, вол. из Моск. сем.
Розанова Ивана, вол. из Вифан. сем.
30. Воскресенского Владимира, вол. из Моск. сем.
Доброва Петра, присл. из Моск. сем.
Забарного Петра, вол. из Полтав. сем.
Гражданского Сергия, присл. из Орлов. сем.
Белтова Николая, вол. из Владим. сем.
35. Ивановского Николая, вол. из Симб. сем.
Вижевского Дмитрия, вол. из Волын. сем.
Ильинского Николая, вол. из Влад. сем.
Иванова Павла, вол. из Вологод. сем.
Свящ. Розова Константина, вол. из Ярослав. сем.
40. Смирнова Василия, вол. из Вифан. сем.
Смирнова Михаила, вол. из Вифан. сем.
Уметского Александра, присл. из Тамб. сем.
Свящ. Киселева Пимена, вол. из Влад.-Виф. сем.
–561–

Лебедева Виктора, вол. из Моск. сем.
45. Одинцова Алексея, присл. из Твер. сем.
Милославского Александра, вол. из Вифан. сем.
Свящ. Кораблева Павла, вол. из Костр. сем.
Рожкова Сергея, вол. из Холм. сем.
Алентова Николая, вол. из Вологод. сем.
50. Никитского Павла, вол. из Моск. сем.
Малинкова Ивана, болг., вол. из Софийск. сем.
Копылова Евгения, вол. из Тобол, сем.
Свящ. Порубина Михаила, вол. из Кишинев, сем.
Щеглова Виктора, вол. из Моск. сем.

55. Иванова Михаила, вол. из Полг. сем.,
причем, согласно § 139 академического устава, о принятии
имеющих жен священников: Николая Залевского, Николая
Стрекалова, Василия Теологова, Дмитрия Введенского,
Константина Майорова, Валентина Поликарпова, Константина
Розова, Пимена Киселева, Павла Кораблева и Михаила
Порубина, с дозволением им проживать с семьями на

частных квартирах в Сергиевском Посаде, – представить установленным порядком на утверждение Святейшего Синода, с приложением требуемых указом Святейшего Синода от 24 сентября 1913 года за № 15278 подробных сведений об их семейном положении.

2) Остальным лицам, державшим поверочные испытания: Вознесенскому Павлу (вол. Моск. сем.), Архангельскому Павлу (вол. Моск. сем.), Покровскому Сергею (вол. Моск. с.), Островскому Дмитрию (вол. Влад. с.), Протопопову Александру (вол. Моск. с.), Магницкому Николаю (присл. Влад. с.), Никольскому Борису (вол. Моск. с.), Никанорову Анатолию (вол. Орлов, с.), Покровскому Николаю (вол. Моск. с.), свящ. Розову Сергию (вол. Костр. с.), иеродиакону Гавриилу (Мануйлову), болгар. уроженцу (вол. Константиноп. с.), Сахарову Алексею (вол. Моск. с.), Соколову Александру (вол. Моск. с.), Садикову Николаю (вол. Влад. с.), Соколову Александру (вол. Вифан. с.), Сухозанету Павлу (вол. Волын. с.), Блоговещенскому Алексею (вол. Моск. с.), Введенскому Владимиру (вол. Моск. с.) и Маценко Максиму (вол. Новоузен. реальн. уч.), – получившим на испытаниях по одному (на письменных

–562–

испытаниях или на устных – при среднем балле ниже $3\frac{3}{4}$), по два и более неудовлетворительных балла, – отказать в приеме по недостаточной подготовленности их к слушанию академических лекций.

3) За исключением вышеупомянутых (п. 1 определения) десяти семейных священников и студента Розанова Ивана, родители которого имеют постоянное жительство в Сергиевском Посаде, – всех остальных студентов, принятых в состав I курса, поместить в зданиях Академии.

4) По утверждении журнала настоящего собрания Его Высокопреосвященством, – представить Святейшему Синоду сведения о составе нового академического курса с приложением: а) списка студентов духовных семинарий и других лиц, державших поверочные испытания для поступления в Академии, с обозначением достоинства их устных и письменных ответов, и б) копий донесений экзаменационных комиссий.

Документы рекомендованного Правлением Владимирской семинарии студента Магницкого Николая, получившего один неудовлетворительный балл (21/3) на письменном испытании по Священному Писанию Ветхого Завета и потому не удостоенного приема в Академию, – возвратить в Правление названной семинарии, а документы студента Солнцева Павла, не явившегося к поверочным испытаниям по болезни, – препроводить в Правление Московской духовной семинарии, которым он был рекомендован.

II. Предложение Преосвященного Ректора Академии:

«Г.г. наставниками Академии доставлены мне программы преподаваемых ими наук и соображения о предполагаемом ходе практических занятий на 1914–1915 учебный год. – На основании § 109, лит. а п. 4, устава духовных академий предлагаю эти программы и соображения на рассмотрение и утверждение Совета Академии».

Определили: Признавая представленные г.г. наставниками Академии программы преподавания на 1914–1915 учебный
–563–

год соответствующими указаниям, преподаваемым на сей предмет Святейшим Синодом в объяснительной записке к проекту устава духовных академий 1910 года, и научной постановке предметов, программы эти утвердить.

III. Имели суждение: О распределении лекций и практических занятий в Академии на 1914–1915 учебный год, причем были выслушаны нижеследующие прошения г.г. наставников Академии:

а) Экстраординарного профессора по кафедре литургики священника И. В. Гумилевского:

«Имею честь покорнейше просить Совет Императорской Московской Духовной Академии разрешить мне, на основании примечания к § 84 Устава Духовных Академий, как преподающему в Академии третий год, читать в 1914–1915 учебном году две теоретических лекции и две практических».

б) Доцента по кафедре истории и обличения русского раскола Н. В. Лысогорского:

«Покорнейше прошу Совет Академии, на основании примечания к § 84 академического устава, разрешить мне в текущем учебном году преподавать две теоретических и две практических лекции».

в) Доцента по второй кафедре Священного Писания Ветхого Завета иеромонаха Варфоломея (Ремова):

«На основании примечания к § 84 «Устава Православных Духовных Академий» покорнейше прошу Совет Императорской Московской Духовной Академии разрешить мне в наступающем третьем году моей преподавательской службы читать две теоретических лекций и две посвящать практическим занятиям».

г) Доцента по кафедре церковной археологии, в связи с историей христианского искусства, П. Д. Протасова:

«Имею честь покорнейше просить Совет Академии оставить за мною прежнее число лекций, т. е. – две теоретических и одну практическую, так как в истекшем

–564–

1913/1914 учебном году я находился в заграничной командировке и в наступающем году имею читать курс лекций лишь второй раз за свою академическую службу».

д) И. д. доцента по второй кафедре патрологии иеромонаха Пантелеймона (Успенского):

«На основании примечания к § 84 Устава Православных Духовных Академий покорнейше прошу Совет Академии назначить мне, как читающему курс лекций второй год, две теоретических лекции и одну часовую практическую. Считаю нужным обратить внимание Совета на то, что в нынешнем учебном году, по крайней мере, во втором полугодии мне придется совершенно заново работать над составлением курса, так как в прошлом учебном году чтение лекций, по возвращении из командировки, начато мною только с конца ноября месяца».

е) И. д. доцента по кафедре церковно-славянского и русского языков с палеографией священника И. М. Смирнова:

«На основании примечания к § 84 Устава Духовных Академий покорнейше прошу Совет Академш уменьшить мне, как имеющему преподавать лишь 3-й год, общее количество еженедельных лекционных часов до четырех, из которых два

мною были бы употреблены на теоретическое изложение предмета, а два – на ведение практических занятий».

ж) И. д. доцента по кафедре систематической философии и логики О. К. Андреева:

«Приступая к чтению курса лекций в наступающем учебном году, имею честь покорнейше просить Совет Императорской Московской Духовной Академии разрешить мне иметь две теоретических и одну практическую лекции».

з) И. д. доцента по кафедре истории и обличения русского сектантства А. В. Ремезова:

«На основании примечания к § 84 «Устава Православных Духовных Академий» имею честь покорнейше просить Совет Императорской Московской Духовной Академии

–565–

разрешить мне, как преподавателю, в первый раз приступающему к чтению своего курса, читать в наступающем учебном году две теоретических лекции и одну посвящать практическим занятиям».

Справка: 1) Устава духовных академий § 84, примечание: «Начинающим преподавателям Совет может разрешить в течение первых трех лет и меньшее число лекций» (сравнительно с нормою, каковою признается пять лекций в неделю, а по пастырскому богословию, гомилетике и греческому языку – четыре лекции). – 2) По § 109, лит. 6 п. 3 и лит. а п. 3, того же устава – «определение количества лекций для начинающих преподавателей» значится в числе дел Совета Академии, представляемых на утверждение местного Епархиального Архиерея, а «распределение лекций, практических занятий с репетициями и часов преподавания» – в числе дел, решаемых самим Советом Академии и представляемых для просмотра местному Епархиальному Архиерею.

Определили: 1) Признавая вышеизложенные просьбы г.г. наставников Академии об уменьшении числа лекционных часов заслуживающими уважения, – ходатайствовать пред Его Высокопреосвященством о разрешении назначить на 1914–1915 учебный год, соответственно числу лет преподавательской

деятельности: экстраординарному профессору священнику И. В. Гумилевскому, доцентам Н. В. Лысогорскому и иеромонаху Варволомею (Ремову) и и. д. доцента священнику И. М. Смирнову – по четыре лекционных часа в неделю (два часа на теоретические лекции и два часа на практические занятия); доценту Н. Д. Протасову и и. д. доцента: иеромонаху Пантелеймону (Успенскому), О. К. Андрееву и А. В. Ремезову – по три лекционных часа в неделю (два часа на теоретические лекции и один час на практические занятия). – 2) В случае удовлетворения означенного ходатайства, – распределить лекции и практические занятия в Академии в 1914–1915 учебном году по следующей таблице:

–566–

Распределение лекций и практических занятий в Императорской Московской Духовной Академии на 1914 – 1915 учебный год

дни	Часы	Первый курс
Пн.	9 ч.–9 ч. 50 м.	
	9 ч. 50 м.–10 ч. 40 м.	
	10 ч. 40 м.–11 ч. 30 м.	Основное богословие
	11 ч. 30 м.–12 ч. 20 м.	Основное богословие
	12 ч. 20 м.–1 ч. 10 м.	1-й групп. предмет*) (1, 2, 3:4)
	1 ч. 10 м. –2 ч.	1-й групп. предмет (1, 2, 3:4)
Вт.	9 ч.–9 ч. 50 м.	1-й групп. предмет (1, 2:4)
	9 ч. 50 м.–10 ч. 40 м.	1-й групп. предмет (пр.з) (1, 2, 3:4)
	10 ч. 40 м.–11 ч. 30 м.	1-й групп. предмет (пр.з) (1, 2, 3:4)
	11 ч. 30 м.–12 ч. 20 м.	Основное богословие
	12 ч. 20 м.–1 ч. 10 м.	Основное богословие (пр.з)
	1 ч. 10 м. –2 ч.	Основное богословие (пр.з)
Ср.	9 ч.–9 ч. 50 м.	Греческий язык
	9 ч. 50 м.–10 ч. 40 м.	Греческий язык
	10 ч. 40 м.–11 ч. 30 м.	Новые языки
	11 ч. 30 м.–12 ч. 20 м.	Новые языки
	12 ч. 20 м.–1 ч. 10 м.	Новые языки
	1 ч. 10 м. –2 ч.	Новые языки
Чт.	9 ч.–9 ч. 50 м.	Систематическая философия и логика
	9 ч. 50 м.–10 ч. 40 м.	Систематическая философия и логика

	10 ч. 40 м.–11 ч. 30 м.	Систематич. философ. и логика(пр.з)
	11 ч. 30 м.–12 ч. 20 м.	История философии/ Педагогика
	12 ч. 20 м.–1 ч. 10 м.	Ист. филос. (пр.з)/ Педагогика (пр.з)
	1 ч. 10 м. –2 ч.	Ист. филос. (пр.з)/ Педагогика (пр.з)
Пт.	9 ч.–9 ч. 50 м.	Свящ. Писание Ветхого Завета I
	9 ч. 50 м.–10 ч. 40 м.	Свящ. Писание Ветхого Завета I
	10 ч. 40 м.–11 ч. 30 м.	История философии/ Педагогика
	11 ч. 30 м.–12 ч. 20 м.	История философии/ Педагогика
	12 ч. 20 м.–1 ч. 10 м.	История древней церкви **)
	1 ч. 10 м. –2 ч.	История древней церкви
Сб.	9 ч.–9 ч. 50 м.	Свящ. Писание Ветхого Завета I
	9 ч. 50 м.–10 ч. 40 м.	Свящ. Писание Ветхого Завета I (пр.з)
	10 ч. 40 м.–11 ч. 30 м.	Свящ. Писание Ветхого Завета I (пр.з)
	11 ч. 30 м.–12 ч. 20 м.	История древней церкви
	12 ч. 20 м.–1 ч. 10 м.	История древней церкви (пр.з)
	1 ч. 10 м. –2 ч.	История древней церкви (пр.з)

*) 1. Русская гражданская история. – 2. Библейская история, в связи с историей древнего мира. – 3. Церковно-славянский и русский языки с палеографией. – 4. История и обличение западных исповеданий, в связи с историей западной церкви от 1054 года до настоящего времени.

**) Лекции по истории древней церкви, за болезнь преподавателя, в 1914–15 уч. году не были читаны.

–567–

Распределение лекций и практических занятий в Императорской Московской Духовной Академии на 1914–1915 учебный год

дни	Часы	Второй курс
Пн.	9 ч.–9 ч. 50 м.	Свящ. Писание Ветхого Завета II
	9 ч. 50 м.–10 ч. 40 м.	Свящ. Писание Ветхого Завета II (пр.з)
	10 ч. 40 м.–11 ч. 30 м.	Свящ. Писание Ветхого Завета II (пр.з)
	11 ч. 30 м.–12 ч. 20 м.	
	12 ч. 20 м.–1 ч. 10 м.	2-й групповой предмет*) (1, 2, 3:4)

	1 ч. 10 м. –2 ч.	2-й групповой предмет (1, 2, 3:4)
Вт.	9 ч.–9 ч. 50 м.	2-й групповой предмет (1, 2, 3:4)
	9 ч. 50 м.–10 ч. 40 м.	2-й групповой предмет (пр.з) (1, 2, 3:4)
	10 ч. 40 м.–11 ч. 30 м.	2-й групповой предмет (пр.з) (1, 2, 3:4)
	11 ч. 30 м.–12 ч. 20 м.	
	12 ч. 20 м.–1 ч. 10 м.	Психология
	1 ч. 10 м. –2 ч.	Психология
Ср.	9 ч.–9 ч. 50 м.	Психология
	9 ч. 50 м.–10 ч. 40 м.	Психология (пр.зан.)
	10 ч. 40 м.–11 ч. 30 м.	Психология (пр.зан.)
	11 ч. 30 м.–12 ч. 20 м.	Греческий язык
	12 ч. 20 м.–1 ч. 10 м.	Греческий язык
	1 ч. 10 м. –2 ч.	
Чт.	9 ч.–9 ч. 50 м.	Систематическая философия и логика
	9 ч. 50 м.–10 ч. 40 м.	Систематическая философия и логика
	10 ч. 40 м.–11 ч. 30 м.	Систематич. философ. и логика (пр.з)
	11 ч. 30 м.–12 ч. 20 м.	Патрология I
	12 ч. 20 м.–1 ч. 10 м.	Патрология I (пр.з)
	1 ч. 10 м. –2 ч.	Патрология I (пр.з)
Пт.	9 ч.–9 ч. 50 м.	Свящ. Писание Ветхого Завета II
	9 ч. 50 м.–10 ч. 40 м.	История русской церкви
	10 ч. 40 м.–11 ч. 30 м.	История русской церкви
	11 ч. 30 м.–12 ч. 20 м.	Патрология I

М.	12 ч. 20 м.–1 ч. 10 м.	Патрология I
М.	1 ч. 10 м. –2 ч.	История и обличение русского раскола
Сб.	9 ч.–9 ч. 50 м.	История и обличение русского раскола
9 ч. 50 м.–10 ч. 40 м.	История и обличение русского раскола(пр.з)	
М.	10 ч. 40 м.–11 ч. 30 м.	История и обличение русского раскола(пр.з)
М.	11 ч. 30 м.–12 ч. 20 м.	История русской церкви
М.	12 ч. 20 м.–1 ч. 10 м.	История русской церкви (пр.зан.)
М.	1 ч. 10 м. –2 ч.	История русской церкви (пр.зан.)
	–568–	
Распределение лекций и практических занятий в Императорской Московской Духовной Академии на 1914–1915 учебный год		
дни	Часы	Третий курс
Пн.	9 ч.–9 ч. 50 м.	История и облич.русс.сектантства
9 ч. 50 м.–10 ч. 40 м.	История и облич.русс.сектантства	
10 ч. 40 м.–11 ч. 30 м.	История и облич.русс.сектантства (пр.з.)	
М.	11 ч. 30 м.–12 ч. 20 м.	Свящ.Писание Нового Завета (М.Д.М.)
М.	12 ч. 20 м.–1 ч. 10 м.	Групповые предметы
1 ч. 10 м. –2 ч.	Групповые предметы	
Вт.	9 ч.–9 ч. 50 м.	Групповые предметы
9 ч. 50 м.–10 ч. 40 м.	Групповые предметы (пр.з.)	
10 ч. 40 м.–11 ч. 30 м.	Групповые предметы (пр.з.)	
М.	11 ч. 30 м.–12 ч. 20 м.	Аскетика
М.	12 ч. 20 м.–1 ч. 10 м.	
1 ч. 10 м. –2 ч.		
Ср.	9 ч.–9 ч. 50 м.	
9 ч. 50 м.–10 ч. 40 м.	Патрология II	

	10 ч. 40 м.–11 ч. 30	Патрология II
	м.	
	11 ч. 30 м.–12 ч. 20	Патрология II (пр.з)
	м.	
	12 ч. 20 м.–1 ч. 10 м.	Свящ.Писание Нового Завета I
	1 ч. 10 м. –2 ч.	Свящ.Писание Нового Завета I
Чт.	9 ч.–9 ч. 50 м.	
	9 ч. 50 м.–10 ч. 40 м.	Догматическое богословие
	10 ч. 40 м.–11 ч. 30	Догматическое богословие (пр.з)
	м.	
	11 ч. 30 м.–12 ч. 20	Догматическое богословие (пр.з)
	м.	
	12 ч. 20 м.–1 ч. 10 м.	Литургика
	1 ч. 10 м. –2 ч.	Литургика
Пт.	9 ч.–9 ч. 50 м.	Литургика (пр.з)
	9 ч. 50 м.–10 ч. 40 м.	Литургика (пр.з)
	10 ч. 40 м.–11 ч. 30	Догматическое богословие
	м.	
	11 ч. 30 м.–12 ч. 20	Догматическое богословие
	м.	
	12 ч. 20 м.–1 ч. 10 м.	Пастырское богословие
	1 ч. 10 м. –2 ч.	Пастырское богословие
Сб.	9 ч.–9 ч. 50 м.	Свящ.Писание Нового Завета I
	9 ч. 50 м.–10 ч. 40 м.	Свящ.Писание Нового Завета I (пр.з)
	10 ч. 40 м.–11 ч. 30	Свящ.Писание Нового Завета I (пр.з)
	м.	
	11 ч. 30 м.–12 ч. 20	
	м.	
	12 ч. 20 м.–1 ч. 10 м.	Пастырское богословие (пр.з)
	1 ч. 10 м. –2 ч.	Пастырское богословие (пр.з)
	–569–	

Распределение лекций и практических занятий в
Императорской Московской Духовной Академии на 1914–1915
учебный год

дни	Часы	Четвертый курс
Пн.	9 ч.–9 ч. 50 м.	История и обличение рус.сектантства
	9 ч. 50 м.–10 ч. 40 м.	История и обличение рус.сектантства

	10 ч. 40 м.–11 ч. 30 м.	История и облич. рус.сектант (пр.з)
	11 ч. 30 м.–12 ч. 20 м.	Свящ.Писание Нового Завета (М.Д.М.)
	12 ч. 20 м.–1 ч. 10 м.	Церковное право
	1 ч. 10 м. –2 ч.	Церковное право
Вт.	9 ч.–9 ч. 50 м.	Церковное право
	9 ч. 50 м.–10 ч. 40 м.	Церковное право (пр.з)
	10 ч. 40 м.–11 ч. 30 м.	Церковное право (пр.з)
	11 ч. 30 м.–12 ч. 20 м.	Аскетика
	12 ч. 20 м.–1 ч. 10 м.	
	1 ч. 10 м. –2 ч.	
Ср.	9 ч.–9 ч. 50 м.	
	9 ч. 50 м.–10 ч. 40 м.	
	10 ч. 40 м.–11 ч. 30 м.	
	11 ч. 30 м.–12 ч. 20 м.	
	12 ч. 20 м.–1 ч. 10 м.	Свящ.Писание Нового Завета II
	1 ч. 10 м. –2 ч.	Свящ.Писание Нового Завета II
Чт.	9 ч.–9 ч. 50 м.	Свящ.Писание Нового Завета II
	9 ч. 50 м.–10 ч. 40 м.	Свящ.Писание Нового Завета II (пр.з)
	10 ч. 40 м.–11 ч. 30 м.	Свящ.Писание Нового Завета II (пр.з)
	11 ч. 30 м.–12 ч. 20 м.	Церковная археология
	12 ч. 20 м.–1 ч. 10 м.	Церковная археология
	1 ч. 10 м. –2 ч.	Церковная археология (пр.з)
Пт.	9 ч.–9 ч. 50 м.	
	9 ч. 50 м.–10 ч. 40 м.	Нравственное богословие
	10 ч. 40 м.–11 ч. 30 м.	Нравственное богословие
	11 ч. 30 м.–12 ч. 20 м.	
	12 ч. 20 м.–1 ч. 10 м.	Пастырское богословие
	1 ч. 10 м. –2 ч.	Пастырское богословие
Сб.	9 ч.–9 ч. 50 м.	Нравственное богословие
	9 ч. 50 м.–10 ч. 40 м.	Нравственное богословие (пр.з)
	10 ч. 40 м.–11 ч. 30 м.	Нравственное богословие (пр.з)
	11 ч. 30 м.–12 ч. 20 м.	
	12 ч. 20 м.–1 ч. 10 м.	Пастырское богословие (пр.з)
	1 ч. 10 м. –2 ч.	Пастырское богословие (пр.з)
	–570–	

IV, – О назначении студентам письменных работ на 1914–1915 учебный год.

Справка: Устава духовных академий – а) § 154: «В течение года, на первых трех курсах, студентам назначается три сочинения на каждый курс на темы, данный преподавателями и одобренный ректором Академии. Кроме этих третних сочинений, для студентов всех курсов обязательно составление одной проповеди на каждом курсе».— б) § 155: «Сочинения пишутся по всем наукам, преподаваемым в Академии, из них два сочинения – по богословским наукам и одно – по общеобразовательным. – в) § 156: «Студенты IV курса пишут курсовое сочинение для получения степени кандидата богословия на тему богословского характера, одобренную ректором и утвержденную Епархиальным Архиереем. Совет Академии озабочивается равномерным распределением труда по рассмотрению сочинений между отдельными преподавателями, с таким расчетом, чтобы одному преподавателю писали не более 5 человек» –

Определили: Назначить на 1914–1915 учебный год студентам I, II и III курсов по три сочинения по следующим предметам:

В 1 курсе:

- а) По первому групповому предмету,
- б) По истории философии и педогогике,
- в) По Свящ. Писанию Ветхого Завета (I каф.).

Во II курсе:

- а) По Свящ. Писанш Ветхого Завета (II каф.),
- б) По второму групповому предмету,
- в) По патрологии (I каф.).

В III курсе:

- а) По литургике,
- б) По патрологии (II каф.).
- в) По пастырскому богословию.

Примечание. Избранный гг. наставниками Академии темы для означенных сочинений должны быть предварительно

–571–

представлены ими на одобрение Преосвященного Ректора Академии.

2) Для написания третних сочинений назначить студентам I, II и III курсов следующие сроки: для первого сочинения – с 10 сентября по 30 октября, для второго – с 1 ноября по 20 декабря 1914 года и для третьего – с 15 января по 13 марта 1915 года.

3) Предложить студентам IV курса избрать темы для курсовых сочинений из числа данных в конце минувшего учебного года наставниками Академии и утвержденных Его Высокопреосвященством. – Сроком подачи курсовых сочинений назначить время с 15 апреля по 1 мая 1915 года, с предупреждением, что в случае непредставления студентом IV курса курсового сочинения без уважительной причины, он, согласно § 167 академического устава, будет выпущен из Академии лишь с свидетельством о выслушании им академических наук.

4) Для студентов всех четырех курсов назначить по одной проповеди, с требованием, чтобы они представляли их не позднее 10 дней до срока, назначенного по расписанию. – Расписание проповедей на 1914–1915 учебный год имеет быть дано, с одобрения Преосвященного Ректора Академии, преподавателем гомилетики – В. П. Виноградовым.

5) Установленные в 1910 году Советом Академии правила относительно участия студентов в практических занятиях оставить в силе и на текущий учебный год.

6) Вышеизложенные постановления объявить студентам Академии с предупреждением по отношению к студентам первых трех курсов, что кто из них, по каким бы то ни было причинам, не исполнит всех лежащих на нем учебных обязанностей по представлению письменных работ, участи в практических занятиях и сдаче устных испытаний к 1 июня 1915 года, тот не может уже рассчитывать на получение в следующем учебном году казенной стипендии.

V. Слушали: Препровожденный (в копии) при отношении
–572–

Московской Духовной Консистории, от 23 августа с. г. за № 19401, указ из Святейшего Синода на имя временно управлявшего Московскою епархией Преосвященного Димитрия, Епископа Можайского, от 12 августа за № 13297:

«По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод имели суждение об издании полемических листов об унии. Приказали: Учредить, для издания под руководством Члена Святейшего Синода, Преосвященного Антония, Архиепископа Харьковского и Ахтырского, полемических листов об унии, комитет, под председательством инспектора Императорской Московской Духовной Академии архимандрита Илариона, в составе доцента той же Академии иеромонаха Пантелеймона и преподавателя Тульской Духовной Семинарии иеромонаха Даниила, с предоставлением председателю комитета приглашать к участию в его работах и других лиц, по соглашению с Преосвященным Харьковским Антонием; о чем уведомить Ваше Преосвященство и Преосвященных Тульского и Харьковского указами».

Определили: Указ Святейшего Синода объявить (и объявлен) о. Инспектору Академии архимандриту Илариону и и. д. доцента иеромонаху Пантелеймону (Успенскому).

VI. а) Заявление экстраординарного профессора Академии по кафедре еврейского языка с библейской археологией священника Е. А. Воронцова:

«Для лучшего изучения еврейского и родственных ему семитических языков оставленным при Академии на наступающий учебный год профессорским стипендиатом Соколовым ему полезно было бы прослушать курс этих дисциплин в Петроградском Университете, а поэтому имею честь покорнейше просить Совет Академии ходатайствовать о допущении его к учебным занятиям на восточном факультете названного Университета на тех условиях, какие изложены в подаваемом вместе с сим прошении в Совет г. Соколова».

—573—

б) Прошение профессорского стипендиата Академии выпуска текущего 1914 года Михаила Соколова:

«Имею честь покорнейше просить Совет Императорской Московской Духовной Академии командировать меня на 1914–1915 учебный год в Петроград для изучения еврейского и родственных ему языков на факультете восточных языков Императорского Петроградского Университета и

ходатайствовать пред Советом последнего об освобождении меня от платы за обучение с разрешением пользования мне книгами Университетской библиотеки» .

Справка: По § 78 устава духовных академий: «Профессорские стипендиаты и в течение первого года пребывания в этом звании могут быть командировемы для слушания специальных курсов в русские и заграничные высшие учебные заведения».

Определили: Просить Правление Императорского Петроградского Университета о разрешении профессорскому стипендиату Академии Михаилу Соколову слушать в 1914–1915 учебном году лекции на факультете восточных языков названного Университета и пользоваться университетской библиотекой, с освобождением его от установленной платы в пользу Университета.

VII. а) Заявление Преосвященного Ректора Академии о том, что студент IV (LXIX) курса Берников Сергей сдал отложенные ему по определению Совета Академии от 5 июня с. г. на послеканикулярное время устные испытания по всем предметам IV курса представил проповедь и курсовое сочинение на степень кандидата богословия, получив как на устных испытаниях, так и на письменных работах отметки не ниже удовлетворительных.

б) Отзывы о курсовом сочинении студента IV (LXIX) курса Берникова Сергея на тему: «Об иконописном подлиннике».

1) Доцента Н. Д. Протасова:

«Посредственная студенческая работа.

Автор собрал русскую литературу темы и по ней составил очерк образования иконописного подлинника, его

–574–

состава и возможного развития. В собственном смысле научного анализа подлежащего материала он не дает, так как не имел под руками ни одного оригинала. Даже такой кардинальный вопрос в истории нашего иконописания, как отношение и степень зависимости русского подлинника от в собственном смысле греческого – он обходит молчанием и отделяется простым замечанием о общем влиянии Византии

на Русь. Точно также вопрос об афонском подлиннике и собственно византйском оставлен в стороне.

В работе не хватает критического отношения к чужим мнениям: автор продолжает называть менологии подлинниками, и труд императора Василия оценивается им совершенно неверно.

Таковы недостатки работы г. Берникова.

Однако, принимая во внимание, что он был лишен всякого руководства со стороны автора темы и должен был сам собрать нужную литературу, определить ее ценность и весь, метод и все прочее, его работа может быть названа умелой и толковой компиляцией. Он умеет писать с интересом, разбираться в материале и обращать внимание на важные детали. И, несмотря на то, что большую часть года автор был в больнице, он сумел выполнить свою обязанность по написанию кандидатского сочинения объемом не меньшего обычной работы студента (стр. 3–24).

Степени кандидата г. Берников заслуживает».

2) Инспектора Академии, экстраординарного профессора архимандрита Илариона:

«Сочинение г. Берникова очень невелико: в печати оно заняло бы не более трех с половиною листов (около 52 стр.). Трудно поэтому ожидать, чтобы в сочинении был широко и всесторонне исследован такой большой и сложный вопрос, как вопрос об иконописном подлиннике. Сочинение автора и не представляет какого-нибудь самостоятельного научного исследования. Оно написано по пособиям. В литературе имеется несколько специальных трудов, посвященных исследованию иконописного подлинника. Всецело основываясь на своих пособиях, автор в своем сочинении не дает в научном смысле ничего нового. В рукописях

—575—

различных книгохранилищ имеются еще не использованные материалы: автор этих материалов не касается. В начале сочинения у автора перечислено целых 129 пособий, большая часть которых не имеет большой научной цены да и едва ли была полезна автору. Напрасно он тратил время и силы на

розыски и на ознакомление с мелкими пособиями, когда у него под руками были труды Филимонова, Буслаева, Покровского, Сахарова, Забелина, Григорова и др. Но во всяком случае стремление автора привлечь возможно больше литературы вопроса свидетельствует об его трудолюбии. Важнейшие пособия прочитаны внимательно; с вопросом автор ознакомился достаточно. Но следует отметить, что в своем сочинении г. Берников больше преследует цели изложения, нежели научного исследования. Больше половины сочинения занято изложением содержания иконописного подлинника: подробно излагаются наставления подлинника о том, как писать лицо, одежды, подробно изложены правила иконописной техники. Иногда изложение автора излишне подробно: о писании, например, одежд он говорит на пространстве более 60 стр., причем автор находит нужным говорить даже о том, что такое «источники» и «скрижали» на святительских мантиях. Этот отдел об одеждах в сочинении самый скучный. Лучшие в сочинении две последние главы – 7-я и 8-я, в которых автор говорит об истории подлинников, об их постепенном развитии, о составлении новых редакций до алфавитной включительно. Но и здесь следует отметить неравномерность в обсуждении затрагиваемых вопросов. История подлинников до Симона Ушакова изложена всего на 18 стр. (что равно лишь трем печатным), а вслед за этим на 27 стр. излагаются лишь взгляды Ушаковской школы на церковное искусство. Эти страницы заполнены словами изографа Иосифа, выписанными из книги Буслаева. Решать спорные научные вопросы автор избегает. Так исследователи иконописных подлинников невольно и неизбежно задаются вопросом, какие подлинники первоначальны – толковые или лицевые. Автор решает этот вопрос догматически в нескольких строках. «Первые, то есть, лицевые подлинники по времени предшествуют последним и составляют первоначальное руководство

–576–

для иконописцев в виде лицевых святцев, то есть, изображений святых, расположенных по дням церковного года». Всякие доказательства этого положения г. Берников считает по-

видимому излишними. Можно в сочинении отметить и мелкие недостатки. Так, напр., рассказав о том, как по подлинникам следует готовить доски для икон, автор сразу переходит к учению о пропорциях, соблюдавшихся при написании фигуры святого. Связи никакой. Есть и нескладные выражения. Сочинение, напр., начинается фразой: «В первое время своего существования христианское искусство было свободною профессией». Но в общем о стиле сочинения можно отозваться с похвалой. Благодаря несложности содержания и легкости и ясности изложения, сочинение читается не без удовольствия.

Сочинение свидетельствует, что г. Берников поработал достаточно: он немало прочитал и наиболее существенное из прочитанного изложил хотя и кратко, но складно и толково. Степени кандидата богословия студент Сергей Берников заслуживает».

Справка: 1) В среднем выводе из баллов по ответам и сочинениям за весь академический курс студент Берников Сергей имеет – 4, 228. 2) По § 109, лит. б п. 8, устава духовных академий «присуждение степени кандидата богословия» значится в числе дел Совета Академии, представляемых на утверждение местного Епархиального Архиерея.

Определили: Студента IV-го (LXIX) курса Берникова Сергея удостоить степени кандидата богословия, с причислением ко второму разряду, о чем и представить на Архипастырское утверждение Его Высокопреосвященства.

VIII. Заявление Преосвященного Ректора Академии о том, что студенты: III курса – Дюлгеров Дмитрий, болгар, урож., и Цвинев Иван, II курса – Металлов Валентин и Заболотский Павел – сдали отложенные им, по определению Совета Академии от 5 июня с. г., на послеканикулярное время устные испытания по одному или всем предметам соответствующих курсов, представили не поданные своевременно письменные работы и получили как на тех, так и на других отметки не ниже удовлетворительных.

–577–

Справка: По § 109, лит. а п. 14, устава духовных академий «перевод студентов из курса в курс» значится в числе дел,

решаемых самим Советом Академии и представляемых для просмотра местному Епархиальному Архиерею.

Определили: Студентов: III курса – Дюлгерова Дмитрия и Цвинева Ивана, II курса – Заболотского Павла и Металлова Валентина перевести в следующие курсы и дать соответствующие их успехам и поведению места в разрядных списках.

IX. а) Прошение студентов Академии: III курса – Николая Шуновского и II курса – Ивана Пиуновского:

«Почтительнейше просим Совет Академии разрешить нам в 1914/15 лекционном году проживать на квартире, вне академического общежития, так как наше расстроенное здоровье требует большого спокойствия и диетного режима, чего нельзя достигнуть в условиях общежития. При сем прилагаются свидетельства пользовавшихся нас врачей».

б) Свидетельство врача Московской городской амбулатории В. Орленкова:

«Дано сие студенту Императорской Московской Духовной Академии Николаю Александровичу Пиуновскому для представления в Совет профессоров Академии в том, что он – Пиуновский страдает расстройством и переутомлением нервной системы (nevrasthenia), выражающимся головными болями, сердцебиением, бессонницей. Ввиду этого ему необходимо поселиться на отдельной квартире вне общежития».

в) Свидетельство врача С. Генкель-Фрейдес:

«Сим удостоверяю, что Иван Александрович Пиуновский страдает переутомлением и неврастением и для укрепления организма нуждается в покое и индивидуальной диете. Выдано для представления в Совет профессоров Императорской Московской Духовной Академии».

Справка: Указом Святейшего Синода на имя Высокопреосвященнейшего

–578–

Флавиана, Митрополита Киевского и Галицкого, от 12 октября 1906 года за № 11174, Совету Киевской Духовной Академии предоставлено «право разрешать студентам сей Академии, не имеющим в г. Киеве родителей и состоящих на

казенном содержании, в исключительно важных случаях, например, болезни, нервного расстройства, надлежало удостоверить, проживать на частных квартирах и получать на руки стипендиальные деньги, с тем, однако, чтобы студенты, перешедшие с разрешения Совета на квартиру, в том же учебном году не возбуждали ходатайства о перемещении их обратно в академический корпус».

Определили: По вниманию к засвидетельствованному врачами болезненному состоянию студентов: III курса – Николая Пиуновского и II курса – Ивана Пиуновского и применительно к изложенному в справке указу Святейшего Синода от 12 октября 1906 года за № 11174, –разрешить названным студентам жить вне академического общежития, на частной квартире, – о чем и представить предварительно на Архипастырское утверждение Его Высокопреосвященства.

Х. Прощение (на имя Преосвященного Ректора Академии) бывшего студента III курса Академии Антония Орлова:

«В декабре месяце прошлого 1913-го года я, согласно прошения своего отца, по болезни, вынужден был уволиться из Академии впредь до выздоровления. Чувствуя себя в настоящее время вполне здоровым и имея непреодолимое желание окончить академическое образование, прерванное на полпути, почтительнейше прошу Вас, Ваше Преосвященство, как Председателя Совета Академии, посодействовать обратному приему моему в число студентов III-го курса. При сем возвращаю свои документы, присланные мне Правлением Академии в январе текущего года».

Справка: 1) Устава духовных академий § 146, п. 2: «Студент, выбывший из академии более одного года тому назад, принимается в ту же или другую Академию не иначе, как по выдержании испытаний в знании предметов тех курсов, какие им были пройдены». – 2) Студент Антоний

–579–

Орлов, согласно прошению отца его, уволен был из Академии, по болезни, постановлением Правления Академии от 17 декабря 1913 года, утвержденным резолюцией Его Высокопреосвященства от 13 января текущего 1914 года.

Определили: Ходатайствовать пред Его Высокопреосвященством о разрешении принять обратно г. Антония Орлова, как выбывшего из Академии менее года тому назад, в число своекоштных студентов III курса Академии без экзамена.

На сем журнале резолюция Его Высокопреосвященства: «2 окт. 1914 г. Исполнить».

29 сентября 1914 года. № 12

Присутствовали, под председательством Ректора Академии Феодора, Епископа Волоколамского, Инспектор Академии архимандрит Иларион, сверхштатный заслуженный ординарный профессор М. Д. Муретов, ординарные профессора – А. И. Алмазов, с. Глаголев, М. М. Тареев, М. М. Богословский и Д. И. Введенский; экстраординарные профессора – Н. Я. Туницкий, А. П. Орлов, священник Д. В. Рождественский и священник П. А. Флоренский.

Отсутствовали: И. д. ординарного, заслуженный профессор А. П. Шостын, ординарные профессора – С. И. Соболевский и А. А. Спасский; экстраординарные профессора – П. П. Соколов, И. В. Попов, С. И. Смирнов, священник Е. А. Воронцов, священник В. Н. Страхов и священник И. В. Гумилевский.

Слушали: 1. Сданный Его Высокопреосвященством с надписью: «1 сент. 1914. В Совет Академии» – указ на имя Его Высокопреосвященства из Святейшего Синода от 27 августа за № 14292:

«По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующей Синод слушали: 1) представление Вашего Преосвященства, от 6 июня 1914 года № 245, по

–580–

ходатайству Совета Императорской Московской Духовной Академии об утверждении и. д. доцента оной, кандидата богословия, священника Павла Флоренского в степени магистра богословия, за представленное им, на соискание сей степени, сочинение: «О духовной Истине», 2) донесение Преосвященного Харьковского, от 10 Августа 1914 года № 318, с отзывом о упомянутом сочинении, и 3) представление Преосвященного Дмитровского, временно управлявшего Московскою епархию, от

11 июня 1914 г. № 278, по ходатайству Совета Императорской Московской духовной академии об утверждении священника Флоренского в звании экстраординарного профессора академии. Приказали: Согласно ходатайству Совета Императорской Московской духовной академии, представлениям Вашего Преосвященства и Преосвященного Дмитровского и отзыву Преосвященного Харьковского, Святейший Синод определяет: утвердить и. д. доцента Императорской Московской духовной академии, кандидата богословия, священника Павла Флоренского в степени магистра богословия за означенное сочинение и звании экстраординарного профессора помянутой академии; о чем уведомить Ваше Преосвященство указом».

Определили: 1) Изготовить для священника П. А. Флоренского установленный диплом на степень магистра богословия и выдать его по принадлежности. – 2) Об утверждении священника П. А. Флоренского в помянутой ученой степени и звании экстраординарного профессора Академии внести в послужной его список и сообщить Правлению Академии – для зависящих распоряжений.

II. Сданный Его Высокопреосвященством с надписью: «4 сент. 1914. В Совет Академии» – указ на имя Его Высокопреосвященства из Святейшего Синода от 2 сентября за № 14446:

«По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали: 1) представление Вашего Преосвященства, от 6 мая 1914 г. № 204, по ходатайству Совета Императорской Московской духовной академии об утверждении законоучителя Московского Училища Ордена Св. Екатерины, магистра богословия, протоиерея

–581–

Иоанна Арсеньева в степени доктора церковной истории за представленное им, на соискание сей степени, сочинение: «От Карла Великого до реформации», и 2) отзыв присутствующего в Святейшем Синоде Преосвященного Псковского о помянутом сочинении. Приказали: Согласно ходатайству Совета Императорской Московской духовной академии, представлению Вашего Преосвященства и отзыву Преосвященного Псковского,

Святейший Синод определяет: утвердить законоучителя Московского Училища Ордена Св. Екатерины, магистра богословия, протоиерея Иоанна Арсеньева в степени доктора церковной истории за означенное сочинение; о чем уведомить Ваше Преосвященство указом».

Определили: Изготовить для о. законоучителя Московского Училища Ордена Св. Екатерины, протоиерея И. В. Арсеньева установленный диплом на степень доктора церковной истории и выдать его по принадлежности.

III. Сданный Его Высокопреосвященством с надписью: «13 сент. 1914. В Совет Императорской Московской Духовной Академии» – указ на имя Его Высокопреосвященства из Святейшего Синода от 11 сентября за № 15208:

«По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали: предложение Г. Синодальная Обер-Прокурора, от 22 Апреля 1914 года за № 15415, с заключением Хозяйственного при Святейшем Синоде Управления по представлению Преосвященного Митрополита Петроградского, от 24 сентября 1913 года за № 1457–8882, на благоусмотрение Святейшего Синода ходатайства Совета Императорской Петроградской Духовной Академии об отпуске, потребных сумм для научного издания славянских переводов книг Священного Писания. И, по справке, Приказали: Ординарный профессор Петроградской Духовной Академии Иван Евсеев обратился в Совет Академии с докладной запиской о важности и необходимости научного издания славянского перевода Библии и с проектом этого издания на следующих условиях: 1) при Петроградской Духовной Академии, согласно § 1,

–582–

п. 2 Устава Духовных Академий, учреждается комиссия для научного издания славянского текста Библии; 2) в состав Комиссии входят, кроме соответствующих по своим занятиям профессоров и доцентов Петроградской и других духовных академий, ученые специалисты из членов Академии Наук, профессоров русских университетов и вообще лиц, заявивших себя известностью в области изучения славянского библейского

текста; 3) первый состав Комиссии избирается Советом Петроградской Духовной Академии из лиц, ближайшим образом изъявивших готовность принять на себя труд по разработке той или иной части предположенного издания, а впоследствии Комиссия определяет и пополняет свой состав путем собственного избрания желательных участников, с уведомлением о сем Совета Академии; 4) потребные для издания средства, ввиду исключительно высокого научного, духовно-просветительного и национального характера предприятия, испрашиваются, по ходатайству Совета Академии, Святейшим Синодом от высших государственных учреждений, и 5) непосредственное наблюдение за деятельностью Комиссии принадлежит Совету Петроградской Духовной Академии, и ему Комиссия ежегодно представляет отчет о своей деятельности. – Совет Петроградской Духовной Академии вполне согласился с основными положениями докладной записки профессора Евсеева относительно важности и необходимости научного издания Славянской Библии при Петроградской Духовной Академии на изложенных в докладе и вышеприведенных условиях, и Преосвященный Митрополит Петроградский Антоний, согласно ходатайству того же Совета, представил, от 18 октября 1911 года за № 1454–9133, означенную записку на благоусмотрение Святейшего Синода. – С своей стороны признав насущную потребность научного издания славянских переводов книг Св. Писания и принимая во внимание, что, по расчетам, на расходы по означенному изданию потребуется свыше 80.000 руб., и что дело это имеет общекультурное и национальное значение, Святейший Синод, по определению, от 4 мая–5 июня 1912 года за № 4310, предоставил Г. Синодальному Обер-Прокурору испросить, в установленном порядке, ассигнование потребных средств на предпринимаемое научное

–583–

издание при Петроградской Духовной Академии славянских переводов Библии из Государственного Казначейства. – От 24 сентября 1913 года за № 1457–8882, Преосвященным Митрополитом Петроградским Владимиром была представлена

на благоусмотрение Святейшего Синода просьба Совета Императорской Петроградской Духовной Академии об отпуске в распоряжение названной Академии средств, необходимых для осуществления дела научного издания славянской Библии. При ближайшем, по поводу сказанной просьбы, рассмотрении в Хозяйственном при Святейшем Синоде Управлении вопроса о расходах, необходимых на научное издание славянской Библии, оказалось, что из общей исчисленной на означенное издание суммы 80.682 руб. 80 к. в ближайшем времени потребуется к ассигнованию только 5.000 руб. на предварительные, изъясненные в записке профессора Евсеева, работы по изданию, а остальные 75.682 р. 80 коп., исчисленные в проекте издания на оплату труда авторов по научной обработке славянского текста Библии и на типографские издержки, потребуются не сразу, а частями за все предположенное время издания в 60 лет. Если эти 75682 руб. 80 к. разложить равномерно на 60 именно лет, то на каждый год будет требоваться только 1.261 руб. 38 коп., из коих 577 руб. на оплату авторского гонорара и 686 руб. 38 коп. на типографские издержки. При таких условиях принятие расходов по научному изданию текста славянской Библии на специальные средства Святейшего Синода едва ли явится обременительным для последних, и посему Хозяйственное Управление, в случае если Святейшему Синоду благоугодно будет принять означенные расходы на специальные Синодальные средства, признавало бы возможным требующийся на осуществление сказанного издания расход отнести на счет типографского капитала, причем необходимые в ближайшем времени средства на подготовительные работы по изданию, до пяти тысяч рублей, отпускать из экстраординарного кредита по сметам специальных средств Святейшего Синода по означенному капиталу за соответствующие годы, кредит же на оплату гонорара авторам, по расчету его действительной потребности, вносить в подлежащее подразделение смет соответствующих годов по тому же капиталу и издержки

—584—

на напечатание, в Синодальных Типографиях, научно-обработанного библейского текста относить на счет соответствующих кредитов, ассигнуемых на указанный предмет по сметам сих Типографий. О сем Г. Синодальный Обер-Прокурор предложил, от 22 апреля 1914 года за № 15415, Святейшему Синоду. – По бывшем суждении по настоящему предложению, принимая во внимание, что при чрезвычайных в настоящее время расходах Государственного Казначейства на государственные потребности, трудно ожидать ассигнования из сего Казначейства средств на вышесказанное издание, и что, как изъясняет Хозяйственное при Святейшим Синоде Управление, принятие расходов по сему изданию на специальные средства Святейшего Синода не представляется обременительным для последних, Святейший Синод определяет: 1) изложенные в настоящем предложении Г. Обер-Прокурора предположения Хозяйственного Управления об отпуске средств на научное издание славянских переводов книг Св. Писания утвердить к исполнению; 2) поручить Совету Петроградской Духовной Академии организовать для осуществления означенного издания Комиссию, в первом ее составе, из соответствующих по своим специальностям профессоров и доцентов названной и других духовных Академий, членов и профессоров светских ученых учреждений и учебных заведений и вообще лиц, заявивших себя известностью в области изучения славянского библейского текста; 3) предоставить означенной Комиссии право пополнять свой состав избранием желательных лиц, с согласия, в каждом отдельном случае избрания, Совета Академии; 4) возложить на Совет Академии непосредственное наблюдение за деятельностью Комиссии и за соответствием предпринимаемого издания целям православно-богословской науки и 5) выпуск книг издания производить с дозволения Святейшего Синода. – Для зависящих распоряжений и исполнения по настоящему определению послать Преосвященному Митрополиту Петроградскому указ, а в Хозяйственное при Святейшем Синоде Управление передать из определения выписку, и для сведения

послать указы же Вашему Преосвященству, Преосвященному Митрополиту Киевскому и Архиепископу Казанскому».

—585—

Определили: принять к сведению.

Сданный Его Высокопреосвященством с надписью: «16 сент. 1914. В Совет Московской Духовной Академии» – указ на имя Его Высокопреосвященства из Святейшего Синода от 13 сентября за № 15326:

«По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали: представление Преосвященного Дмитровского, временно управлявшего Московской епархией, от 3 июля сего года за № 298, по ходатайству Совета Императорской Московской духовной академии о разрешении оставить при академии на 1914–1915 учебный год, в звании сверхштатного профессорского стипендиата, Михаила Струменского, с назначением на содержание его 700 р. Приказали: Принимая во внимание, что на точном основании §73 Устава православных духовных академий, предоставляется оставлять при академии на годичный срок в звании профессорских стипендиатов лишь двух наиболее даровитых из окончивших по первому разряду образование в академии кандидатов богословия, и посему, в случае оставления в академии, для научных занятий, третьего лица, оно не может пользоваться правами службы, кои присвоены штатным стипендиатам в академиях, Святейший Синод определяет: разрешить Совету Императорской Московской духовной академии оставить Струменского для научных занятий при академии, но без присвоения ему звания и служебных прав профессорского стипендиата с назначением из духовно-учебного капитала, на содержание его, установленной для профессорских стипендиатов суммы, т. е. 700 р. в год; о чем уведомить Ваше Преосвященство указом».

Определили: Содержание указа Святейшего Синода за № 15326 сообщить кандидату академии Михаилу Струменскому и Правлению Академии – для зависящих со стороны последнего распоряжений.

V. а) Сданный Его Высокопреосвященством с надписью: «17 сент. 1914. В Совет Академии» – указ на имя
–586–

Его Высокопреосвященства из Святейшего Синода от 15 сентября за № 15421:

«По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали: прошение болгарского уроженца иеродиакона Гавриила (Мануйлова) о принятии его в число студентов Императорской Петроградской духовной академии по баллам, полученным им в Московской академии (по составлению поучения–2½). Приказали: Разрешить Совету Императорской Московской духовной академии принять болгарского уроженца иеродиакона Гавриила (Мануйлова) в число академических студентов первого курса по баллам, полученным им на приемных испытаниях осенью сего года; о чем и послать Вашему Преосвященству указ».

б) Резолюцию Его Высокопреосвященства, последовавшую на представлении Преосвященного Ректора Академии от 15 сентября 1914 года за № 1308: «18 сент. 1914. Студента Садикова принять в Академию на изложенных здесь условиях».

Справка: 1) Студент Владимирской духовной семинарии Николай Садиков обратился к Его Высокопреосвященству с прошением следующего содержания:

«В августе месяце текущего года я держал приемные испытания в Императорскую Московскую Духовную Академию. На письменных и устных испытаниях я получил удовлетворительные и хорошие отметки, за исключением устного экзамена по Догматическому Богословию, по которому имею неудовлетворительную отметку три с минусом (3–). Вследствие этого и по недостатку свободных мест в общежитии Академии Совет Духовной Академии отказал мне в приеме в число действительных студентов Академии. Горя же искренним сердечным желанием получить высшее образование в духовной школе и имея возможность, при отсутствии свободных мест в академическом общежитии, жить в Сергиевском Посаде на частной квартире с матерью, что дозволяется Уставом Духовных Академий, осмеливаюсь покорнейше просить Вас,

Ваше Высокопреосвященство, как Милостивейшего
Архипастыря и

–587–

Отца, разрешить Совету Академии принять меня в число действительных студентов Академии с одним неудовлетворительным баллом «3–» под условием жить на частной квартире в Сергиевском Посаде с матерью и о сем учинить Свою Милостивейшую Архипастырскую резолюцию».

На сем прошении последовала таковая резолюция Его Высокопреосвященства за № 4063: «Преосвященному Ректору Академии для отзыва».

2) Представление Преосвященного Ректора Академии на имя Его Высокопреосвященства, от 15 сентября 1914 года за № 1308: «Во исполнение резолюции от 9-го сего сентября за № 4063 долгом считаю почтительнейше представить Вашему Высокопреосвященству, что студент Владимирской духовной семинарии Николай Садиков на приемных испытаниях в Академию, бывших в августе месяце сего 1914 года, действительно получил только один неудовлетворительный балл (3–) на устном испытании по догматическому богословию; на прочих же устных испытаниях и на письменных работах имеет баллы удовлетворительные (3½, 4–, 3½ – на устных; 3, 3, 3 – на письменных). Но Совет Академии должен был отказать ему в приеме потому, что средний балл Садикова не только не достигал необходимого уровня, требуемого указом Святейшего Синода от 9 августа 1911 года за № 10593 (3¾), но и позволил ему занять в разрядном списке держащих поверочные испытания лишь 68-е место (из 78).

Если бы Вашему Высокопреосвященству благоугодно было оказать студенту Садикову снисхождение и разрешить ему, согласно § 144, прим. устава духовных академий, жить с матерью на частной квартире,— принятие его в состав I курса академии, по моему мнению, не было бы нарушением справедливости по отношению к прочим, так как строгий конкурс в текущем году обуславливался именно недостатком мест в академическом общежитии».

в) Резолюцию Его Высокопреосвященства, последовавшую на представлении Преосвященного Ректора Академии от 17 сентября 1914 года за № 502: «20 сент. 1914. Согласен».

Справка: 1) Студент Владимирской духовной семинарии
—588—

Николай Магницкий обратился к Его Высокопреосвященству с прошением следующего содержания:

«В августе месяце текущего 1914 года я держал поверочные испытания для поступления в Московскую Императорскую Духовную Академию, в которую я послан был Правлением Владимирской духовной семинарии на казенный счет. Но вследствие неудовлетворительного балла (2+), полученного мною по Священному Писанию Ветхого Завета (письменно), я не принят в число студентов Академии. Это обстоятельство делает мое положение крайне печальным и побуждает меня просить Вас, Ваше Высокопреосвященство, разрешить Совету Московской духовной Академии принять меня в число действительные студентов Академии и с вышеозначенной неудовлетворительной отметкой по одному предмету, но при хороших баллах по другим предметам».

На сем прошении последовала таковая резолюция Его Высокопреосвященства за № 4084: «Преосвященному Ректору Академии для отзыва по содержанию настоящего прошения».

2) Представление Преосвященного Ректора на имя Его Высокопреосвященства, от 17-го сентября 1914 года за № 502:

«Во исполнение резолюции за № 4084 долгом считаю почтительнейше представить Вашему Высокопреосвященству, что студент Владимирской духовной семинарии Николай Магницкий на приемных испытаниях в Академии, бывших в августе месяце сего 1914 года, получил следующее баллы: а) на устных испытаниях: 3½, 4½, 5—, 3+; на письменных работах: 2½ (по Св. Писанию Ветхого Завета), 3½ и 3, заняв в разрядном списке 58-е место (из 78, при среднем балле ниже 3¾).

Как студенту, рекомендованному Правлением Владимирской духовной семинарии и получившему на приемных испытаниях лишь один не вполне удовлетворительный балл (может быть — по случайной причине), г. Магницкому, по моему мнению, могло

бы быть оказано снисхождение принятием его в число своекоштных студентов I курса Академии».

—589—

Определили: Болгарского уроженца иеродиакона Гавриила (Мануйлова) и студентов Владимирской духовной семинарии Николая Садикова и Николая Магницкого внести в списки студентов I курса Академии.

VI. Резолюцию Его Высокопреосвященства, последовавшую в журнале собрания Совета Академии 22 августа с/г. № 10: «13 сент. 1914 г. Исполнить. К XIV статье нужно пояснение».

Определили: Почтительнейше представить Его Высокопреосвященству, что:

1) Все члены академической корпорации, решив учредить при Академии свой отдельный лазарет, который с особого (по докладу Преосвященного Ректора Академии) разрешения Его Высокопреосвященства (резолюция от 3 сентября 1914 г. за № 4004) уже и открыть в одной из палат академической больницы, единодушно постановили отчислять на призрение раненых и больных воинов, с августа месяца с/г. и на все время военных действий, не менее двух процентов получаемого ими ежемесячного содержания (многие подписали и большие суммы). — Таковых отчислений на содержание лазарета поступило: в августе месяце — 192 р. 45 к., и в сентябре — 203 р. 45 к.

От корпорации Вифанской духовной семинарии, изъявившей готовность принять участие (также процентным отчислением от жалования) в содержании академического лазарета, пока поступил взнос только за август месяц с/г., в количестве 75 рублей.

Письмо (на имя Преосвященного Ректора) Почетного Члена Академии — Высокопреосвященного Николая, Архиепископа Варшавского и Привислинского, от 22 сентября сего года:

«Вместе с этим письмом к Вам посылаю распоряжение в Петроградский Государственный Банк о высылке в Совет Московской Духовной Академии 3,000 руб. (три тысячи 4% ренты) — на премию за лучшее сочинение студентов

—590—

Московской Академии – в память незабвенного о. Ректора Моск. дух. Академии, прот. А. В. Горского. Процентов от трех тысяч будет 120 руб. – Совет Академии выработает правила относительно этой премии, а меня почтить уведомлением о сем.

Прошу принять поздравление с наступающим столетием ученой деятельности Академии – с молитвенным пожеланием преуспевания и в будущем столетии в сем деле, каким ознаменовано было прошедшее столетие. Поклон, привет и благословение учащим и учащимся в Академии».

Определили: 1) Выразить Высокопреосвященному Николаю, Архиепископу Варшавскому и Привислинскому, от лица Совета Академии глубокую благодарность за его щедрый дар. 2) Поручить комиссии из о. Инспектора Академии архимандрита Илариона, сверхштатного заслуженного ординарного профессора Академии М. Д. Муретова и ординарного профессора С. С. Глаголева выработать проект положения о премии в память в Бозе почившего Ректора Академии протоиерея Александра Васильевича Горского и, по одобрении оного Высокопреосвященным Жертвователем, представить его установленным порядком на утверждение Святейшего Синода.

VIII. Письмо (на имя Преосвященного Ректора Академии) Московской Богородицержественской, что на Бутырках, церкви о. протоиерея Михаила Невского:

«Желая, по долгу благодарности, принять посильное участие в предстоящем праздновании столетнего юбилея Императорской Московской Духовной Академии, как бывший одним из воспитанников ее, покорнейше прошу Ваше Преосвященство принять от меня в пользу состоящего при Академии Братства Преподобного Сергия два 5%-ных закладных листа Государственного Дворянского Земельного Банка: один за № 39402 в тысячу рублей, другой за № 89403 тоже в тысячу рублей, с купонами на срок 1-го мая 1915 года.

Номинальную сумму две тысячи рублей, заключающуюся в означенных двух закладных листах, прошу присоединить к неприкосновенным капиталам Братства, а проценты

–591–

обращать на составление стипендии для одного из обучающихся в Академии воспитанников».

Справка: По распоряжению Преосвященного Ректора, присланный при означенном письме процентный бумаги, на номинальную сумму 2000 рублей, 22 сентября с/г. переданы были в Совет Братства Преподобного Сергия для вспомоществования нуждающимся студентам и воспитанникам Академии, который, отношением от того же числа за № 980, и выразил о. протоиерею Михаилу Невскому благодарность за его щедрый дар Братству.

Определили: Принять к сведению.

IX. Предложение Преосвященного Ректора Академии:

«Чрез два дня исполняется столетие со дня основания Императорской Московской Духовной Академии в стенах Свято-Троицкой Сергиевы Лавры. Разрешенное уже Святейшим Синодом торжественное празднование столетнего юбилея Академии, ввиду военных событий, отложено до более благоприятного времени. Тем не менее, я полагаю, с своей стороны, что Совет Академии ничем не нарушить должного отношения к постигшему Отечество бедствию, если отметить этот знаменательный для Академии день, кроме церковного празднества Покрову Божией Матери, еще и избранием лиц, известных покровительством духовному просвещению или прославившихся своими заслугами пред Церковью и учеными трудами, – в звание почетных членов Академии. Предлагаю этот вопрос на обсуждение академического Совета».

Справка: 1) По § 10 устава духовных академий – «Академии имеют право избирать достойных лиц в звание своих почетных членов на основании сего устава». – 2) По § 109, лит. в п. 1, того же устава «избрание в звание почетных членов академии» значится в числе дел Совета Академии, представляемых чрез местного Епархиального Архиерея на утверждение Святейшего Синода.

Определили: Избрать и просить ходатайства Его Высокопреосвященства пред Святейшим Синодом об утверждении в звании Почетных Членов Академии:

–592–

1) Высокопреосвященного Митрофана, Митрополита Черногорского, – во уважение его неутомимой Архипастырской деятельности на пользу Черногорской Церкви, просвещенной заботливости о духовном преуспейании православного черногорского народа и ученых богословских трудов;

2) Высокопреосвященного Димитрия, Архиепископа Белградского, Митрополита Сербского, – во уважение его плодотворной Архипастырской деятельности на пользу Сербской Церкви и просвещенной заботливости о духовном преуспейании православного сербского народа;

3) Высокопреосвященного Назария, Архиепископа Херсонского и Одесского, – во внимание к его широкой Архипастырской, просветительно-миссионерской, многоплодной деятельности;

4) Высокопреосвященного Иоанна, Архиепископа Рижского и Митавского, – во уважение к многолетней плодотворной учебно-воспитательной деятельности его в званиях преподавателя, инспектора и ректора духовных семинарий, – многочисленных печатных пособий по истолкованию Священного Писания в духовных семинариях и многоплодному пастырско-просветительному служению его в святительском сане;

5) Высокопреосвященного Евлогия, Архиепископа Волынского и Житомирского, – в признание его выдающихся заслуг по защите и поддержанию Православия в Холмском крае;

6) Преосвященного Иннокентия, Епископа Полоцкого и Витебского, – во уважение к его полезной ученой деятельности в должностях – профессора Казанской Духовной Академии и ректора Киевской Духовной Академии;

7) Преосвященного Анастасия, Епископа Ямбургского, Ректора Императорской Петроградской Духовной Академии, – во уважение к его почтенной научно-академической деятельности и ученым трудам по славяноведению и сравнительному языкознанию, имеющим церковно-историческое и богословское значение;

8) Преосвященного Василия, Епископа Каневского, Ректора Императорской Киевской Духовной Академии, – во уважение к многолетней и плодотворной профессорской деятельности его и многочисленным научно-литературным трудам по Священному Писанию Нового Завета;

–593–

9) О. Наместника Свято-Троицкая Сергеевы Лавры архимандрита Товии, – во уважение к его многолетнему служению в Лавре, с которой в течение века связана в своей жизни Императорская Московская Духовная Академия;

10) О. Председателя Училищного Совета при Святейшем Синоде, протоиерея Павла Ильича Соколова, – во уважение к его многолетней и многоплодной учено-литературной, духовно-учебной и православно-миссионерской деятельности;

11) О. Протоиерея Николая Яковлевича Фортинского, – во уважение к его долголетней и плодотворной педагогической деятельности, сначала к должности бакалавра Академии и затем в должности законоучителя кадетского корпуса в Москве;

12) Председателя Императорского Московского Археологического Общества, графини Прасковьи Сергеевны Уваровой, – во уважение ее самоотверженной и плодотворной деятельности на пользу науки отечественной археологии, в частности археологии церковной;

13) Ординарного академика Императорской Академии Наук, Тайного Советника, Алексея Ивановича Соболевского, – во уважение его неутомимой ученой деятельности, ценных трудов на пользу богословской и церковно-исторической науки и классического издания многочисленных памятников духовной литературы;

14) Заслуженного ординарного профессора Императорской Казанской Духовной Академии (в отставке), Действительного Статского Советника, Ильи Степановича Бердникова, – во уважение его полувековой ученой деятельности по разработке многочисленных вопросов в области церковного права в строго-православном духе;

15) Секретаря Императорского Православного Палестинского Общества, бывшего заслуженного ординарного

профессора Императорской Шевской Духовной Академии, Действительного Статского Советника, Алексея Афанасьевича Дмитриевского, – во уважение к его многолетней, плодотворной профессорской и ученой деятельности и к его капитальным ученым трудам и изданиям литургических памятников:

16) Заслуженного ординарного профессора Императорской Казанской Духовной Академии (в отставке), Действительного
–594–

Статского Советника, Феодора Афанасьевича Курганова, – во уважение его многолетней плодотворной профессорской деятельности и ученых литературных трудов в области церковной истории;

17) Сверхштатного заслуженного ординарного профессора Императорской Петроградской Духовной Академии, Действительного Статского Советника, Ивана Саввича Пальмова, – во внимание к свыше тридцатилетнему плодотворному профессорскому служению его, многочисленным ученым трудам по славяноведению и многоплодной практической деятельности по сношению с славянами;

18) Сверхштатного ординарного профессора Императорской Петроградской Духовной Академии, Действительного Статского Советника, Александра Александровича Бронзова, – во внимание к свыше тридцатилетней многоплодной профессорской и учено-публицистической богословской деятельности его, – и

19) Профессора живописи, Действительного Статского Советника, Виктора Михайловича Васнецова, – как великого русского художника, оригинально объединившего в высшем художественном синтезе религиозные идеалы живописи древне-византийской и современно-русской, – и своим художественным гением, как никто до него, проникшего в тайну святости тела душевного на пути его преображения в тело духовное.

Х. Предложение Преосвященного Ректора Академии:

«Доводя до сведения Совета Академии, что 15-го сентября текущего 1914 года исполнилось 25 лет со времени назначения на штатную преподавательскую должность при Императорской

Московской Духовной Академии экстраординарного профессора оной по кафедре психологии, Статского Советника, Павла Петровича Соколова, – предлагаю Совету войти в обсуждение вопроса об исходатайствовании г. Соколову звания заслуженного экстраординарного профессора Академии».

Справка: По § 87 устава духовных академий: «Профессор ординарный или экстраординарный, по выслуге 25 лет в должности академического преподавателя, удостоивается

–595–

звания заслуженного ординарного или экстраординарного профессора Академии».

Определили: Просить ходатайства Его Высокопреосвященства пред Святейшим Синодом об удостоении экстраординарного профессора Академии по кафедре психологии, Статского Советника, П. П. Соколова звания заслуженного экстраординарного профессора Академии

XI. Представленный секретарем Совета проект отчета о состоянии Императорской Московской Духовной Академии в 1913–1914 учебном году.

Определили: Одобрив представленный проект, – отчет о состоянии Академии в 1913–1914 учебном году напечатать в приложении к академическому журналу «Богословский Вестник» и, согласно § 120 устава духовных академий, установленным порядком представить оный в печатном виде на благоусмотрение Святейшего Синода.

XII. Прошение доцента Академии по кафедре церковной археологии, в связи с историей христианского искусства, Н. Д. Протасова:

«Имею честь покорнейше просить Совет Академии ходатайствовать пред Ректором Императорского Московского Университета о выдаче мне разрешения для бесплатного пользования университетской библиотекой с правом брать книги на дом».

Определили: Ходатайствовать пред Правлением Императорского Московского Университета об удовлетворении вышеизложенной просьбы доцента И. Д. Протасова.

XIII. Прошение и. д. доцента Академии по второй кафедре patroлогии, кандидата богословия, иеромонаха Пантелеймона (Успенского):

«19-го сентября сего года мне истекает двухгодичный срок со времени поступления на академическую службу. В первый год моей службы Совет Академии командировал меня в Константинополь и на Афон. В библиотеках последнего я ознакомился с рукописями, имеющими

—596—

непосредственное отношение ко взятой мною для разработки магистерской диссертации теме о преп. Симеоне Новом Богослове. Прошедший же учебный год ушел у меня всецело на подготовку для чтения лекций и для ведения практических занятий. Прежде чем писать магистерскую диссертацию, мне предстоит предварительно перевести, разработать и изучить добытые мною на Афоне материалы, именно: пространное житие преп. Симеона Нового Богослова, затем гимны его и слова. Не исполнивши этой подготовительной части работы, странно и не научно было бы браться за составление монографической работы о Симеоне Новом Богослове. Ввиду того, что и в нынешнем учебном году значительнейшая часть времени, несомненно, уйдет у меня на составление лекций и на другие работы, связанные с должностью преподавателя Академии (я разумею главным образом чтение семестровых и кандидатских сочинений), я не надеюсь, по истечении нынешнего учебного года, выполнить подготовительную часть своей работы и в то же время написать и магистерскую диссертацию. Поэтому покорнейше прошу Совет Академии ходатайствовать пред Святейшим Синодом о продлении мне срока для подачи магистерской диссертации на два года».

Справка: 1) Согласно ходатайству Совета Академии, указом Святейшего Синода от 19 октября 1912 года за№ 15913 профессорский стипендиат Академии, кандидат богословия, иеромонаха Пантелеимона (Успенский) утвержден был, с 19-го сентября того же 1912 года, в должности преподавателя Императорской Московской Духовной Академии по второй

кафедре патологии, в звании и. д. доцента, и командирован на 1912–1913 учебный год в Константинополь, для научных занятий при Русском Археологическом Институте. – 2) По § 67 устава духовных академий: «Для получения должности доцента академии надлежит иметь степень не ниже магистра богословия. Примечание. На вакансию доцента может быть определен в качестве и. д. доцента кандидат богословия, но не более, как на два года».

Определили: Признавая просьбу и. д. доцента Академии Иеромонаха Пантелеймона (Успенского) заслуживающую уважения, – просить ходатайства Его Высокопреосвященства

–597–

пред Святейшим Синодом о продлении иеромонаху Пантелеймону срока представления магистерской диссертации до 19-го сентября 1916 года.

XIV. Прошения:

а) Преподавателя Московской духовной семинарии, кандидата (магистранта) Академии выпуска 1908 года, Петра Нечаева:

«Представляя при сем в рукописном виде сочинение на тему: «Теизм, как проблема разума. Герман Ульрици. (К вопросу о методологии научно-философского обоснования теизма)» для соискания степени Магистра Богословия, имею честь покорнейше просить Совет Императорской Московской Духовной Академии дать делу надлежащий ход».

б) Помощника инспектора Московской духовной семинарии, кандидата (магистранта) Академии выпуска 1912 года, Владимира Маркова:

«Честь имею покорнейше просить Совет Императорской Московской Духовной Академии принять к рассмотрению прилагаемый при сем в двух экземплярах мой печатный труд, под заглавием: «К истории раскола – старообрядчества второй половины XIX столетия. Переписка проф. И. И. Субботина, преимущественно неизданная, как материал для истории раскола и отношений к нему правительства (1865–1904)». Москва. 1914., в качестве диссертации на соискание ученой степени магистра богословия».

Определили: Передать на рассмотрение диссертации: преподавателя Московской духовной семинарии П. Нечаева – и. д. доцента Академии по кафедре систематической философии и логики О. К. Андрееву, а помощника инспектора той же семинарии Вл. Маркова – доценту Академии по кафедре истории и обличения русского раскола Н. В. Лысогорскому.

XV. Заявление Преосвященного Ректора Академии о том, что вторыми рецензентами вышеозначенных магистерских диссертаций он назначает членов Совета: экстраординарного профессора священника Павла Флоренского (диссертации г. Нечаева) и ординарного профессора М. М. Богословского (диссертации г. Маркова).

Определили: Принять к сведению,
–598–

XVI. Представленный и. д. доцента Академии по кафедре истории Греко-восточной, Славянских и Румынской церквей О. М. Россейкиным план занятий на 1914–1915 учебный год для профессорского стипендиата Академии Александра Плотникова:

«Научные занятия г. Плотникова в течение его стипендиатского года могут быть посвящены продолжению работ в области его кандидатского сочинения. Последнее, как было отмечено в отзыве о нем, осталось незаконченным даже в пределах плана, намеченного для курсовой работы. Между тем тема сочинения допускает и требует расширения плана привлечением к делу нового материала. В этом направлении могут вестись дальнейшие научные занятия г. Плотникова. Ему предстоит, во 1-х, продолжить изучение требуемых планом памятников эпохи иконоборчества; во 2-х, восстановить как внешний ход иконоборческого движения, так и его идеологии; в 3-х, расширить и углубить свое общее знакомство с эпохой, в чем ему поможет внимательное ознакомление с научной литературой по истории византийского государства и церкви VII, VIII и IX веков. Более частные указания и пожелания по поводу дальнейших работ г. Плотников найдет в отзыве о его кандидатском сочинении».

Справка: Устава духовных академий § 77 «Руководство занятиями профессорского стипендиата поручается Советом

преподавателю, при кафедре которого стипендиат оставлен, а за неимением на лицо такового в данное время преподавателю, ближе других стоящему по своей специальности к предмету занятий профессорского стипендиата. Преподаватель-руководитель составляет для профессорского стипендиата план занятий, который подлежит рассмотрению и утверждению Совета».

Определили: Представленный и. д. доцента Академии в. М. Россейкиным план занятий на 1914–1915 учебный год для профессорского стипендиата Академии Александра Плотникова утвердить и предложить его г. Плотникову к руководству и исполнению.

XVII. Отношения – а) Совета Императорской Петроградской –599–

Духовной Академии, от 18 сентября за № 2624, и б) Императорской Публичной Библиотеки, от 25 сентября за № 2511, – с уведомлением о том, что срок пользования рукописями Софийского собрания за №№ 1359, 1365, 1376 и 1385 и книгами, высланными в Академию при отношении Библиотеки от 24 мая с/г. за № 1683, продлен еще на три месяца.

Определили: Принять к сведению.

XVIII. Отзывы о курсовом сочинении действительного студента Академии Богоявленского Николая на тему: «Моисей (по данным Библии и общей истории)».

а) Ординарного профессора Д. И. Введенского:

«Сочинение студента Богоявленского обнимает всю историю вождя народа Божия – от дней его детства до кончины.

При разработке взятой нашим автором темы он принимал во внимание и данные Библии, и общей истории. При этом, г. Богоявленский не ограничился справками, какие он без особого труда находил в иностранных и русских курсах по библейской истории, в энциклопедических словарях и монографиях. Все извлекаемые им «правки он поверял по первоисточникам. Так, он обстоятельно познакомился с Иосифом Флавием, Филоном (Περὶ βίου Μωσ.) и раввинистической литературой. Святоотеческая литература также не оставлена автором без

внимания. В некоторых случаях он делает даже попытку указать влияние Филона на писания Отцов Церкви (наприм. на Иустина Философа и на Климента Александрийского), поскольку последние касаются интересующего автора вопроса.

Но представляя из себя довольно обстоятельную работу со стороны изучения первоисточников и источников, труд г. Богоявленского не свободен от некоторых недостатков. Так, автор совершенно напрасно не дал никакого подразделения в своем сочинении. В истории Моисея ясно намечаются отдельные моменты: его жизнь до призвания и после призвания к служению в качестве вождя народа израильского и, наконец, его деятельность, как великого

—600—

законодателя. Между тем автор пожелал слить отдельные пункты великой истории великого вождя народа Израильского в одно целое, благодаря чему следящий за ходом мыслей автора испытывает некоторое утомление при чтении его работы, в которой отдельные моменты истории Моисея тянутся непрерывающейся, хотя и не всегда крепко спаянной, цепью.

В частности, автор допустил некоторые неточности в своей работе. Так, он склоняется в пользу того мнения, что фараоном Исхода был Рамзес II-й. Это мнение, заимствованное им у Бругша, Вигуру и др., он принимает на веру, хотя он мог бы привести на справку новейшие суждения по вопросу о времени Исхода евреев из Египта, которые ставят под большое сомнение вопрос о Рамзесе, как о современнике Исхода. Основание для таких сомнений отчасти указаны и в труде рецензента (Патриарх Иосиф и Египет), дающего настоящий отзыв о работе г. Богоявленского.

Делая ссылки на раввинистическую литературу, автор употребляет такие выражения: «Midrasch Schemot Rabba рассказывает... объясняет»... (стр. 64, 69 и др.). Мы подозреваем, что автор принимал «Midrasch» за название лица, которое рассказывает, объясняет...

Иногда в работе автора замечаются некоторые отклонения от темы. Он подробно трактует, например, о характере чуда превращения горькой воды в годную для питья (стр. 152–158), о

трудах при устройстве скинии Веселиила (стр. 197 и след.) и т. п. Все эти подробности излишни в труде г. Богоявленского. Его трудолюбие, всюду замечаемое в работе, с пользой для дела могло бы быть перенесено на слабую заключительную часть его сочинения – на обстоятельства смерти Моисея.

Несмотря на указанные недочеты сочинения г. Богоявленского, мы не затрудняемся, однако, признать работу его вполне заслуживающею степени кандидата богословия, так как автор всюду является добросовестным и тщательным работником, погрешающим более в тех пунктах своего исследования, где он решает сложные вопросы, которые мог бы и не решать. Доказательством этого может служить то, что он со вниманием прочитал, например,

–601–

в подлиннике трактат Филона о Моисее – подвиг на который решится не всякий кандидат богословия».

б) Доцента Иеромонаха Варфоломея (Ремова):

«Сочинение студента Богоявленского носит печать большого труда: автор много читал, много думал, много старался при написании самого сочинения. Правда, есть много также и недостатков в оцениваемой работе, но справедливость требует указать, что редкой студенческой работе они не присущи. Г. Богоявленский, по-видимому, очень тщательно искал в русской и отчасти немецкой литературе полезных ему пособий, и поиски его были не безуспешны: в сочинении много цитат на многие книги. Но почему же ни в начале, ни в конце работы нет перечня пособий, которыми пользовался автор? Общие пособия г. Богоявленского – не в укор, но литература, им подобранная, не всегда высокого достоинства: наряду с солидными учеными трудами цитируются книжки второстепенной и даже прямо невысокой научной ценности. Впрочем, серьезное отношение к пособиям уменьшает вину г. Богоявленского. Он осторожен в цитации и по местам не соглашается с теми авторами, которых цитирует. Только самый способ цитации, в общем достаточной, мог бы быть более совершенным.

От внешней стороны цитации переходим к материальной стороне ее, а вместе и самого сочинения. Г. Богоявленскому не достаёт критицизма в отношении к имевшемуся, в его распоряжении материалу. Наряду с этим у нашего автора есть рискованные и малообоснованные суждения, а ведь в исторической работе что особенно чувствуется. Г. Богоявленский, далее, не стоит в курсе современной научной разработки библейской и общей истории. Он, правда, привлекает в качестве своих пособий и некоторые новые ученые труды, но о многих указаниях его на господствующие в науке взгляды надо говорить в прошедшем времени, и эту поправку приходится вносить с первой же страницы сочинения. «Большинство ученых отождествляет»... вернее было бы изменить в «большинство ученых (прошедшего столетия) отождествляло»... Желательно было бы видеть в работе г. Богоявленского поменьше

–602–

элементарного, общеизвестного и побольше проникновения в глубь предмета. От этого выиграл бы самый стиль сочинения: монотонный и маловыразительный, он оживился бы. Впрочем, есть в работе г. Богоявленского и удачные страницы.

Г. Богоявленский хотел дать историческую работу. Можно признать, что в общем он успел сделать это. Но от работавшего по данным Библии мы вправе потребовать более широкого и детального знакомства с Писанием, в особенности с Пятокнижием, тщательного анализа (по подлиннику) самого свящ. текста. Работе г. Богоявленского не хватает широты исторического и идейного кругозора. Видно, что автор старался уделить всей жизни и деятельности Моисея равное количество своего внимания и труда. Но период 40-летнего странствования Израиля по пустыне и деятельность в это время Моисея обследованы и представлены в сочинении совсем мало и бледно. Недостаток исследования этого важного и интересного вопроса мы не ставим в значительный минус автору: для этого понадобилось бы самостоятельное сочинение.

Еще одно замечание. В работе г. Богоявленского собрана, и собрана очень добросовестно, масса материала

биографического и исторического, но характеристики великого пророка-вождя народа Божия не дано. Есть много штрихов выразительных и разнообразных, но нет даже и попытки очертить личность Моисея...

Вот наши впечатления от усердного и кропотливого труда г. Богоявленского. Много положил наш автор ирилежания, и вполне достоин искомой им степени кандидата богословия».

Справка: 1) Николай Богоявленский окончил курс Императорской Московской Духовной Академии в текущем 1914 году с званием действительного студента и правом на получение степени кандидата богословия по представлению удовлетворительного курсового сочинения, – 2) В среднем выводе из баллов по ответам и сочинениям за весь академический курс действительный студент Богоявленский имеет 4,192. – 3) По § 109, лит. б. п. 8, устава духовных академий «присуждение степени кандидата богословия» значится

–603–

в числе для Совета Академии, представляемых на утверждение местного Епархиального Архиерея.

Определили: Действительного студента Богоявленского Николая удостоить степени кандидата богословия, с причислением ко второму разряду, – о чем и представить на Архипастырское утверждение Его Высокопреосвященства.

XIX. Прошение студента III курса Академии Геннадия Боголюбского о разрешении ему прослушать в 1914–1915 учебном году курс лекции и сдать в конце года установленное испытание по русской гражданской истории.

Определили: Просьбу студента Боголюбского удовлетворить, но с тем, чтобы он избранный им для дополнительного специального изучения предмет (русскую гражданскую историю) считал для себя обязательным и представил в течение 1914–1915 учебного года третное сочинение по этому предмету, помимо трех сочинений, назначенных студентам III курса.

Прошения студентов: III курса – Владимира Доброва и II курса – Николая Воздвиженского – о разрешении им прослушать

в текущем учебном году курс лекций и сдать в конце года установленное испытание по английскому языку.

Справка: По ныне действующему уставу духовных академий новые языки преподаются в Академии лишь – для желающих (§ 130).

Определили: Просьбы студентов Доброва Владимира (III к., и Воздвиженского Николая (II к.) удовлетворить.

XXI. Прошение студента II курса Академии Александра Смирнова:

«Первый год моего пребывания в высшей духовной школе прошел в Казанской Духовной Академии, из которой обстоятельства заставили меня, при переходе на второй курс, перейти для продолжения образования в Московскую Духовную Академию. Так как предметы 1-го и 2-го курсов в Казанской и Московской Духовных Академиях

–604–

не совпадают, то я прошу Совет Московской Духовной Академии, во-первых, освободить меня от слушания и экзаменов следующих предметов второго курса: психологии, патрологии и истории литературы – уж слушанных мною на первом курсе в Казанской Духовной Академии. А во-вторых, допустить к слушанию и экзаменам вместе с первым курсом следующих предметов: палеографии с церковно-славянским и русским языком, истории древней церкви и истории философии, так как эти науки мною слушаны в Казанской Академии не были».

Определили: Освободить студента Смирнова от вторичной сдачи испытаний по патрологии (I каф.), психологии и истории русской литературы, предоставив ему взамен того прослушать в 1914–1915 учебном году курсы лекций и сдать в конце года установленные испытания по истории древней церкви, истории философии и церковно-славянскому и русскому языкам с палеографией.

XXII. Собственноручные показания студентов первого курса о выборе ими для специального изучения в течение академического курса групповых предметов (по группам А и Б), а также о желании их изучать один из новых языков.

По сим показаниям изъявили желание слушать:

А. I. Историю философии:	Из языков:
1. Алентов Николай	Нем.
Арефьев Борис	Франц.
Базилевский Николай	Франц.
Свящ. Введенский Димитрий	Нем.
5. Введенский Николай	Нем.
Вижевский Дмитрий	Нем.
Вишняков Павел	Франц.
Воздвиженский Дмитрий	Нем.
Гладков Василий	Нем.
10. Гражданский Сергей	Нем.
Добров Петр	Нем.
Донец Илья	Франц.
Забарный Петр	Франц.
—605—	
Свящ. Залевский Николай	Нем.
15. Ивановский Николай	Франц.
Иванов Михаил	Англ.
Иванов Павел	Нем.
Ильинский Николай	Нем.
Калинович Александр	Нем.
20. Свящ. Киселев Пимен	Франц.
Копылов Евгений	Нем.
Кораблев Константин	Нем.
Свящ. Кораблев Павел	—
Лебедев Виктор	Нем.
25. Магницкий Николай	Нем.
Свящ. Майоров Константин	Франц.
Малинков Иван, болг.урож.	Нем.
Иерод. Гавриил (Мануилов), болг. урож.—	
Мизеров Дмитрий	Нем.
30. Никитский Павел	Нем.
Никонов Александр	Франц.
Окунев Тихон	Франц.
Пинкевич Петр	Англ.
Свящ. Полиарпов Валентин	Нем.

35. Свящ. Порубин Михаил	Нем.
Расторгуев Андрей	Франц.
Рожков Сергей	Франц.
Розанов Иван	Англ.
Свящ. Розов Константин	Нем.
40. Садиков Николай	Нем.
Сергеев Григорий	Нем.
Смирнов Василий	Нем.
Смирнов Михаил	Англ.
Стефанович Антон	Франц.
45. Свящ. Стрекалов Николай	Нем.
Свящ. Теологов Василий	Нем.
Трубачев Зосима	Нем.
48. Уметский Александр	Нем.
А. II. Педагогику:	
1. Белтов Николай	Франц.
Воскресенский Владимир	Нем.
Милославский Александр	Нем.

–606–

Одинцов Алексей	Франц.
5. Орлов Сергей	Нем.
Побединский Василий	Нем.
Соколов Николай	Нем.
Шамилов Филипп	Нем.
Щувалов Павел	Нем.
10. Щеглов Виктор	Франц.

Б. Предметы первой группы.

(Русскую гражданскую историю и Историю Греко-восточной церкви со времени отпадения Западной церкви от вселенской, до настоящего времени, в связи с историей Славянских церквей и Румынской):

1. Алентов Николай.
- Свящ. Введенский Димитрий.
- Донец Илья.
- Ильинский Николай.
5. Свящ. Майоров Константин.
- Малинков Иван, болг. урож.

Иерод. Гавриил (Мануилов), болг. урож.
Никонов Александр.
Свящ. Розов Константин.
Свящ. Стрекалов Николай.
11. Уметский Александр.
Б. Предметы второй группы.
(Библейскую историю, в связи с историей древнего мира, и Еврейский язык с библейской археологией):
1. Арефьев Борис.
Базилевский Николай.
Белтов Николай.
Введенский Николай.
5. Воскресенский Владимир.
Гладков Василий.
Забарный Петр.
Свящ. Залевский Николай.
Ивановский Николай.
10. Свящ. Киселев Пимен.
–607–
Копылов Евгений.
Свящ. Кораблев Павел.
Лебедев Виктор.
Магницкий Николай.
15. Никитский Павел.
Одинцов Алексей.
Окунев Тихон.
Пинкевич Петр.
Побединский Василий.
20. Свящ. Поликарпов Валентин.
Свящ. Порубин Михаил.
Расторгуев Андрей.
Садиков Николай.
Свящ. Теологов Василий.
25. Шамилов Филипп.
Шувалов Павел.
27. Щеглов Виктор.
Б. Предметы третьей группы.

(Церковно-славянский и русский языки с палеографией и Историю русской литературы):

1. Вижевский Дмитрий.

Вишняков Павел.

Воздвиженский Дмитрий.

Гражданский Сергей.

5. Добров Петр.

Иванов Михаил.

Калинович Александр.

Кораблев Константин.

Милославский Александр.

10. Орлов Сергей.

Рожков Сергей.

Розанов Иван.

Сергеев Григорий.

Смирнов Василий.

15. Смирнов Михаил.

Свящ. Стрекалов Николай.

Стефанович Антон.

18. Трубачев Зосима.

—608—

Б. Предмет четвертой группы.

(Историю и обличение западных исповеданий, в связи с историей западной церкви от 1054 года до настоящего времени):

1. Иванов Павел.

2. Мизеров Дмитрий.

Определили: Утвердив распределение студентов I курса по группам, собственноручные показания их хранить при делах Совета Академии.

XXIII. Сданное Его Высокопреосвященством с надписью: «20 сент. 1914. В Совет Академии – для отзыва» – прошение на имя Его Высокопреосвященства священника церкви села Палкина, Красинского уезда, Смоленской епархии Иоанна Андреева – о принятии его в Императорскую Московскую Духовную Академию вольнослушателем.

Определили: С возвращением прошения, почтительнейше представить Его Высокопреосвященству, что Совет Академии, с своей стороны, не встречает препятствий к допущению священника Иоанна Андреева к слушанию академических лекций на условиях, изложенных в § 147 академического устава, т.-е. без предоставления ему права участвовать в практических занятиях и репетициях студентов, подавать третные сочинения, представлять диссертации для получения академических ученых степеней или звания и подвергаться переходным и выпускным испытаниям.

На сем журнале резолюция Его Высокопреосвященства: «25 окт. 1914. Исполнить».

29 сентября 1914 года. № 13

Присутствовали, под председательством Ректора Академии Феодора, Епископа Волоколамского, Инспектор Академии архимандрит Иларион, сверхштатный заслуженный ординарный
—609—

профессор М. Д. Муретов, ординарные профессеры – А. И. Алмазов, с. Глаголев, М. М. Тарев, М. М. Богословский и Д. И. Введенский; экстраординарные профессеры – Н. И. Туницкий, А. П. Орлов, священник Д. В. Рождественский и священник П. А. Флоренский.

Отсутствовали: И. д. ординарного, заслуженный профессор А. П. Шостын, ординарные профессеры – С. И. Соболевский и А. А. Спасский; экстраординарные профессеры – П. П. Соколов, И. В. Попов, С. И. Смирнов, священник Е. А. Воронцов, священник В. Н. Страхов и священник И. В. Гумилевский.

Слушали: Отзывы о сочинении экстраординарного профессора Императорской Московской Духовной Академии по кафедре истории русской церкви, магистра богословия, С. И. Смирнова под заглавием «Древне-русский духовник». Москва, 1913 г., с приложением: «Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины». Издание Императорского Общества Истории и Древностей Российских при Московском Университете. Москва, 1912 г., представленном на соискание степени доктора церковной истории.

а) Ординарного профессора Академии по кафедре русской гражданской истории М. М. Богословского:

«Работа проф. С. И. Смирнова состоит из двух обширных томов. Один том «Древне-русский духовник. Исследование по истории церковного быта». М. 1913.г. (VIII – 290) включает в себе самый текст исследования с приложением списка великокняжеских и царских духовников и речи «Исповедь земле», произнесенной автором на акте Московской Духовной Академии 1 октября 1912 г. Другой том «Материалы для истории древне-русской покаянной дисциплины». М. 1912 (568) содержит в себе тексты памятников покаянной письменности (1 – 244), обширные заметки к ним (245–464) и с) указатель к текстам.

Во введении к исследованию автор выясняет задачу работы. Проф. Смирнов предупреждает читателя своей книги, что он не найдет в ней истории церковного законодательства о духовнике. Не историко-каноническое исследование о духовнике в древней Руси было его целью. Такая

–610–

задача была бы по его мнению невыполнимой. Не воля законодателя создавала древне-русскую дисциплину покаяния и ее орган. Воля собора или иерарха вмешивалась в отношения духовного отца к детям, только разрешая отдельные частные казусы и внося в эти отношения только частичные исправления. Духовничество сложилось бытовым порядком и, как всякое прочно установившееся бытовое явление, оно мало замечалось и отмечалось. Поэтому автор, изучая древне-русское духовничество, занимается преимущественно бытовой его стороной. Исследование древне-русского духовничества с бытовой его стороны и есть та задача, которую ставил себе автор. На его книгу надлежит смотреть, как на исследование по истории церковного быта (1–2).

Определив задачу и характер своей работы, проф. Смирнов считает нужным предупредить читателя об одном ее пробеле. Совершенно неизвестно начало древне-русского духовничества. В половине XII в.. институт тайной исповеди представляется уже вполне сложившимся на Руси. Но откуда получили мы

покаянную дисциплину, из Византии или из Болгарии, и в каком виде перешел в русскую церковь духовник – орган тайной исповеди – в виде ли духовного отца монаха, приближающегося к монастырскому старцу или же в виде белого священника, эти вопросы нельзя разрешить с полной достоверностью. Ни характер первоначальной покаянной дисциплины на Руси, ни процессу образования или сформирования ее – недоступны для исследователя.

Третий вопрос, на котором автор останавливает свое внимание во введении, это вопрос о терминологии духовника в древних русских памятниках. Здесь приводится обширный перечень названий, которыми обозначался древнерусский духовник. В названиях духовника: «духовный отец», «игумен» автор склонен видеть подтверждение своего взгляда, проведенного в его магистерской диссертации «Духовный отец в древней восточной церкви», взгляда, по которому тайная исповедь сложилась в монастырях христианского Востока, а ее орган – духовник развился в бытовой стороне своей из монастырского старчества «Духовный отец» и «игумен» – термины, созданные монастырем.

–611–

«Если бы», пишет далее автор (12), «проследить всю терминологию древне-русской покаянной дисциплины, без сомнения встретились бы и еще аналогичные явления. Напр., духовническая епитимия называлась у нас заповедью, термином, взятым из старчества». Нам кажется однако, что такое объяснение происхождения термина заповедь вызвано увлечением любимой мыслью. Этот термин встречается в древнерусском юридическом языке и обозначает наказание, штраф за нарушение запрещения.

Исследование о древнерусском духовнике распадается на семь глав. Глава первая посвящена вопросу об организации духовничества в древней Руси. Изложив устройство духовничества в греческой церкви, где духовниками были обыкновенно лица монашествующие, имеющие пресвитерский сан и особо назначенный на должность духовников от епископа, так что каждому духовнику определялся особый округ, на

который простиралась его деятельность; указав затем на отличие от этого порядка в юго-славянских церквях, где исповедывали белые священники, но также не все, а специально назначенные на то епископом, притом каждый в своем округе, автор переходит к характеристике особенностей духовничества в русской церкви. Здесь автор встречается с мнением Голубинского, который утверждал, что не все приходские священники в древней Руси имели право духовничества. Такое поручение давалось епископами особо, и духовники составляли особый класс. Каждый духовник имел определенный округ. Ранее автор разделял этот взгляд Голубинского. Теперь, пересмотрев вновь вопрос, он принужден от этой теории отказаться и выдвигает против нее весьма основательные возражения (17–19). Однако проф. Смирнов не хочет совершенно порвать с прежним взглядом. На Руси пришлое греческое и юго-славянское духовенство устраивало духовничество по своим образцам. Возможно, что в глубокой древности у нас тоже был отдельный класс духовников, но он исчез очень рано, до половины XII века. Автор готов даже видеть и в более позднее время следы этого исчезнувшего института. Но доказательства этих следов нельзя не признать недостаточными. В словах митрополита Фотия о наиболее опытных

–612–

духовниках (20), в том, что киевский собор в 1640 г. склонялся к решению, чтобы попу, незнающему устава, было воспрещено исповедывать, равно как и в том, что учительные памятники нашей древности удерживают неискусных и неумеющих учить священников от принятия к себе детей духовных – мы решительно не можем усмотреть доказательств того, что до половины XII в. у нас был особый класс духовников. В особенности неудачной мы считаем приводимую здесь цитату из Посошкова о большей важности в ряду обязанностей священника «учения и паствы детей духовных» сравнительно с церковно-служением. В словах писателя XVIII в., притом такого индивидуального писателя, как Посошков, едва ли можно усматривать хотя бы отдаленнейший след порядков,

исчезнувших к половине XII в. Далее автор исследует организации духовничества в древне-русском монастыре и в древне-русском приходе. Более всего данных приводится относительно духовничества в Киево-Печерском монастыре. Однако с указанием причины такого обилия данных едва ли можно согласиться. Для объяснения этой причины автор опять возвращается к своей основной мысли. «Монашество было», говорит он (21), «тем учреждением, которое выработало дисциплину тайной исповеди и институт духовника. Поэтому (курсив наш) наиболее обстоятельные данные о древнейшей покаянной дисциплине на Руси мы получаем из источников о Киево-Печерском монастыре». Нам кажется, что обилием сведений об устройстве исповеди в Киево-Печерском монастыре мы обязаны тому, что вообще сохранилось большое количество источников, говорящих об этом важнейшем из древне-русских монастырей (летопись, патерик и др.). – Характеризуя приходское духовенство, автор правильно на наш взгляд поступает, вводя подразделение характеристики по местностям и отмечая отличие порядков в северной Руси с ее волостями-приходами, редкими церквями и малочисленным духовенством. В северной Руси духовническая организация связана с приходской, в остальной независима от нее и проникнута полнейшей свободой с обеих сторон, и со стороны духовника, и со стороны духовного сына. Следует однако сделать

–613–

оговорку, что характеристику приходской организации духовничества нельзя распространять на большие северные города с их многочисленными церквями и монастырями.

В главах II и III проф. Смирнов дает обстоятельную характеристику нравственного значения, бытового положения и официальной деятельности древне-русского духовника. В представлении древнерусского общества нравственное значение духовника было очень высоко. Духовному отцу подобает безусловное послушание. Его воля в нравственно-религиозной сфере – закон для его духовных детей. Духовный отец – молитвенник и предстатель за духовных детей пред

Богом. «Покаяльная семья», как автор обозначает союз духовного отца с детьми, отражает на себе черты древнерусской юридической семьи с безусловной властью в ней отца. Идеально духовный отец не сменяем, и разлучает его с покаяльной семьей только смерть. Однако в жизни этот идеал оказывается недостижимым и в действительности наблюдается и смена духовников, и одновременное существование нескольких отцов духовных у одного духовного сына. Автор объясняет причины смены духовников и их множественности в иных случаях. Общую причину он видит в малой оседлости и чрезвычайной подвижности древнерусского общества. Князья переходят из одного княжества в другое. Дружина пользуется правом отъезда. Крестьяне переходят от одного землевладельца к другому. Передвижения, вызываемые государственной службой, и разные чрезвычайные обстоятельства создавали в иных случаях невозможность обратиться к своему духовнику и заставляли обращаться к другому. Наконец, к числу причин рассматриваемого явления относится и скитальческий образ жизни самого духовенства до XVIII в. В частности заметим, что выборы церковного причта древне-русскими приходами также имели здесь значение. Священник избирался приходом на срок; по истечении срока договор прихода с ним не всегда возобновлялся, и таким образом связь его, как духовника, с духовными детьми разрывалась.

Изобразив идеально-возвышенное положение духовника в представлениях древнерусского общества, автор живыми и яркими чертами характеризует его житейское положение

—614—

и те отношения его к духовной семье, какие можно наблюдать по памятникам, рисуящим эти отношения на практике. В этой характеристике совершенно правильно, на наш взгляд, расположены свет и тени. Почет, которым окружался духовник, а с другой стороны факты, показывающие совершенно противоположное к нему «отношение, дают на страницах III главы впечатление резкого, но правдивого контраста. На этих страницах верно отражена сама жизнь с ее обычными повседневными светотенями. Главы II и в

особенности III-я написаны на основании собранного автором запаса материалов, поражающего своим обилием и свидетельствующего о громадной его эрудиции. Проф. Смирнов пользовался печатными памятниками в Собрании государственных грамот и договоров, в Актах Археографической экспедиции, Актах Юридических, Актах, относящихся до юридического быта древней Руси, в Дополнениях к Актам историческим, в Актах Холмогорской и Устюжской епархии, в сборниках Федотова-Чеховского, кн. Хилкова, Щукина, Лихачева и др. Сверх печатного материала проф. Смирнов привлек к делу и неизданные акты из рукописных сборников библиотек Троице-Сергиевой Лавры, Софийской, Волоколамской, гр. Уварова. Заметим мимоходом, что в духовной из Сборника Троицкой Лавры № 532, л. 758 неясное для автора и обозначенное им знаком вопроса (?) место: «священник Селиверст, что в чертере у Алексеевского монастыря» надо понимать «в Чертолье». Алексеевский монастырь находился в Москве там, где теперь находится Храм Спасителя, и местность эта носила название Чертолья (56).

Главу IV проф. Смирнов посвящает характеристике нравственного мирозерцания древнерусского духовника. Эта характеристика делается на основании известного «Вопрошания Кирика». По мнению О. И. Смирнова трудно указать другой какой-либо памятник Киевского периода письменности, который бы так рельефно рисовал своего автора со стороны его мирозерцания, как Вопрошание рисует новгородского духовника половины XII в. (109). Но «Вопрошание» характеризует не только своего автора. Кирик – это тип. Его мирозерцание свойственно древнерусскому духовнику последующих веков. Оно продержалось слишком долго,

–615–

целых семь столетий (130). Проф. Смирнов усматривает и в наши дни в простом народе черты того же самого нравственного мирозерцания, которым проникнуто Вопрошание (132). Нам кажется, что, избрав Вопрошание за исходную точку характеристики, автор занял прочную и надежную позицию. Элементы, которые он отмечает, разбирая памятник XII в.,

встречает действительно и в последующие века в памятниках, отражающих нравственные воззрения русского общества. Та же точная регламентация житейского обихода, тоже формальное понимание нравственного подвига. Самый разбор памятника и анализ взглядов Кирика по тщательности и отчетливости, с которыми он сделан, и по точности изложения выводов мы считаем образцом научного анализа. Параллельно с характеристикой взглядов Кирика автор дает характеристику более широких и более христианских взглядов его собеседника и, благодаря этому искусно примененному приему, весь внешний формализм воззрений Кирика выступает еще ярче. Глава IV написана превосходно.

В V и VI главах изображается древне-русский духовник в его учительной и дисциплинарной деятельности. В древней Руси церковная учительность выражалась не в живой церковной проповеди, а в тайном индивидуальном руководительстве духовника. Исповедь давала повод к поучению; она была не только сакраментальным актом, но и назидательным собеседованием (133:135). Сохраняя полное научное беспристрастие, которое является ценным свойством его исследования, проф. Смирнов при характеристике учительной деятельности древне-русского духовника не обходит и отрицательных явлений, замеченных им в русском прошлом. Но, чуждый всякой односторонности, он умеет остановить внимание читателя и на таких положительных образцах древне-русских учительных духовников, как Авраамий Смоленский, Кирилл Белозерский, Иосиф Волоколамский и Даниил Переяславский, давая изящно-написанную характеристику учительной деятельности каждого. Большая часть главы V занята разбором и памятников учительной духовнической деятельности. Такого рода произведений: поучений, посланий, наказаний собрано автором 17. Частью они были изданы ранее, частью

—616—

изданы самим проф. Смирновым в его Материалах. Одно остается неизданным (№ 10 из библиот. гр. Уварова № 579). Вывод проф. Смирнова отличается осторожностью. Количество

собранной литературы он считает слишком незначительным, чтобы делать по ней заключения о том, насколько отразилась в ней древне-русская жизнь своими идеалами и насколько эти памятники характеризуют успехи нравственно-дисциплинарной работы духовника, т. е. в какой мере они внесли свое содержание в жизнь народа и отразились на ней (164). Исследуя дисциплинарную деятельность древнерусского духовника и касаясь средств духовного воздействия духовника на общество: исповеди и епитимии, проф. Смирнов ярко изображает те черты, с которыми эти средства практиковались в древне-русской обстановке. Исследование ведется с обычною присущею автору ясностью и отчетливостью. Укажем, однако, место, подающее, по нашему мнению, повод к недоразумению. «К грехам», читаем мы на стр. 174, «наказываемым публичною епитимиею, причислялись в древней Руси и такие, как... мздоимство, резоимство» и т. д. Не совсем ясно говорить ли здесь автор об идеале и теории или же о действительности и практике. Взимание резов было в древне-русской жизни очень распространено, представляла собою обычное, повседневное явление. Давали деньги за % и притом очень высокие даже древнерусские монастыри. Можно поэтому думать, что предписания об епитимиях за имание роста оставались мертвой буквой. С особенным интересом читаются те страницы VI-ой главы, на которых автор говорит о близости духовника к древне-русской семье, о его влиянии на ее нравы и внешний быт, на отношения родителей к детям, господ к рабам. Верно говорит проф. Смирнов о нравственном воздействии духовника: «Древне-русский духовник старается перевоспитать общество, привить ему чувство милования, смягчить жестокие нравы, поднять положение угнетенных» (181). – «Гуманные требования епитимейников, несомненно, в значительной мере воспитали в народе чувство жалости, создали добрых людей древней Руси» (182). По своему обыкновению исследователь и в дисциплинарной деятельности духовника отмечает также и темные стороны и отчетливо вырисовывает

–617–

дни духовника–потаковника. Но объяснение причин появления этого типа мы не можем разделить всецело. «Как понять это явление?», спрашивает автор и отвечает: «оно было, несомненно, также связано с высоким нравственным положением духовника» (182). Выводить «потаковничество» из высоты нравственного положения духовника, объяснять его как уродливое последствие этой высоты едва ли возможно. Нам причины этого явления представляются более простыми. Их надо искать в том «ласкосердии», в том стыде перед знатными людьми и в том стремлении ко мзде, о которых автор говорит на стр. 187 и 193.

Обильная своими нравственными последствиями, но индивидуальная и интимная деятельность древнерусского духовника протекала скрытно и незаметно. Историк приходится восстанавливать ее, освещая ее искусственным светом исследования. Только во время тревог второй половины XVII в., потрясших спокойствие церковной жизни она стала ярким, бросающимся в глаза явлением. С возникновением раскола духовничество стало сильным орудием пропаганды. За духовником, уклонившимся в раскол, шла и его паства. Проф. Смирнов в последней VII главе своего сочинения, оценивая вообще значение раскола в истории духовничества, дает мастерски написанные образы двух духовников, знаменитых деятелей раскола: Ивана Неронова и протопопа Аввакума. Их характеристики написаны художественно, и страницы, им посвященные, читаются с захватывающим интересом. Меры конца XVII и начала XVIII в., принимавшиеся главным образом в борьбе с расколом, орудием которой стал православный духовник, изменили характер духовничества, подорвали в корне те основания, на которых оно покоилось: свободу выбора духовника, его абсолютную власть в деле наложения епитимий, патриархальность во взаимоотношениях его и духовных детей. «Но умерло», так заключает свое исследование автор, «сошло со сцены то, что отжило свое время, что явным образом разлагалось, что близоруко противилось формам новой жизни» (241).

Обширный том «Материалов для истории древне-русской покаянной дисциплины» содержит 68 текстов памятников

–618–

покаянной письменности с обширными заметками к каждому и с указателем. «В древне-русской церкви», говорит проф. Смирнов, «не было серьезной попытки разобраться в письменности, регулировавшей покаянную дисциплину... На долю исследователя выпадает... обязанность разобраться в этом обширном и далеко не изученном материале, распределить его хронологически. Вот почему автор занимался материалами для истории покаянной дисциплины, стараясь собрать фрагменты древне-русских канонических произведений, не брезгуя и худой, отреченной письменностью, которая мало интересует канониста, но ценна для историка, потому что очень характерна для среды, в которой возникла, и для того духовенства, которым принималась к руководству и исполнению» (Древне-русский духовник, 2–3). Поиски памятников производились проф. Смирновым по разным хранилищам рукописей и стоили издателю вероятно, не малого труда и времени. Каждый текст напечатан с соблюдением всех научных требований. Издатель сличал рукописи, содержащие один и тот же памятник, устанавливал редакции и снабжал избранный для печати текст разночтениями. Большая часть текстов воспроизведены славянским шрифтом. За многие из напечатанных памятников будут проф. Смирнову благодарны не только историки русской церкви, но и историки русской литературы. Заметки, или комментарии к текстам разрастаются в обширные самостоятельные исследования. Таковы напр. наиболее выдающиеся по ценности исследования об «Особой редакции Вопросания Кирика» и об Источниках Вопросания, а также отличающиеся особым мастерством техники и точностью результатов заметка к Посланию Иакова Черноризца к ростовскому князю Дмитрию, где, на наш взгляд, прочно установлены и личность писателя, и личность князя, к кому послание направлено, и время написания памятника.

Том Материалов с заметками к ним, вышедшие ранее исследования, сам представляет ценное и самостоятельное

исследование и, по нашему мнению, мог бы доставить автору степень доктора.

Подведем итоги изложенному обзору работы проф. С. И.

–619–

Смирнова. Автор избрал для научного исследования небольшой сравнительно вопрос по истории церковного быта, но изучил этот вопрос во всю его глубину и дал ему всестороннее освещение. Для этого изучения и освещения им собран обширный печатный и рукописный материал, и проф. Смирнов в своей работе показал себя знатоком относящихся к его теме памятников. Часть этих памятников он безукоризненно в научном отношении издал с обширными и обстоятельными комментариями и этим значительно облегчил усвоение его исследования. В изучении интересующего его предмета проф. Смирнов действует достойными подражания методами. Предоставим специалистам, указать, удалось ли автору окончательно разрешить поставленные вопросы или он оставляет что-либо и для других исследователей в той же области. Но скажем прямо, что в методологическом отношении мы считаем его исследование образцовым. Внимательный и тонкий анализ текстов, научное беспристрастие, умение равномерно отметить положительные и отрицательные стороны изучаемого явления, осторожность в выводах, изящная простота языка и яркость образов, возвышающаяся до художественности – таковы ценные качества работы С. И. Смирнова. Они дают нам право считать его работу образцом исторического исследования. Полагаем, что представленное проф. С. И. Смирновым сочинение вполне заслуживает степени доктора церковной истории».

б) Ординарного профессора Академии по кафедре церковного права А. И. Алмазова:

«Исследование Проф. С. И. Смирнова обнимает семь глав. Этим главам предпосылается введение и последуют два приложения.

Во введении автор осведомляет читателя, что настоящее исследование собственно церковно-бытовое, а не историко-каноническое. Такой именно его характер мотивируется

недостатком канонических памятников по вопросу о духовнике. Ставя задачей изучение указываемой стороны духовничества, автор, затем, и в таких пределах касается только самой жизни и замирания исследуемого института и не затрагивает процесса его образования. И к такому ограничению

–620–

он вынуждается совершенным отсутствием данных, освещающих начальный момент духовничества на Руси. – В заключение введения излагается «терминология духовника», т. е. его наименование в древнерусских памятниках.

Нужно согласиться с автором относительно недостаточности памятников, по крайней мере специальных и собственно-русского происхождения, для канонической истории нашего духовничества. Но вместе с тем мы не можем не высказать сожаления, что он игнорировал объяснение этого недостатка. Помимо того, что такое объяснение невольно вызывалось совершенно обратным на этот раз явлением в греческой церковно-практической письменности, оно могло бы иметь для автора и некоторое непосредственное значение; быть может оно в какой-либо мере посодействовало бы устранению в рассматриваемом исследовании одного существенного дефекта, о котором будет сказано ниже.

Полная скудость данных о покаянной дисциплине в первоначальной Русской церкви дает повод автору задаться таким вопросом – «может быть, в момент возникновения русской церкви дисциплина эта представляла... переходное состояние от публичной к тайной.., и «в первые полтора века» здесь «она прошла стадию развития, аналогичную той, которая имела место на греческом Востоке» (стр. 8), где «в течение X–XII вв. тайная исповедь завоевывает себе господствующее положение, вытесняя исповедь публичную и покаяние по канонам» (стр. 1). По нашему мнению – кому бы ни приписывали составление покаянного номоканона с именем Иоанна Постника, он во всяком случае показатель господствующего значения исповеди именно только за более раннее время. Он не устанавливает каких-либо новшеств в области покаянной дисциплины, а скорее письменно

регламентирует уже сложившуюся практику долгого предшествующего времени. При этом не надо забывать, что он далек от того, чтобы игнорировать нормы покаяния по канонам. Да и тот констатируемый самим же автором факт, что «в первой четверти XII в. Дисциплина тайной исповеди господствовала в русской Церкви» (стр. 6), также не может говорить в пользу трактуемого предположения. При его наличии, очевидно, тоже

–621–

господство в практике греческой церкви должно было осуществиться далеко ранее. – Не соглашаясь, таким образом, с предположением автора, мы не относим этого к покаянной дисциплине в монастырской сфере.

Терминологии духовника, хотя она и вносится как некоторое *supplementum* ко введению, проф. С. И. Смирнов уделяет особенное внимание. С всемерною тщательностью, по очень разнообразным источникам, он отмечает практиковавшиеся наименования духовника. Отмечает он, между прочим, и наименования – «поп», «священник» и «иерей». По нашему мнению, при этом настояла бы надобность выяснить – в каком взаимоотношении были термины – «духовный отец» и только что указанные – «поп», «священник», «иерей», как означающие собственно приходского священника. Делаем эту оговорку в виду того важного значения, какое усвоится автором «терминологии духовника», – значения – настолько, что явление обычное, когда в своем исследовании, руководясь только ею, он считает памятник применимым к его целям.

Неточное начало настоящей терминологии автор видит в терминологии монастырской («духовный отец», «игумен») (стр. 12). Отчасти это и так; но автор, кажется, оставляет без внимания, что «отец» в применении к иерархическим и вообще духовным лицам термин – более древний, чем тот момент, с которого монашество стало оказывать влияние в широкой мере.

Занимаясь терминологией духовного отца, проф. С. И. Смирнов попутно упоминает и о терминологии исповедников («духовные дети», «покаяльные дети», «дети») (стр. 8–9). Нужно весьма сожалеть, что он не вошел в обозрение этой

терминологии нарочито и в частности не задался выяснением того, насколько наименования «дети» или «духовные дети» могли применяться для обозначения вообще прихожан священника. Здесь в особенности обилие случаев, когда, исходя только из употребления термина – «духовные дети», автор пользуется тем или другим свидетельством.

Глава первая посвящена речи об «организации духовничества в древней Руси», т. е. вопросу, важному не только в бытовом, но и в формальном отношении. Автором

–622–

сообщаются здесь данные о том, кто осуществлял духовническое служение в монастырской сфере и затем – кто был духовником для мирян и что представляла его покаяльная семья. Речи о том и другом предпосылаются исторические справки об организации духовничества в греческой церкви и у южных славян.

В последнем случае, когда говорится о том, что в греческой церкви духовниками были, рядом с лицами пресвитерского сана, и епископы, автор подкрепляет такой факт пространным примечанием (стр. 13). В примечании этом, однако, далеко не все приемлемо. Напр., автор ссылается на Эпаногогу, где говорится – «патриарху надлежит иметь попечение о всех духовнических требах; но он может возлагать оное и на других, кому заблагорассудит поручить». Едва ли можно сомневаться, что здесь имеется ввиду собственно не – совершение исповеди патриархом, а управление и руководство им во всем, что относится до духовничества. Равным образом, такого же характера и цитуемое свидетельство Симеона Солунского, раз по нему епископы ведали только важнейшие грехи. Наконец, что касается до хождения русского паломника Василия Гагары, который направился в паломничество, дабы «многим патриархам греческим о гресех своих блудных....покаяться», то он – а) противоречит так отмечаемой автором несменяемости духовника по древне-русскому воззрению; б) относится не к ординарной исповеди, и в) своим упоминанием о «многих» патриархах невольно говорит только о благочестивом намерении Гагары, а не о верности его представлений

касательно духовничества в греческой церкви. Неприемлемость таких ссылок, однако, не лишает силы того положения, к которому они относятся.

В том же примечании проф. С.И. Смирнов объясняет и принятие на исповедь в давние дни в греческой же церкви простыми монахами, говоря: «Антиканоническое явление – совершение исповеди простыми монахами возникло в Греции по нужде в эпоху иконоборчества, когда почти вся иерархия стояла на стороне ереси, и монашество явилось оплотом православия»; при этом делается ссылка на мнение проф. Суворова и проф. Голубинского. По нашему разумению, обронить такую фразу, хотя бы и при ссылке на

–623–

указываемые авторитеты, можно только с большою осторожностью и предварительно взвесив значительный ряд соображений и вопросов. Сюда мы относим: а) Не должно ли представляться странным, что, зародившись благодаря исключительному условию, такая практика, однако, существовала столь долгое время, как до конца XII в., когда вызвавшее ее условие стало весьма давним прошлым; б) Не менее странным представляется и то, что монахи, являсь в эпоху иконоборчества оплотом православия, в то же самое время усвоили бы себе право, не оправдываемое с точки зрения православного учения; в) Как ни была малочисленна в эпоху иконоборчества верные православию иерархия, однако она не могла бы примириться с неканоничностью трактуемого явления, тем более, что принадлежность права разрешения от грехов именно иерархии – принадлежность искони общеизвестная и не нуждавшаяся в подтверждении; г) Центр тяжести при совершении исповеди не в принятии исповедуемых грехов, а в разрешении от них; – в какой мере последнее могло усвоиться простым монахам, раз они были «принимателями» исповеди? и д) Раз право указываемого разрешения принадлежит собственно епископской степени и может осуществляться другими органами только по поручению епископа, то спрашивается – относилось ли такое поручение до простых монахов и каким порядком оно приобретало реальное

значение? – Без нарочитого выяснения всех таких вопросов говорить о неканоничности и притом неканоничности на долгом пространстве времени трактуемого явления, несомненно бывшего в действительности, можно считать по крайней мере преждевременным.

При справке же о духовничестве в Греческой церкви, в виду того замечания в Пидалионе, что многие епископы при поставлении духовника употребляли возложение рук, – автор замечает, что – «может быть существовало целое чинопоследование поставления в духовные отцы» (стр. 14). Мы должны сказать – не только существовало, но и внесено теперь в печатный евхологий (как это выяснено в нашем исследовании об исповеди при изложении данных об уставе поставления в духовники).

Наконец, в той же справке автор замечает, что существование духовнических округов (в Греции) едва ли

–624–

стесняло верующих... каждый мог выбрать себе духовного отца по мысли и желанию» (стр. 15). – Мы не можем усвоить особенной силы сделанной здесь ссылке на так называемый – «Котельеровский» номокан он. И затем – такое предположение могло бы быть оправдываемо при духовнике – приходском священнике, но не при наличии специальных духовников; – затем тогда – и эти округа, и этот специально назначенный духовник? – Сверх же того, на следующей странице (16), при речи о духовничестве в юго-славянской церкви, сам же автор констатирует, что духовники не имели права переступить в своих действиях за пределы назначенных им округов.

И в практике юго-славянской церкви автор встречает данные касательно исповеди пред простыми старцами. Между прочим такое указание он находит в уставе св. Саввы Хиландарскому монастырю, где говорится, что при умножении братства обители, если игумен будет не в состоянии принимать всех на исповедь, то да изберет от иереев или от неких благоговейщих братий и благословить им немощных и неразумных приимати помышления» (стр. 15). Допустимо, однако, что здесь не имеется в виду исповедь более или менее

важных согрешений, а скорее предполагается исповедь внутренних настроений, поскольку они не совместимы с требованиями монашеской дисциплины, – имеется в виду то, что предполагается понятием старчества в его прямом назначении. Впрочем, насколько в действительности духовничество в юго-славянской церкви органически связывалось именно с иерейством, о том категорически свидетельствует следующая же страница рассматриваемого сочинения, на которой читается такая выдержка из южно-славянского епитимийника: «попове, коих не благослови святитель, да не (суть) духовници, ни да им се исповедуют» (стр. 16).

В отношении духовничества в древнейшей Русской церкви автор с особенною обстоятельностью останавливается на том воззрении Е.Е. Голубинского, что в древности у нас не все приходские священники имели право духовничества. Проф. С.И. Смирнов предполагает отсюда, что по мнению Е.Е. Голубинского духовники составляли у нас в древнейшее время особый класс. На наш взгляд

(Продолжение следует)

Сентябрь

**Аксаков К.С. Поездка в чужие края К.С. Аксакова:
(письма к родным) [I–XIII] / Сообщ. А.А. Александров
// Богословский вестник 1915. Т. 3. № 9. С. 9–40 (1-я
пагин.). (Начало.)**

–9–

Предисловие

Печатаемые ниже письма Константина Сергеевича Аксакова доставлены мне в переписанном виде в 1896 году ныне покойным князем Николаем Владимировичем Шаховским, бывшим в то время Московским цензором, а впоследствии начальником Главного Управления по Делах Печати.

Поездка, вызвавшая собой эти письма, была первою поездкой К.С. Аксакова за границу и относится к 1838 году, в котором ему исполнился 21 год (родился 29 марта 1817 г.).

Причиной поездки не столько было желание заняться за границей филологией, сколько потребность отдохнуть, освежиться от пережитых им волнений и тревог возвышенно чистой, романтической любви, столь типичной для наших идеалистов-романтиков тридцатых годов.

Подобно тому, как когда-то еще у родоначальника русского романтизма В.А. Жуковского, близкое родство помешало и любви К.С. Аксакова благополучно закончиться счастливым браком.

Предметом его любви была двоюродная сестра его Машенька Карташевская, дочь родной сестры отца его Сергея Тимофеевича, Надежды Тимофеевны, выведенной им под именем Наташи в «Детских годах Багрова внука» и в предсмертной повести его «Наташа».

Отцом Машеньки был Григорий Иванович Карташевский, учитель и воспитатель Сергея Тимофеевича Аксакова, художе-

–10–

ственно изображенный им в «Детских годах Багрова внука». Прекрасный преподаватель математики в казанской гимназии, где учился С.Т. Аксаков, он, с основания казанского университета становится адъюнкт-профессором; но затем он

перешел чиновником в Петроград, дослужился до места директора департамента духовных дел иностранных исповеданий, которое занимал с 1824 по 1829 г., и был едва ли не главным участником или, по крайней мере, подготовителем воссоединения униатов с Православною Церковью. С 1829 по 1835 г. он занимает особенно трудный тогда и важный пост попечителя Белорусского Учебного Округа. С 1838 г. он получает звание сенатора в Петрограде, где и скончался в 1840 г.

Сестра С.Т. Аксакова, Надежда Тимофеевна, будучи 16 лет, вышла замуж сначала за сына владельца богатых чугунных заводов Вятской губернии Мосолова, но через четыре года овдовела, а еще через два, в 1817 г., вышла вторично за Г.И. Карташевского. Дожив до глубокой старости, она скончалась в Петрограде в августе 1887 г.

Поездка К.С. Аксакова в чужие края и вызванные ею письма его к родным обнимают собой всего четыре месяца: первое письмо помечено 1-ым июня 1838 г., последнее – 2-ым октября того же года.

Он предполагал пробыть за границей долее, но скоро соскучился по родным, которых очень любил и с которыми до тех пор никогда надолго не разлучался, затосковал по родине, к которой был привязан всеми силами своей русской души, и его стихийно, неодолимо потянуло назад, в Россию, в Москву.

Много лет спустя, в конце своей жизни, в стихотворении от 9 февраля 1859 года он так вспоминает эту свою поездку за границу:

Был я и сам, уж давно, за границую.

Немцев любил я тогда;

Я полетел к ним крылатою птицею, –

Думал прожить там года.

Скоро чужие края мне наскучили:

В них я ведь сам был чужой.

Дома, в отечестве, – ясно ли, тучи ли, –

Всякому делу я свой.

(Сочинения К.С. Аксакова, т. I, стр. 125, изд. 1915 г.)

–11–

Любовь к родине, крепкое чувство народности в письмах К.С. Аксакова из-за границы, как живой родник из-под земли, бьет иногда могучею струей.

Так, в письме к дяде и тетке от 2-го августа он говорит:

«Еще при отъезде я живее почувствовал, что я – русский. Теперь я вполне чувствую это, и люблю мое отечество, мою Россию сознательно, разумно».

В письме к ним же от 29-го июня читаем:

«У нас нет многого, что здесь часто встречаешь; для нашего народа не существует еще значения великих сокровищ науки и искусства, которыми наслаждаться должно ехать сюда; но наша история впереди. Многое лежит в душе русского человека, – и лучше и глубже западных народов поймет он их же плоды науки и искусства. О, это я живо, живее чувствую здесь!» ...

Думая о скором возвращении в Россию, в Москву, К.С. Аксаков пишет своим родителям от 31 августа:

«Чудный, великий город! Здесь, в Европе я не встречал ни одного города хоть мало похожего на Москву, и Москва и Россия остаются и теперь нераздельными в понятии всех иностранных народов».

В письме к родителям от 8 сентября он говорит:

«Мне весело было идти между полей, освещенных вечерним солнцем. Почти прямо против него, там, далеко, еще далеко лежит моя Россия, бесконечная... Там, среди нее – Москва, а в Москве – вы, дражайшие мои родители, братья и сестры! О, да что и говорить! Не упоминая даже о семейственных связях, о сердечном стремлении, которая ближе и потому всего крепче может быть, Россия, земля самая – моя страна. Там моя жизнь, там круг моего действия, и, понимая общую жизнь человека, принимая общую для всех истину, я все остаюсь русским, русским, – для меня это ясно, и космополитизм кажется мне теперь совершенною глупостью. Я – русский... Но я теперь люблю больше, истинно отечество, потому что истинно понимаю его значение».

В письме к ним же от 18-го сентября он пишет:

«О, когда завиджу я Москву, что со мною будет! Или, если поеду через море, завиджу русскую землю!»

–12–

Кроме стихийно-могучих порывов чувства восторженной любви к родине, которых так много в письмах К.С. Аксакова, в них неотразимо влечет к себе живая, искренняя, правдивая душа его, которая смотрит на вас с каждой их страницы, и те трогательные проявления движений кристально чистого, детского, любящего сердца, которые сквозят и трепещут в каждой строке их.

* * *

Тоска по умершем, нежно любимом отце и быстро после смерти его развившаяся у К.С. Аксакова скоротечная чахотка заставили его, по настоянию докторов и неотступным просьбам осиротевшей после отца семьи, предпринять, в сопровождении любимого брата, Ивана Сергеевича, вторую поездку в чужие края, чрез 22 года после первой.

Эта вторая поездка его за границу была в то же время последней: ему не суждено было вернуться оттуда живым на родину.

Знаменитые иноземные врачи дивились неизлечимой болезни этого богатыря, умиравшего с тоски по своему отцу. Ему не давали лекарства, не прописывали рецептов, советовали только развлекать его и везти в теплый морской климат, чтобы хоть несколько продлить последние дни его. И вот он попал на остров Занге в греческом архипелаге.

На этом тихом, пустынном острове не было русского православного священника. С трудом нашелся грек, едва говоривший по-русски, у которого и исповедовался К.С. Аксаков на столь любимом им языке своей горячо любимой родины, и 7 декабря 1860 г. отдал Богу свою чистую, правдивую русскую душу.

Анатолий Александров

I

1838 г., 1 июня, 7 ч. дня.

Дилижанс. Вторая станция

Дражайшие родители! – Мой товарищ²⁴⁴⁶ спит, и теперь как-то грустнее мне становится; но письмо откладываю до станции. Писать неловко.

* * *

Мы приехали на станцию, малые, дражайшие родители, и вот я хочу написать вам еще несколько строк. Когда я сел в дилижанс, то мне было грустно несколько времени, а потом стало как-то странно.

Я не мог себе вообразить, что я еду не только в чужие края, – нет, что я просто уехал от вас на несколько дней. Я видел только, что я теперь не вместе с вами, – таким образом не вместе, как это часто бывало, когда я ездил из деревни в Москву. Я смотрел в окно, говорил с купцом, но все это так, как бы я не расставался с вами даже на неделю, как бы я должен был скоро опять увидеть вас.

Мы приехали на Черную грязь; тут отдал я красненькую кондуктору, и получил от него сдачи (мне должно было заплатить ему 6 р. 50 к. асс.) 95 коп. серебром.

Мы вошли в гостиницу; там взяли мы с Усачевым 2 порции на троих²⁴⁴⁷.

В дилижансе все едут купцы и один немец, уроженец Риги, Шредер. Он спросил меня по-французски, не за границу ли я еду. Я ответил, что да, – и мы с ним познакомились. За обедом был еще проезжий, который стал хвалить Петербург; но Шредер сказал, что Москва ему нравится гораздо больше, хотя в Петербурге он больше нажил денег. Обед наш кончился. Я хотел расплачиваться, но Усачев удержал меня, сказав, что, так как он платит за двоих (за своего приказчика), то, чтобы не расплачиваться между собою, он заплатит один за два обеда, а я за весь третий.

–14–

Мы сели и поехали. Усачев заснул. Тогда мне стало грустно, когда подумал я: «Как! Неужели я уехал? и надолго, может быть!» Но потом в эту грусть протекло приятное чувство. Я буду писать к вам, милые, дражайшие мои родители. Как приятно будет сообщать мне вам все свои впечатления!.. Поехали, не могу писать.

Городня, 1/4 10-го.

Мысли сменяются у меня одна другою. Много образов является мне: то встает передо мною Петербург со всею своею

известною и дорогою для меня будущностью, то представляется мне филология со своими задачами, то мое детство, картины – воспоминания моего детства, которые имеют для меня глубокое, таинственное и истинное значение. Все это проходит по душе моей, и тогда мыслью переносусь я к вам, милые, дражайшие мои родители! Ах! Если б только вы не грустили, или, по крайней мере, в грусть вашу вошло бы приятное чувство. Вы, верно, простили меня, дражайшие родители мои, во всем, в чем я был виновен перед вами²⁴⁴⁸. – Прощайте, едем.

(До сих пор писано карандашом).

Ранее нежели в 1 час ночи дилижанс был в Твери, выехав из Москвы в половине десятого. Тут я заснул и проспал до Медного, где была маленькая задержка в лошадях.

Теперь мы в Торжке; начало 8-го часа. Усачев потчует меня чаем, но я отказался. С Шредером мы познакомились побольше: он поедет из Петербурга в Ригу, пробывши в первом от 4 до 10 дней, смотря по обстоятельствам. Может быть, поедем мы вместе. Шредер – веселый, бодрый немец, с несколько плутоватою физиономией; он дает беспрестанно на водку извозчикам и пошучивает с ними очень забавно. Он знает мою фамилию; говорит, что слышал про меня от Армфельда, у которых вы можете спросить об нем, милые, дражайшие родители.

Усачев, мой товарищ, очень умный от природы человек и с некоторым образованием.

–15–

Я здесь только пишу пером, а то все писал карандашом в дилижансе, и посылаю к вам все как есть. Вы сейчас увидите по перемене руки, когда дилижанс трогался с места.

Прощайте, милые, дражайшие родители! Я думаю, что не прежде Петербурга напишу к вам письмо. Впрочем, быть может, еще из Новгорода... А пока прощайте, милые, дражайшие родители! Обнимаю вас крепко, крепко. Будьте здоровы, веселы. Как ваше здоровье, милый мой папенька?

Я здоров, бодр. Нисколько не смущаюсь возникающею самобытностью; напротив, чувствую, как распускаются мои

крылья²⁴⁴⁹.

Прощайте, милые, дражайшие мои родители! Целую ваши ручки, обнимаю Мишку²⁴⁵⁰ и сестер. Всех добрых знакомых обнимаю.

Среда, восьмой час.

II. Первое письмо из Петербурга

10-го дня, 12-й час.

(Дяденькин дом²⁴⁵¹) – по Царскосельскому проспекту, на углу пятой линии Измайловского полка, под № 82).

(Извините, дражайшие мои родители, что скверно пишу; извините, пожалуйста).

Из моего адреса, милые, дражайшие родители, вы можете видеть, что дело приняло не худой оборот²⁴⁵². Да, да, и судьба избавила меня от всей тягости своего удара. Но я лучше по порядку расскажу вам все ощущения, которые переиспытал я во все это время.

–16–

Во время дороги на меня нападало какое-то страшное бесчувствие, равнодушие, из которого я только иногда вырывался. Неисповедимы пути сердца человеческого. В каких странных формах является чувство! Например, самое это мнимое равнодушие, что значило оно? Прекращение чувства?.. Но такого внезапного прекращения быть не может; к тому же, это равнодушие только временное, а чувство не может прекращаться и возобновляться так легко; стало быть, чувство не прекращалось, и даже, может быть, это мнимое равнодушие было одною из его форм, и чем сильнее оно, тем глубже чувство, скрывающееся под ним. Но нам тяжела, однако, минута, когда на душе такая апатия... Я вспоминал о вас, мои дражайшие родители, без грусти, думал о Петербурге без волнения. Путешествие, филология, все интересы жизни как-то сглаживались. И вдруг тихая грусть выводила не надолго меня из этого состояния. Вчера, подъезжая к Петербургу, я как будто потерял понятие. Да и почему же он так волнует меня, да как же? Мне просто это казалось непонятным: или, лучше, я не мог себе представить, вспомнить, в чем дело.

Но когда я увидел границу Петербургской губернии, и особенно за две станции, волнение снова наполнило меня и не оставляло до гостиницы дилижанса. Тут взял я комнату; мне хлопоты с чемоданом расстроили расположение. Я вышел на улицу, чтоб ехать к Грише²⁴⁵³, и снова равнодушие, – нет, беспамятство, тупость овладели мною. Я ехал по набережной Фонтанки, не понимая, что я в Петербурге... Мне казалось почти, что я в Москве. Петербург... как... Дилижанс... что такое? Все это смешалось, слилось в какую-то безобразную массу. Наконец, мне стало так тяжело, и у меня даже мелькнула мысль о сумасшествии... Но тут уже началась грусть, которая – всегда благодатное чувство. Я пришел в заведение²⁴⁵⁴, послал швейцара за Гришей. Гриша прибежал. Я бросился к нему, стал говорить с ним, и слезы несколько раз навертывались у меня на глазах: мне было так горько. Но слова Гриши совершенно успокоили меня; он сказал, что меня ждет те-

–17–

тенька с нетерпением, что дядя одобряет мое путешествие; наконец, что, кажется, они желают какого-то примирения.

Итак, слова Гриши вместо тяжелой неизвестности дали мне приятную известность. Можете себе представить. Я простился с братом и уже ехал весело по Петербургу, хотя исполненный волнением и ожиданием: я уже понимал, что я – в Петербурге.

Пришедши в гостиницу, послал я записку (как мы условились с Гришей) к тетеньке и дяденьке, где дружески извещал их о моем приезде, и опять был в ожидании. Человека послали часу во втором, и он не воротился до четырех. Я бесился, справлялся поминутно и, наконец, послал другого человека с такой же запиской. Через несколько времени дверь отворяется – и вбегает Иван²⁴⁵⁵. Он бросился с такою дружбою ко мне на шею и так крепко обнимал меня. Я, разумеется, тоже. Он сказал мне, что дяди и тети нет дома, но что Машенька²⁴⁵⁶ приказала просить меня обедать; однако, я решился ждать вести от дяди и тети. Через несколько времени дверь опять отворилась, и вбежал Митя²⁴⁵⁷ с человеком, чтобы забрать мои пожитки и ехать к тетеньке. Итак, я сел в коляску с ним, с Ваней, и мы поехали.

Разумеется, тут у меня не было равнодушия. Дядю я заметил на балконе; он вышел к нам на крыльцо, и, несмотря на все приготовления, я глубоко возмущен духом, так что, когда вошли мы в залу, я не знаю, что было у меня на лице, но дядя спросил меня с участием: «что вы?» Иван говорил, что я был бледен. Машенька встретила нас; я поцеловал у нее руку и почти не узнал ее... Странно: она сделала на меня, кажется, то же впечатление, как в мой первый приезд, – следовательно, не похожее на впечатление Богородского²⁴⁵⁸.

–18–

Ведь, полтора года прошли, – шутка ли? Вообще прием был ласков и очень ласков. Разговор мой с Машенькой был принужден, да и вообще слова у меня не вязались.

После обеда дядя, тетя (очень ласковые со мною) и Машенька

уехали смотреть юнкеров, которые выступают в поход. Я перенес свои пожитки из гостиницы вместе с людьми Надежды Тимофеевны²⁴⁵⁹ и стал говорить с Ваней. Мне стало грустно очень. В самом деле, я взглянул на свое положение в те полтора года, изнурившие меня, погубившие у меня много сил, остаток которых я несу в чужие края сохранить и укрепить: я пробегал в мысли все то событие²⁴⁶⁰, и теперь продолжающееся, вспоминал все различные ощущения, мною вынесенные, чувствовал себя изнуренным, ослабленным, убитым... Да, я – разбитое дерево, которое, не знаю, подымет ли свои ветви. Я сравнивал себя 1836 г. с собою 1838 года, – какая ужасная разница! Боже мой! грустно и теперь становится. Если бы дяденька и тетенька обратили на все это настоящее внимание, во многом бы они извинили меня, и вот передо мной, изнуренным, лежит даль чужих краев, как возможность какого-то освежения, вдали от мест моей отчизны...

Да, я еще более хотел ехать в чужие края. Дядя и тетя уговорили меня пожить в Петербурге, – и странно: дядя, тетя, Машенька – все казались мне какими-то призраками, а не живыми существами. Они мелькали передо мной, я смотрел на них... Все это было так странно.

Дядя, тетя и Машенька воротились. Грустный, я вошел к ним. Машенька разливала чай и предложила мне чашку чаю; я сел к столу, и тут, как бывало прежде, принимая чашки из рук Машеньки, я наполнился сладким чувством. Мне стало так хорошо, я бы все пил чай! Показалось мне даже, что дядя и тетя, ушедшие в это время в соседнюю комнату, желали, чтобы я начал мало по налу разговор. Я так и сделал, и скоро стал говорить и читать стихи, но так громко, чтобы дядя и тетя слышали. Говорить опять, опять читать стихи Машеньке...

–19–

После полутора года... О, как это было мне отрадно! Я был счастлив в эти минуты. Наконец, Машенька встала, я за нею, и пошел в те комнаты, где были дядя и тетя. Я скоро простился с ними и пошел в отведенную мне комнату, но туда я пришел совсем с другим расположением... Да, отрадное протекло в грудь, я чувствовал в себе больше сил, я был счастливее.

О, милые мои, дражайшие родители! Вы порадуетесь вместе со мною каждой счастливой моей минуте. Итак, я говорю вам, что они были, были в тот вечер, когда я разговаривал и читал стихи Машеньке. Но странно: все мне кажется одним сном, все я не соображу что-то, особенно эти полтора года. Пусть Вера²⁴⁶¹, к которой я напишу особенное письмо, разделит со мною заочно мое счастливое чувство. Однако, я не стану очень читать стихи и рассуждать. Я посмотрю, как это нравится дяде и тете, а может быть, и просто спрошу их. О вашем письме, мой дражайший отесенька²⁴⁶², я тоже думаю поговорить откровенно: я еще не отдавал его²⁴⁶³. – Этот день был полон для меня разных ощущений и потрясений. О, неисповедимы пути сердца человеческого!

Но пора кончить, уже 12-й час, завтра надо рано встать, а то я и то предыдущую ночь почти всю не спал и ел очень мало. Однако, кроме горечи во рту, которая проходит, я чувствую себя прекрасно.

Иван, ложась со мною спать, сказал мне, что для него было большое удовольствие слушать меня, что он давно не слышал уже моих разговоров.

Так как я многого еще не написал, то продолжение впредь. Прощайте, милые, дорогие родители, до следующего письма. Крепко обнимаю вас, целую ваши ручки, всею душой любящий вас и покорнейший сын

Константин А.

—20—

Полтора года... все, что было в это время... право, не умею понять. Деньги я отдал тете²⁴⁶⁴; она как будто выросла, мне так показалось. Прощайте еще раз, дражайшие родители, еще раз прощайте. Обнимаю вас. Да благословить вас Бог.

Братьев и сестер обнимаю. Ответа на эго письмо буду я ожидать в Петербурге, может быть.

III. Второе письмо из Петербурга

12 июня. Воскресенье

Вчера, милые мои, дражайшие родители, получил я ваше письмо, и мне так грустно стало: в вашем письме видна такая горесть; и тут живее, нежели когда-нибудь, живее, нежели при разлуке, почувствовал я, что от вас далеко. Вот я получил от вас и второе письмо, и то же впечатление произвело оно на меня. Я писал вам два раза с дороги, и не знаю, получили ли вы мои письма, Я скажу вам откровенно, что мне часто становится грустно, но грусть моя не тяжка, милые мои родители.

Тот вечер, счастливый для меня, о котором я писал вам, был кратким этюдом моего здесь пребывания. Судьбе было угодно возобновить передо мной всю сладость былого времени, но только на минуту. Да, мне уехать необходимо. Там, где-нибудь далеко отсюда, один отдохну я, соберусь с силами после всего горя, которое испытал я, и признаюсь: я несколько не хочу забвения. Нет, пускай никогда не оставят меня ни воспоминание, ни грусть; но пусть, по крайней мере, несколько времени не буду я возмущаться новыми неприятностями, пусть грусть моя будет постоянно глубока и тиха. Здесь я еще более почувствовал всю истину слов моих, милые, дражайшие родители. Как тяжело было мне иногда говорить что-нибудь вслух, при всех и не успеть доказать мысль свою. Я боюсь, что Машенька, без полного развития какой-нибудь мысли, может

–21–

превратно понять ее, может составить ложное понятие об образе моих мыслей... Это мне тяжело бывает. Звук голоса Машеньки после тяжелой, долгой разлуки отрадно было услышать мне: я желал, чтоб она больше говорила; нам почти осталось чувствовать взаимное присутствие и слышать звуки голосов наших. Дяденька и тетенька, несмотря на ласки свои, очевидно отдаляют меня от дальнейших объяснений.

В субботу ездили мы с тетей провожать артиллеристов, потом пошел я к Надеждину²⁴⁶⁵, отдал ему все, что следует, и встретил там Краевского²⁴⁶⁶ и Панаева²⁴⁶⁷, с которыми познакомил меня Надеждин и которые с удовольствием, особливо Панаев, познакомились со мною. С Краевским завязался у нас спор. Он – довольно ограниченный человек. Панаев, с которым, возвращаясь домой, мы шли вместе, прекрасный малый, с душою теплою; он звал меня к себе (также и Краевский), с участием расспрашивал о Наблюдателе²⁴⁶⁸ любить Белинского, что ему и передайте, милый мой отесенька. – В субботу пришел Гриша; братья очень любят меня и с радостью готовы хлопотать обо всем, что для меня нужно. Вечером поздно я долго говорил с дяденькой. Он слушал меня с большим удовольствием, и я чуть-чуть не коснулся объяснения. На другой день на лодке осматривал я Петербург, из которого бегу, как и из России, бегу к уединению, к тишине, к мирному труду, мирной грусти.

В воскресенье обедал Ник. Иван.²⁴⁶⁹ Перед обедом тетенька пришла ко мне в комнату, и у нас с ней на-

–22–

чалось объяснение, беспорядочное, в котором довольно трудно было убедить тетеньку, которое не кончилось и, может быть, еще продолжится. Дяденька очень ласков со мною; но поступки и движения Машеньки многие непонятны мне, Впрочем, тут столько недоговоренного, недосказанного, а мне бы хотелось сказать одно слово, чтобы Машенька верила, что я – все тот же, и от нее-то же услыхать.

Билет мой уж взят, – еду, еду. Прощайте, дражайшие мои родители. Как я предчувствовал, так и сбылось: разлука с вами

теперь мне ощутительнее. Расставаясь с Петербургом, расстанусь я со всем драгоценным моему сердцу. Чуждые страны впереди. Прощайте, милые родители мои. Целую ваши руки.

Ваш Костенька.

Прощайте.

Приписка с боку:

Спешу кончить: хлопоты. О, не грустите, милая моя маменька!

Другая приписка с боку:

Не грустите; ради Бога, не грустите. Я здоров, – а как ваше здоровье, милый, милый мой отесенька? Напишите правду.

IV. Третье письмо из Петербурга

Вторник, 14 июня.

Вчера не получил я писем от вас, милые, дражайшие родители мои, вероятно, потому что вы писали в пятницу; нынче за то получу я два письма. – Мне часто бывает грустно; но здоровье мое совершенно хорошо, так что я не ожидал даже. В четверг я еду отсюда.

Мне показалось, что моего отъезда не желают здесь. – Я писал вам, добрые, милые мои родители, что в воскресенье у нас начинался разговор с тетенькой, Я и тетенька горячились, разговор не кончился настоящим образом, и тут-то подумал я, что мне не должно здесь больше оставаться. Билет был сейчас взят, чемодан переложен, но, к удивлению моему, я заметил после того желание тетеньки несколько сблизить меня с Машенькой. – Вчера был

–23–

у нас опять разговор, но тетенька весь продолжила его в шутилом тоне; мои убеждения остались безуспешны, потому что, когда тетенька не могла ничего сказать в ответ, она говорила: «я так хочу, что делать». Дядя заметил, что у нас есть такой разговор, но у него был Сем. Мар. Ивашковский²⁴⁷⁰. После обеда я опять спорил вслух, съездил купить с тетенькой суму дорожную, которая здесь удобнее московских, а потом, возвратясь, я читал статью о грамматике, которая очень

понравилась дяденьке, который вообще очень ласков со мною и во многом соглашается (я виноват был очень перед ним).

Вчера я не мог долго заснуть, тоска овладела мною, и я написал письмо к дяденьке и тетеньке, но преимущественно к дяденьке. Это письмо я не прочел еще, и мне бы хотелось прочесть именно дяденьке.

Все то же чувствую я, чувствую приближающуюся грусть, чувствую, что Машенька будет сопровождать меня всюду. Часто, ходя по Петербургу, я испытывал всю горесть воспоминания о времени протекшем, которое не возвращается. Между тем, я должен сказать, что я не мог не заметить перемены в Машеньке. Да, в ней большая перемена, и я не могу говорить, не могу узнать, как, что в ее душе, и по-прежнему передать ей свои мысли. А в ней большая перемена. Она всегда спокойна, лице ее всегда весело; часто уходила она, когда я начинал развивать свои понятия дяденьке или тетеньке, часто, среди слов моих, обращалась она с шуткой к Ване или Грише. О! конечно, не все исчезло; конечно, ей приятно меня видеть; но это совсем не то, и Гриша был прав: ей так хорошо теперь в ее сфере; ей, кажется, не о чем грустить. И зачем ей слова мои, которые, впрочем, слушает она с удовольствием? Они потеряли для нее прежнее значение. Пусть будет так. Но это, огорчая меня, не ослабляет нисколько моего чувства, прекрасного, которое на всю жизнь останется со мною: это – святыня моя. Есть много незначащих, по-видимому, фактов, которые говорят много. Часто разливает она чай; я пью тогда, это смешно немного, но я пью тогда по три чашки

–24–

Да, в самом деле, эта полтора года сделали большую, большую перемену. Даже при свидании, когда я был возмущен до глубины души и когда лицо выражало, разумеется, мое состояние – оно не отразилось на лице Машеньки. Итак, с этою мыслью я уйду, может быть. Мне не нравится наряд Машеньки, ни платье, ни прическа, я ни разу не видел ее в зеленом, а розовое переделано, кажется; только один кофейного цвета шлафрок напоминает мне Москву и Богородское. Боже мой! было и пролетело это время.

Я все пишу, милые, дражайшие родители мои, о том, что теперь так меня занимает. Сделайте милость, поцелуйте руку за меня у Верочки и обнимите ее; если будет время, которого как-то у меня все не хватает, то напишу и ей.

Прощайте, дражайшие родители мои. Впереди труд, наука, грусть, воспоминание и германская природа.

Вчера переехал я Неву в порядочные валы вместе с Сашей,²⁴⁷¹ который точно – молодец. Мне чрезвычайно обрадовался Коля²⁴⁷², и я его сам полюбил. Он теперь здесь. – Нынче едем мы в Петергоф. Видел Топорнина²⁴⁷³, который не слишком мне обрадовался и который похудел и подурнел. Вот совсем забыл купить Шмидта²⁴⁷⁴.

Прощайте, милые, дражайшие мои родители. Пишите правду о вашем здоровье, милый отесенька. О, не грустите: теперь меня снова занимает уже филология; я воображаю, как буду работать. Я! да, я могу быть ученым! Приеду, может быть скоро, чтобы печатать мою грамматику. Прощайте, дражайшие родители мои. Крепко обнимаю вас и целую ваши ручки. – Мое письмо несвязно, но теперь еще оно не может быть связнее. Прощайте, милый мой отесенька, милая моя маменька, не грустите, а то мне станет вдвое грустнее. Прощайте.

Ваш *Костенька*

–25–

V. Четвертое письмо из Петербурга

15 июня. Середа. На одной почте с предыдущим

Милые, дражайшие родители мои!

Как рад был я, прочетши ваши последние письма, и как удивительно, что вы не получаете ничего от меня, тогда как я два раза писал с дороги! Как мне весело, что ваша грусть уменьшается и, милый отесенька, ваше здоровье в хорошем положении! До слез становится мне грустно при чтении ваших писем; но эта грусть не разрушает души моей. О! милые мои родители, пишу вам немного, но чтоб сказать веселую новость.

Вчера вам забыл отправить письмо, а потому нынче вы получите два. Пишу несколько строк. Третьего дня я был долго вечером с дяденькой; мне хотелось говорить с ним, но я не решался. Когда ушел я спать, то мне казалось, что и он того же

хотел; тогда я надел халат, чужие сапоги, пошел наверх, но он уже заперся. Возвратившись, я не мог спать до двух часов и стал писать письмо к дяденьке, которое не отдал, но мне нужно было выразить себя.

На другой день я решился говорить с ним, говорил долго, он слушал меня серьезно и вместе ласково, Я сказал, что чувство мое соединено с моей жизнью, но что все-таки его не так поняли; что если не будет исполнения моего желания, т. е. сношений прежних, переписки, то, по крайней мере, грусть тихая, глубокая и неизменная не оставит меня до конца: да, все это я чувствую так живо... Вот счастье высшее, какое когда-либо могу я найти на земле! Дяденька говорил мне, что порывы, иногда бешеные, которые он замечал во мне, смущали его, но что, если все это успокоится, он будет рад, он желает возобновить переписку (хотя я у него ничего не просил, а высказал ему мою душу); он сказал мне, что должно погодить два, три, четыре – не более – месяца, чтоб увидеть положение дела. Меня обрадовали, вы можете себе представить, его добрые слова, хотя все это

–26–

еще будущее, Вам, мои дражайшие родители, спешу я сообщить этот луч благодатной надежды. О! крепко обнимаю вас до завтра. Целую ваши ручки и Верочкины.

Ваш *Костенька*

Приписка с боку

Не сердитесь на меня, милые, дражайшие родители, что мало и дурно написал. Еще раз обнимаю вас, дражайшие, милые родители.

VI. Пятое письмо из Петербурга

15 июня, середина на четверг, 12 часов ночи.

Пишу вам на простой бумаге, милые, дражайшие мои родители. Теперь весь дом спит. Завтра в 10 часов я выезжаю из Петербурга.

Итак, прощай, милая Россия, дорогая страна! Сколько горестей и радостей было мною здесь испытано, сколько воспоминаний! – Боже мой! вся жизнь моя прикована к этим

местам; нет, нельзя, только бесчувственный человек может поселиться на чужбине.

Да, прощайте, милые, дражайшие родители мои, более всего будьте спокойны и веселы.

Что до меня, дражайшие мои родители, то я еду почти спокойный, если бы не грусть разлуки с вами, с Петербургом, с Росшей. Да, милые, дражайшие родители мои, надежда сопровождает меня в мой далекий путь. Дяденька сказал, что он согласен, чтоб я передал со временем Машеньке все, что было со мною в продолжении этих двух лет. Бог даст, если не совсем, то вполовину исполнится мое желание. Я весел еду. Последнее время с Машенькой мы были свободнее, и вот я еду.

Да, кстати, возьмите, милые, дражайшие родители, у Белинского Лауру²⁴⁷⁵, под предлогом, что Верочка хочет срисовать ее; непременно, прошу вас. Я ему достану в чужих краях. Прощайте, милые, дражайшие родители мои. Половина второго.

Ваш Костенька

—27—

Благословите меня, милые, дражайшие родители мои.

Приписка на другой стороне

Еще раз крепко, крепко обнимаю вас, милые родители мои. Еще раз прощайте. Вновь расстаюсь с вами.

VII. Письмо с дороги, за 40 верст от Петербурга

Четверг 16 июня

Я за сорок верст от Петербурга, милые, дражайшие родители мои. Не говорю вам, как грустно было мое прощание! Что касается до моего здоровья, то оно в прекрасном положении. Теперь-то я на настоящей дороге, теперь-то я расстался со всем, что для меня дорого.

Я взял место с кондуктором, а возле меня села одна немка, оставившая в Петербурге детей и мужа. Она задумчиво меня расспросила, сказала, что муж ее осведомлялся, с кем она едет, и ему сказали, что это очень порядочный человек.

Вокруг меня все иностранцы. Я не буду останавливаться ни минуты на дороге.

Да, простился, точно простился я теперь со всем, что так сильно, так живо занимает мою душу. Русский ямщик запел песню, и она так сильно отозвалась во мне: он для меня теперь – представитель моей России.

Прощайте, милые, дражайшие родители мои. Будьте веселы, здоровы. Я здоров совершенно. Обнимаю вас крепко и целую ручки. Братьев и сестер обнимаю. Меня провожали дяденька и тетенька; они так ласковы, так добры. – Несется время, воспоминание одно не оставляет нас. Прощайте, прощайте, дражайшие родители мои. Будьте здоровы, веселы. Скоро еще напишу к вам. Прощайте, прощайте.

Ваш *Костенька*

VIII. Оттуда же

Вот я и не в Петербурге уже, милые дяденька и тетенька: сорок верст уже разделяет нас, и впереди путь

–28–

далекий, далекий! Грустно будет, и много раз будет грустно. Но этою грустью соединяюсь я теперь со всем, что для меня дорого, со всем, что я оставил в моей милой России.

Вокруг меня все чужие. Признаюсь, что немка довольно несносна. Она плакала о своих детях и, не смотря на слезы, беспрестанно меня расспрашивала, сказала, что муж ее осведомлялся и что ему сказали, что это «*ein sehr ordentlicher Mann*». Скоро она утешилась и, видя, что ответы мои слишком кратки, пустилась разговаривать с кондуктором и извозчиком. Пересяду, если можно, в другое место.

С какою любовью смотрю я на русского ямщика! В его лице для меня существует теперь вся Россия. Он запел песню, и никогда еще песнь русских не действовала так особенно на меня. Да, теперь я понимаю, как дорого мне мое отечество.

Прощайте, милые дяденька и милая тетенька. Благодарю вас за все от души. Обнимаю вас крепко. Обнимаю братьев, у всех сестер целую ручки. Прощайте.

Когда я приехал на станцию, мне опять стало грустно; но я еду с твердостью в душе, я чувствую необходимость эту. Прощайте, еще раз. Вспоминайте обо мне. Я буду писать к вам. Итак уже Петербург за мною! Еще раз прощайте.

Всею душою преданный племянник К. Аксаков

Как сон, проходит все! Как сон, промчалось и это время!
Еду ли я? Куда я еду? что это все? эта жизнь? Но я тверд. Бог даст – все будет хорошо.

IX. Письмо из Дерпта

Дерпт. 18-го июня

Вот я и в Дерпте, милые, дражайшие родители. Я думаю, вы получили письмо мое, писанное с первой станции, и знаете, как грустно было мне расставаться с Россией. Теперь я в самом деле почти уже не в России, вокруг меня звучит немецкий язык, немецкие лица и глупые чу-

–29–

хонские рожи. Пока путешествие мое идет очень хорошо, только очень тихо. У нас четыре дамы, которые, по свойственной им вообще привычке, любят долго оставаться на станциях. Студент Бутберг, с которым я познакомился, хороший малый, но обыкновенный; он очень учтив и прислуживает этим дамам; я, хотя всегда держу себя учтиво, но далеко. Немка, которая села со мною и от которой, слава Богу, я избавился (она пересела в карету, в порожнее место), эта немка спросила меня: «У вас жена в Петербурге?» Я рассмеялся и сказал ей, что мне еще рано жениться. Она сконфузилась и сказала мне, что потому так заключила обо мне, что я – такой степенный.

Далеко уже я от Москвы, милые, дражайшие родители мои, и все еду дальше и дальше, но ненадолго, я думаю, нет! Если в это лето я сделаю уже успехи в древних языках и напишу первую часть грамматики, так непременно возвращусь домой. Как это будет весело! Я уверен, что, наконец, я стану здесь заниматься, наконец улыбнется мне счастье; чист будет лежать надо мной голубой небосклон. Свое счастье воображаю я тихим вечером, одним из вечеров Богородского; солнце уже зашло, заря разлилась по небу, и я, вполне согласный душою с этим чудным, таинственным состоянием природы, сижу над прудом – и счастлив... да, здесь счастье! Но, милые мои родители, вы знаете, я вам говорил несколько раз чтоб мне быть счастливу, мне нужно, чтобы мои отношения с Машенькой были восстановлены. Моя дружба, мое чувство к ней глубоко живет в

моем сердце, и, не смотря на краткость пяти дней, на то, что (особливо сначала) я принуждал себя, боялся сказать лишнее слово, не смотря на то, что многое осталось недоговоренным и что недоговоренное давить и теперь мою душу – новую жизнь почувствовал я в себе, а сколько разных ощущений сильных, глубоких потрясло, благодатно потрясло меня! Кончилась моя апатия, теперь снова жизнь бьется во мне. – Дяденька говорить, что он нисколько не против нашей дружбы, не против взаимного стремления душ наших, но только формы, слишком резкие, и мои безумные порывы, при ограничении сношений, смущали его. – «Милый дяденька, – сказал я, – пусть наше чувство будет глубже

–30–

как можно; должно только, чтоб оно не высказывалось в таких формах, которые могли бы обратить на себя постороннее внимание. Высшее счастье для меня передавать общую истину существу, которое любит душа моя, вместе с ним созерцать вселенную, стройную гармонию мира, всюду проявляющуюся»... Этого желаю, это обещал мне дяденька и даже говорил!», что позволит передать все, что было со мной в продолжении этого времени.

Прощайте, прощайте, дражайшие родители.

Ваш *Костенька*

Х. Оттуда же

Дерпт. 18 июня

Милый мой дяденька и милая тетенька!

Итак, я теперь уже далеко от Петербурга, уже мысль одна может меня переносить туда; вокруг меня все чужое, и вся внутренняя жизнь заключается теперь в груди моей.

Вы сказали, милый дяденька, чтобы я писал к вам прямо, и я прямо пишу к вам; пишу, что чувствую. Как грустно мне было на первой, но особливо на второй станции! Эта скучная немка пересела на другое место, и я один мог вполне предаться тоске моей. Как быстро прошли эти пять дней! Сколько еще не успел я сказать, и как тяжело было принуждение, которое я наложил на себя, особенно в первые дни! Теперь утро; небо так чисто, воздух так свеж!.. и в душу мою переходит это благодатное

состояние природы; надежда, ожидание лучшего в будущем, невольно сходить в мое сердце. Будет, даст Бог, будет то время, когда тяжелое и горькое исчезнет, когда жизнь во всей своей красоте, украшенная небесною грустью, предстанет перед нами; а грусть нельзя отделить от жизни: эта грусть наводится самым счастьем. Посмотрите, на какую хотите, ясную картину природы; посмотрите на ясное небо: как ни торжественно оно, но если вы сильно на душу примете это впечатление, то у вас навернутся слезы. Откуда же слезы эти? Не есть ли это тайное сознание бесконечности, таинственности жизни неисчер-

—31—

паемой, беспредельной?.. сознание, которое производить в вас святую грусть. О, такое чувство грусти да никогда не оставить меня, ни всех, кого люблю я!...

Какая досада! Кондуктор зовет, все готово, напишу еще несколько строк.

Есть горе, это другое дело, и в горе можно найти отраду; но человек всегда стремится к счастью, но только к счастью человеческому, открывающему перед ним таинственный бесконечный мир другого счастья, от которого, как я сказал, слезы навертываются на глазах. Не могу писать подробнее, милый дяденька; пора, спешу. — На дороге встретил я — кого бы вы думали? — Каролину Пейнер с сестрою и матерью. Сколько я ни старался заговорить о Машеньке, зная их прежнюю дружбу, она не отвечала ничего и откланялась.

Прощайте. Обнимаю вас, целую ручки у всех сестриц, братьев обнимаю.

Всею душою ваш Константин А.

XI. Первое письмо из Риги

Итак, я уже в Риге, милые, дражайшие родители мои, так далеко от вас! Сажу в гостинице. Окна мои выходят на узенькую улицу. Дома, люди, язык — все чужое. Мысли о путешествии вышли из головы моей во все продолжение дороги из Петербурга в Ригу. Воспоминания, другие мечты заменили мне все прежнее. Богородское, Апухтино, Москва, Петербург — вот что занимало меня...

.....

.....

В самом деле, я совсем не думаю уже теперь так долго оставаться за границей, а возврат мой в Россию будет наградой за мое прилежание. Как весело будет ехать к вам, дражайшие родители мои! Кто знает: в ноябре увидимся, если, Бог даст, будем живы и здоровы. Может быть, я еще застану вас в деревне в ноябре.

Да, весело, очень весело будет! А теперь – я весь воспоминание. Впрочем, более или менее это был мой всегдашний

–32–

характер, и часто воспоминание мое горько бывает. О, Боже мой! когда я вспомню 1836 год, переберу в уме моем все то счастливое время, и потом все горе, которое за ним последовало, а там эти ужасные полтора года, не могу передать вам, милые, дражайшие родители, всего тяжкого чувства, которое это на меня производить; когда-нибудь разве оно выльется вполне. Год и 10 месяцев не видался я с Машенькой, – сказать страшно. В каких обстоятельствах расстались мы! И вот мы встретились после такой долгой разлуки. И что же? Вместо искренних, сердечных объяснений я почти боялся сказать слово, взглянуть лишний раз на Машеньку. И надолго ли было это свидание? На пять дней. Сколько недоговоренного, недосказанного!

Это томило и до сих пор томит меня. Я не знаю, милые, дражайшие родители, все ли письма доходят до вас. Я в третий раз уже пишу с дороги из Петербурга. К тому же, письма мои так несвязны и от внешних и от внутренних обстоятельств, что я не помню хорошенько, что писал. – Я хотел ехать за границу по многим причинам, который все вам известны, милые родители мои, я особенно потому, чтобы найти там успокоение, чтоб выйти из тяжелого состоянья, в котором я находился в Москве; начать заниматься, жить, и чтоб воспоминания о Машеньке, о всем происшедшем никогда не оставляло меня и перешло бы у меня в постоянную грусть, – грусть, необходимую для истинной моей жизни. Надежда казалась мне почти потерянною; но у нас был разговор с дяденькой, милые, дражайшие родители, – я

вам писал, кажется, про это; дяденька дал мне надежду, и это сделало большое влияние на все; это уничтожило во мне прежнее грустное, убитое, но уже определенное состояние; эта новая надежда ввела меня снова в неизвестность; исполнится ли мое желание, можно ли будешь нам свободно поговорить с Машенькой или нет?... И вот опять по-прежнему та же грусть. Эта неизвестность теперь тревожит меня. Пишу к дяденьке, он хотел, кажется, читать вслух мои письма. Вот, милые, дражайшие родители мои, несвязные слова вашего Костеньки, который передает их вам откровенно, зная, что все это найдешь участие в вас, дражайшие ро-

—33—

дители мои. И как грустно мне всегда бывает, когда получаю или перечитываю ваши письма! Не знаю, — может быть, я сделался слезлив, но у меня всегда навертываются тогда слезы, — В самом деле грустно; и что за неволя ехать! По крайней мере, не долго пробуду, и потом снова к вам, дражайшие родители мои, в родную, милую Москву. Нет, не хочу долго пробыть; что в самом деле, месяца три, не больше! — Поработаю над латинским и греческим, а восточными могу заняться и в Петербурге.

Признаюсь, путешествие не может иметь на меня сильного впечатления: я слишком теперь в себе, чтоб мог замечать все внешние достопримечательности.

Собираюсь нынче же писать вам, милые, дражайшие родители; большое письмо, где отдам возможный отчет о моем путешествии в виде «Писем русского путешественника»²⁴⁷⁶. А пока прощайте, до свидания, мои милые, дражайшие родители.

Я теперь понимаю, где будет грустно мне: не в дороге, а вот при остановках.

До свидания, милый отесенька и милая маменька.

Приписано с боку:

Я теряю всякое мужество, если подумаю, что хотя только три месяца впереди, — тяжело.

XII. Оттуда же и того же числа

Милая сестра Вера! Прочтя мое письмо к отесеньке и маменьке, ты поймешь, как тяжело мне было, как беспрестанно

мне приходило в голову мое свидание с Машенькой, такое принужденное, тяжелое. Я сердился и на себя тысячу раз, зачем я не сказал другого, потому что, если не в первые дни, то в последние, можно было сказать. Машенька могла не видеть всех разнородных волнений моих, а видела только боязливость с ней в разговоре, если не всегда, то часто; если она не так перетолковывала многие слова мои; если иногда мысли, которые

—34—

высказывал я в спорах, высказывались у меня не вполне... Да что высчитывать? Все это недосказанное, все новые недоразумения, могущие произойти от того, почти беспрестанно меня мучили до самой Риги. Подъезжая к Риге только, я спросил себя, как бы очнувшись: «Да кто ж велел мне так торопиться из Петербурга?» В самом деле, во все это время я сделал такие странные поступки, что сам удивляюсь. Но размышлять я не мог: я был так полон таких различных движений, меня несло то туда, то сюда противоположными ощущениями, — а потому всякое движение было во мне следствием минуты, за которою иногда следовала минута, совершенно ей противоположная. Но ты можешь себе представить и понять мое положение, милая Вера.

Впрочем, отъезда моего были, разумеется, некоторые причины. Тут было маленькое происшествие, которого я не успел рассказать отесеньке и маменьке, но которое, все равно, расскажу здесь. В воскресенье обедал у тетеньки Николай Иваныч²⁴⁷⁷. Перед обедом стал он расспрашивать меня о путешествии своим старинным тоном. Я рассердился несколько и отвечал ему довольно отрывисто. Вошла Машенька, он стал с ней говорить, и разговор этот явно показывал продолжение прежнего разговора; ты можешь себе меня представить! Он коснулся с насмешкою Шиллера. Я сидел, сидел, вскочил и ушел; за мною побежал Иван, потому что это было довольно резко; потом пришла тетенька, которой я сказал причину, и тут у нас с ней начались разговоры, о которых я писал прежде. Наконец, позвали обедать. Я сказал Надеждину, что уходил писать нужные письма. Так как разговор наш продолжался, то,

следовательно, продолжались вместе и неприятные выражения. Я наговорил ему много резкого и, к удивлению моему, видел, что Машенька, которая могла видеть неприятное мое положение, разговаривала с ним, отвечая на вопросы и даже начиная говорить. Это меня еще более огорчило. После обеда я подошел к Надеждину и сказал ему, чтобы он, если хочет говорить со мною, оста-

—35—

влял свои любезные шуточки. Он стал мне говорить, что он этого не может, что я могу и разбранить и прибить его, но что он все не перестанет, потому что не может, чтобы не говорить со мною так же по-дружески, как прежде. «Полноте, — сказал я тогда, вы не прямо говорите». Это, наконец, его проняло, и он сказал, смутясь, что после этих слов нам нельзя оставаться вместе, и потому или он уйдет или я должен его оставить. Я сказал, что не хочу лишать хозяина удовольствия его видеть, и потому ухожу.

Итак, наделавши столько глупостей, сошел я вниз. Там Гриша с Иваном приступили ко мне, говоря: «Ну, что ты делаешь, не вредишь ли ты сам себе?» — Да, — сказал я, — правда. Ехать поскорее, вот что мне теперь осталось! — В самом деле, в это время предо мною все было так печально, безотрадно почти. — Гриша, — сказал я, — ступай за билетом. Иван, перекладывай чемодан. — В минуту чемодан был переложен, но когда Гриша, приехав через полчаса, сказал, что взял мне билет, то мне показалось, что он произнес мой приговор. Билет был на среду. Я тут же стал бранить его, зачем он так рано взял; но Гриша взял с уговором переменить на четверг, после которого дилижанс шел не прежде, как во вторник. Итак, я решился ехать в четверг. Что подтвердило меня в этом намерении, так это то, что дяденька не очень останавливал меня, тетенька также, но это было еще прежде наших настоящих объяснений. С дяденькой объяснились мы не прежде вторника, кажется. — И, не смотря на принужденность или, лучше, неопределенность отношений, мне выдавалось несколько таких приятных, таких отрадных минут в разговоре с Машенькой! Но что и говорить, — даже просто быть вместе — это

такая радость! Впрочем, ты это и сама по себе можешь хоть несколько представить, субъективно. Но, не смотря на все это, я очень удивляюсь, как я не остался далее в Петербурге. Тут были настоящие причины и предлоги, – причины, сами по себе меня занимавшие: я не получал от отесеньки и маменьки ни одного ответа на мои письма; один день я вовсе не получил писем. Когда-то узнаю я от вас что-нибудь?

Друг и брат Константин А.

XIII. Второе письмо из Риги

Рига, 20 июня

Я еще почти вовсе не описывал вам своего путешествия с внешней стороны, милые, дражайшие родите и теперь, имея несколько часов свободного времени, могу сделать это.

Начну с Петербурга. Первый визит мой был к Н.И. Надеждину. Там встретил я Панаева и Краевского, с которыми познакомился, а с последним крепко поспорил; и. тот и другой звали меня к себе. Я пошел к первому, нашел его квартиру. Его маленький брат ввел меня в его комнату. Боже мой! Я думал, что вошел в будуар. Розовый цвет наполнял всю комнату, бюсты, статуи, обтянутая кисеей затейливые кресла, чернильница, все приборы для письма – из всего было видно, что здесь живет литератор, который хочет дать знать всем об этом и из своих нужд делает предмет роскоши. Итак, это первое впечатление было очень невыгодно для моего нового знакомства. Его не было в первой комнате, он умывался в другой и просил меня подождать. Через несколько минут он вошел ко мне в широких, полосатых, красных брюках и кацавейке. Я выпучил глаза. Панаев заметил это, и просил меня извинить его. У нас начался разговор. Он чрезвычайно любит Белинского, и хочет писать к нему. Я не знаю, сказывать ли вам, что я объявил напрямки Панаеву свое мнение о его повестях, т.е. что я не видал в них много художественности, но за то его самого видел и им любовался. Что касается до Краевского, то он согласился, что это человек бездарный и бессильный. Он рассказывал мне про вей мерзости, все сальности Петербургской литературы; поверить нельзя. Разве только в Петербурге могут твориться такие гнусности. Кукольник,

Сенковский, Булгарин, Греч²⁴⁷⁸ – вот знаменитая имена подлецов Российской Империи. Что всего забавнее, Воейков²⁴⁷⁹ не может жить без Белинского, и в одно время и любить и нена-
–37–

видит его, – «Ведь он очень умный, очень умный малый, да так иногда дурит; а он – голова». Это он беспрестанно повторяет. В великое смущение привели его стихи мои, под именем Эврипидина²⁴⁸⁰. «Что ж это они, никак шутят этими стихами? а ведь это поэт, да какой поэт!» Панаеву понравились тоже эти стихи, но никто не знал, что Эврипидин – я. С Панаевым расстались мы дружески; он – добрый, теплый молодой человек: я полюбил его, не смотря на кацавейку и розовые занавески.

В это короткое время мало видел я Петербург, но все больше, нежели прежде. С Каменноостровского моста вид прекрасный. Остров – это прелесть. Я был в Петергофе и видел море в первый раз. Был ветер в то время; валы высоко и шумно плескали и сливались вдали с небесами, я долго не мог оторваться и все глядел вдаль. Чудный, величественный образ! Мне стало грустно; все это волновало душу, вся жизнь моя, казалось мне, выражалась в этом великом явлении, все приняло на себя этот дивный образ.

Вечером возвратились мы в Петербург. Ко мне пришел Д. Топорнин²⁴⁸¹, похудевший, побледневший. Я принял его ни ласково, ни холодно! Он говорит, что я нисколько не переменялся. Он видел Кобылина, Теплова, Шевырева²⁴⁸², и никто не хотел ему дать порядочной обо мне вести.

Вот вся внешняя сторона моей Петербургской жизни.

Сел я, наконец, в дилижанс; наконец, должно было ехать; меня проводили дяденька, тетенька, Иван, Саша и Надеждин, с которым – я забыл сказать – я опять виделся и уверил его, что не вызывал его на дуэль, как это он утверждал тетеньке, дяденьке и Ивану, который был у него после нашей схватки. Возле меня села эта немка, о которой писал я вам и которая стала надоедать мне своими разговорами. Мы приехали на станцию. Тут увидел я всех своих спутников: студент

петербургский Бутберг, какая-то русская Тамезлина с сестрою, потом две немки. Я был вовсе не любезен, потому что ни слова
–38–

почти не говорил со своими спутниками. Немка спросила меня: «Sie haben jhre Frau in Petersburg?» (у вас жена в Петербурге?). Я рассмеялся и сказал, что мне еще слишком рано жениться. Она смешалась и отвечала, что сделала это заключение по моему степенному виду. Спутница моя меня оставила, и я очень был этому рад. Один вполне мог я предаваться своим мыслям и своей грусти. С Бутбергом скоро мы познакомились; он – хороший малый, учтивый, прекрасно себя держит. Кондуктор – добрый человек, несколько грубый по наружности, что к нему очень идет. Мы ехали скоро. Иногда местоположения были прекрасны. На другой день, приехав в Нарву, я снова увидел море, и очень близко. Скоро въехали мы в проклятую чухну.

Сейчас вместо четверки впрягли нам восемь лошадей, и, несмотря на то, мы поехали гораздо тише. Почему, скажите, почему русский ямщик на четверке везет скорее, нежели чухонец на восьми лошадях?

На это разве один ответ: то русский, а то чухонец. Невозможно передать того гордого, презрительного вида, с которым кондуктор, природный русак, смотрел на чухонский народ. Все мужчины и женщины у них ходят с распущенными волосами, все белокурые, и у всех преглупые рожи.

Вся дорога усыпана большими, иногда огромными кусками гранита. Беспреданно попадают корчмы, где чухонцы останавливаются пить шнабс.

Мы проезжали мимо Чудского озера (Пейпус). Озеро большое, но не глубокое, – по крайней мере, с этой стороны; это можно было сейчас видеть по ширине и по пене валов, которые взволновали песочное дно, и потом по кускам гранита, которые идут далеко в озеро.

Я смотрел на воду. Кондуктор наш толкнул чухонца и спросил: «Что это, дикие или русские гуси?» – «Не знай, парин», – ответил тот. – «Бестолочь!» – сказал кондуктор с презрением.

Один чухонец насмешил нас всех. Едучи, заметил он вдруг красивую птицу, которая пролетела в кусты: тотчас остановил он лошадей, отдал вожжи кондуктору, который, вероятно, думал, что он идет что-нибудь поправить, и стал шарить в кустах, надеясь поймать пти-

—39—

цу. Другие мои спутники не могли понять, в чем дело, и когда я растолковал им, то смех был общий. Чухонец, не поймав птицы, уселся на козлы, и мы продолжали путь свой.

На третий день, в субботу, приехали мы в Дерпт, где написал я письма вам, милые, дражайшие родители, и не успел их порядочно окончить. Тут оставили нас две русские пассажирки, и села еще немка с маленьким сыном. Вечеру присоединился к нам один дерптский студент, который сел наперед вместе со мной. Он сейчас заговорил со мной и, узнав, что я из московского университета, стал меня расспрашивать, как там живут студенты, есть ли там студенческие общества, собрания. «Нет, — отвечал я, — ничего этого нет». — Университет московский стеснен ли? — «Да, там инспекторы, субинспекторы». — Ах, Боже мой! — сказал мой студент, — что ж это такое? Первое условие жизни человека — свобода; когда он чувствует себя свободным, свободно действует, движется, тогда только он — настоящий человек, а у вас в университете живут, как ученики, а не как студенты. — Тогда мне стало досадно за московских студентов, и я сказал дерптскому: «Свобода, однако же, не состоять в том, чтобы студенты собирались пить и пировать. Если бы московские студенты имели такую волю, то и тогда они не стали бы подражать Дерпту в этом отношении, потому что это совсем не в их духе». — Да, это правда, — отвечал дерптский студент. «Потом еще, — сказал я, — поверьте, что свобода человека зависит от него самого, и можно сохранить ее среди всяких притеснений». — Да, и это правда, — сказал опять студент. Мне было довольно весело с ним. Он начал петь свои *bursehen Lieder*, рассказывал проказы дерптских студентов, — и все это так живо, с таким огнем! Его все веселило. Если лошади пустятся вскачь, то он приходил в

восторг, подсвистывал, подхлопывал; если же чухонец останавливался, то он кричал ему по-русски: «Езжай, езжай!»

Когда мы приехали на станцию, я сказал Бутбергу: «вот мы трое представляем теперь три университета России». В самом деле, все мы чрезвычайно разнились между собою. Я держал себя степенно и, хотя был учтив, но нисколько не любезен с дамами, для меня существуют

—40—

вообще высшие интересы жизни. Петербургский студент Бутберг проводил жизнь по-петербургски, изнеженно, пользовался внешними удовольствиями, и, разумеется имел много в себе хорошего. И, наконец, этот третий – дерптский студента тоже искал внешних наслаждений, но, по крайней мере, не вялых, не утонченных, а в шумных студенческих пирушках. Бутберг хорошо говорит по-французски, а этот пресмешно вмешивает: «А, mon dé»²⁴⁸³.

Ночью проехали мы Вольмар и на другой день вечером были в Риге. Огромные стены, странные украшения на воротах, две статуи рыцарей у одного входа, готические колонны, биржа, остроконечные крыши, узенькие улицы, наконец целый лес мачт – все это дает Риге особый характер, все напоминает старинное рыцарство:

Рукою лет разбитые громады,

Где бранная воспитывалась честь.

Переночевав, я отправился с письмом к Гессе²⁴⁸⁴ от дяденьки. Извозчик, немец, посадил меня в какую-то тележку и на паре лошадей довез куда надо, всего полторы версты, и взял с меня этот бессовестный извозчик – 40 к. Каково! Гессе не было дома. Там солдат, стоящий на часах, расспрашивал меня о Москве, о Курске (он – курский) с таким участием. Я хотел ему и русскому дворнику дать денег, но они ни за что не хотели брать; большого труда стоило мне отдать им эти деньги. Нынче обедал я в русском трактире.

Прощайте, дражайшие мои родители! Написал вам сколько мог больше внешних моих дорожных приключений, и, признаюсь, мне гораздо приятнее писать просто к вам, что на душе у меня.

Прощайте, прощайте, дражайшие родители мои, – может
быть, до Берлина.

Ваш Константин

Сообщил А.А. Александров

(Продолжение следует)

**Соловьев В.С. Письма Владимира Соловьева к
брату Михаилу / Сообщил С.М. Соловьев //**
**Богословский вестник 1915. Т. 3. № 9. С. 41–67 (1-я
пагин.). (Начало.)**

—41—

1

Милый мой Миша!

Надеюсь ты получил мое последнее письмо, отчасти деловое, и надеюсь на днях иметь твой ответ.

А вот тебе еще поручение, более важное, но менее скучное. Поезжай или лучше иди пешком в хорошо известный тебе Калошинский переулок, найди там дом Давыдова, а в оном присяжного поверенного Владимира Григорьевича Чайковского. Напомни ему о моем существовании, передай ему мой дружеский поклон и вместе с тем прилагаемое письмо от С. П. (прочтя оное предварительно) и снабди всё это необходимыми комментариями. А когда будешь у Марконетов, то поклонись им, но совершенно независимо от этого зайди в близь лежащую редакцию Руси и узнай, печатается ли моя большая статья о папстве и протестантстве, посланная 2 недели тому назад.

Будь здоров, голубчик. Жду известий. Сердечно кланяюсь твоим.

Влад. С.

Письмо без даты, но дата легко устанавливается. Статья о папстве и протестантстве составляет 6-ю главу сочинения «Великий спор и христианская политика» и была напечатана в «Руси» в 1883-м году в № 18-м. В Калошином переулке жила невеста Михаила Сергеевича О. М. Ковалевская. Михаил Сергеевич женился в июне 1883 г. Следовательно, письмо относится к началу 1883 года.

С. П. – София Петровна Хитрово, племянница Алексея Толстого.

—42—

2

Милый Миша!

Напиши мне что-нибудь о себе, а также сообщи куда писать нашим странникам на погибельном Кавказе.

Я кажется почти выздоровел, но у меня был настоящий тиф, даже волосы стали лезть и я должен был обрить голову. Это настолько умножило мою красоту, что юнейший из здешних младенцев, Рюрик, с озабоченным видом спрашивал у всех домочадцев: «ведь Соловьев урод, правда урод?» Я теперь переписываю продолжение «Великого спора», посылаю Аксакову к 15 Июля. Читаю по-польски и по-итальянски. Мирное течение прерывается иногда кровавыми происшествиями. Недавно большой желтый пес Рог съел также желтую, но маленькую белку. Вета нянчила на руках свою любимую белку и, вдруг нечаянно уронила её на землю. Рог ринулся, с быстротой молнии, откусил ей голову, в неистовом аппетите проглотил туловище и утерся хвостом вместо салфетки. Невольно вспоминаются слова поэта:

Небо ясно

Под небом места много всем

Но беспрерывно и напрасно

Один враждует он. Зачем!

Да, за человека страшно!

Жду Левушку, но вероятно он споет:

Не жди меня, не жди напрасно!

Поскорей присылай мне адрес мама. Я хочу написать ей к 7 Июля.

Был ли ты в Москве и как торговля. Перед моим отъездом кто то купил, но увы! Только на 12 р., которые я берегу для тебя – пересылать не стоит. – Жду большого письма от тебя, мой милый. Пожалуй раньше Октября не увидимся.

Обнимаю тебя крепко, сердечно кланяюсь Ольге Михайловне и всем в Дедове. Также и Софья Петровна.

Она благодарит О. М. за письмо и будет писать.

Твой Влад. С.

Письмо без даты. Упоминание о тифе, от которого Соловьев «почти выздоровел», заставляет отнести письмо к лету 1883 года. Тифом

—43—

Соловьев болел в мае 1883 г. в Москве, откуда, оправившись, уехал в имение Толстых «Красный рог». Упоминаемые дети Вета и Рюрик – Елизавета и Георгий Хитрово.

Левушка – философ Л. М. Лопатин.

3

Спасибо очень, милый Миша, за милое письмо. А я уж думал, что ты совсем меня забыл и уже собирался напоминать тебе. Теперь пишу наикратчайше, ибо тороплюсь очень переписывать третью статью. Я все еще нездоров.

Денег посылать не надо.

Если собираешься написать, то сообщи, кто именно хвалит и кто бранит хр. пол.

Будь здоров голубчик.

С. П. тебе очень кланяется. Относительно её все какая то дрянь тянется – не стоит писать.

До свиданья.

Твой Влд. С.

Письмо без даты. Хр. пол. – Христианская политика. Очевидно здесь разумеется сочинение Соловьева «Великий спор и христианская политика», напечатанное в «Руси» 1883 г. в №№ 1, 2, 3, 14, 15, 18, 23. Очевидно и письмо относится к 1883-му году.

4

Милый Миша!

Извести пожалуйста о моем отъезде на месяц или три недели (Софья П. больна не опасно, но тяжело) – извести записками Баратынских (Малая Никитская, дом Федорова) и г-жу Полянскую (Екатерину Ивановну) тоже Малая Никитская, у Егорья на Всполье, дом Ножиной. А также я просил бы тебя зайти к Аксакову и сказать ему, что за мной (вероятно по настоянию Победоносцева) учрежден полицейский надзор и здесь у меня даже отобрали паспорт, но потом возвратили. Поэтому, чтобы он не пенял на меня, если мои послания (статьи и т. п.) будут опаздывать или доходить косвенным образом.

Может быть все это основано на недоразумении. Мне больше смешно. Через неделю я думаю приехать в Москву на

день или два. Будь здоров, кланяемся Ольге Михайловне.

Твой Влад.

—44—

Лопатин, Шеншин etc. вероятно будут извещены нашими. Мих. Ив. я телеграфировал. Если моя рукопись к Акс. не дойдет во время, то попроси его в ближайшем № напечатать поправку опечатки в моей последней статье. Напечатано *углероды*, следует *углеводы* – справься на какой странице и строке.

Спасибо, милый, будь здоров.

Влад.

Письмо без даты. Так как статья, о которой говорится в этом письме – «На пути к истинной философии» – была напечатана в 1883 г., то можно предположить, что и это письмо относится к 1883 г.

Мих. Ив. вероятно Михаил Иванович Хитров, бывший преподавателем истории в Московской 6-й гимназии, а потом священником. В молодости он был домашним учителем Михаила Сергеевича, и сохранил до конца дружеские отношения с домом Соловьевых.

5

Милый мой Миша!

Если и это мое письмо погибнет как прежнее, то от этого потерю только я. Ибо имею к тебе просьбу для меня нужную, а для тебя скучную. Я забыл в Москве начатое предисловие к Гелленбаху. А его уж верно ждет А.Н. Аксаков. Итак, если будешь этими днями в Москве, то пожалуйста разыщи и пришли мне заказным письмом: это несколько листов переписанных и несколько черновых, кажется без заглавия, а говорится там о душе и теле (какое-то определение души), о Декарте, о спиритуализме, механическом мировоззрении и т. д. Кстати, все полученные без меня письма можешь вскрыть и если окажутся какие-нибудь важные или интересные, то пришли вместе с рукописью. – Книжку свою я решил напечатать в Православ. Обозрении, а потом оттисками оттуда. – Я послал Аксакову шестую статью «Велик. спора» очень большую о папстве и протестантстве – вероятно уже напечатана. Еще будут три и затем нужно будет издать отдельной книгой со включением

всего, что я писал о Церкви и кой-чего другого. Эту книгу я может быть поручу тебе, если не проведу зиму в Москве.

Тебе верно неизвестно, что я этим летом напечатал
—45—

в Нов. Врем. две политические статьи, из коих первая о соглашении России с Римом была по распоряжению министра иностранных дел перепечатана во французском переводе в Journal de St. Petersburg.

Благодарю, не ожидал!

Теперь о самом скучном: по поводу книжных дел для меня вполне ясно одно: что при теперешнем сбыте печатать новые издания по 1200 экз. не имеет никакого смысла; если прежде такое количество расходилось в 8–10 лет, то теперь оно будет расходиться в 30–40 лет, а такие мифические сроки принимать в расчет — не расчет. По 600 экз. за глаза довольно на весь наш век. — Мне до зимы денег не нужно — да об этом нечего и толковать, пока ты еще не вернул себе выданных мне в апреле 500 рублей.

Будь здоров, мой голубчик, кланяйся твоим.

Твой *Влад. Солов.*

Письмо без даты. Слова: «Я послал Аксакову шестую статью «Велик. спора» и «Я забыл в Москве начатое предисловие к Гелленбаху» указывает на 1883-й год, когда печатался «Великий спор» и «На пути к истинной философии» — предисловие к русскому переводу сочинения Л. Гелленбаха «Индивидуализм в свете биологии и современной философии», издание А. Н. Аксакова Спб. 1884.

6

Милый Миша!

Прошу тебя доставить прилагаемое послание верным образом Каткову. Я писал тебе третьего дня и еще повторяю, что я сижу на мели без гроша, в самом неловком положении. Надеюсь хоть что-нибудь накопилось же для меня в обоих складах за два месяца. Во всяком случае простри поскорее руку помощи.

Все письма посылаю заказными. Будь здоров. Целую, кланяюсь.

Твой Влад.

Письмо без даты. Упоминание о Каткове побуждает нас отнести письмо к началу 80-х годов, когда Соловьев еще не разошелся с Катковым.

—46—

7

Милый Миша,
Здравствуйте!

Обращаюсь к тебе с вопросом, который может быть тебя удивит; но меня еще более удивит твой отрицательный ответ, ибо тогда придется допустить вмешательство так называемых чертей в мою повседневную жизнь. Не взял ли ты невзначай (или взначай) моего Perrone, Praelectiones theologicae (три первые тома)? Я выворотил все шкафы и одну ночь спал как Марий на развалинах Карфагена или как Плиний на последнем дне Помпеи. Разрушить разрушил, но найти не нашел. Также не нашел греческого Нового Завета (который мне нужен), а равно и «Трех речей», которые мне не нужны. Итак сообщи относительно Perrone и греческого Завета.

Получила ли Ольга Михайловна благодарственные стихи Фета? Моими он чрезвычайно доволен, говорит – хоть сейчас в Хрестоматию. Я в Хрестоматию не пошлю, потому что не знаю её адреса, а отдам в Русский Вестник (на Страстном бульваре). Посылаю 2 экз. 2-х своих книжек. Написал одну главу Теократии на текст: Дадеся ми всяка власть на небеси и на земли. Кажется недурно. Будьте здоровы.

Уезжаю в Петербург в Воскресенье или в Середу. (Если Perrone у тебя извести меня по телеграфу).

Надеюсь, что Владислав не пострадал от холеры.

Твой Влад.

Письмо без даты. Но дату легко установить. Письмо написано после октября 1884 года, так как в нём упоминается о стихах В. С. к Фету, написанных 19 октября 1884 года. Письмо написано до января 1885 г., как видно из слов «Написал одну главу Теократии на текст «Дадеся ми всяка власть на небеси и на земли». Эта глава, под названием «Евангельское основание боговластия» была напечатана в «Православном Обозрении» в

1885 г., в № 1-м. Следовательно, письмо всего правильное отнести к *ноябрю* 1884-го года.

Упоминаемые «Три речи» – «Три речи о Достоевском».

–47–

8

Милый мой Миша!

Только вчера, 17 февраля, получил я твое письмо от 28 янв. Произошло это оттого, что я уехал на масленицу в Пустыньку, а там захворал не то маленькой корью, не то большущей крапивной лихорадкой, осложненной чем-то нервно-церебральным.

Хотя все это продолжается, но мне наконец надоело, и я приехал в Петербург доканчивать свои занятия в Библиотеке. Я уже читаю шестнадцатый фолиант Mansi, и многое другое на дому. От себя пока ничего не мудрствую, письменно то есть, свожу только матерьялы. Нет ли у вас во Владимире каких-нибудь следов Православного Обозрения? Я так и не знаю, был ли помещен мой отрывок о Теократии. Относительно Янссена я тоже огорчен. Первая половина – об умственном состоянии Германии – которая тебе неизвестна, значительно интереснее второй; тем не менее Катков «колеблется», находя что это «апофеоз католичества». Я решил у него взять и попробовать или в Журн. Мин. Нар. Просв., или в Прав. Обзор.

Во всяком случае, пока это не будет напечатано, я не стану продолжать изложение Янссена, ибо мне теперь и труд и время дороги. Ко мне весьма пристает о сотрудничестве новая газета «Голос Москвы», сначала непосредственно, а потом через Леонтьева. Я в одну ночь набросал нечто о церковных делах, если пройдет через цензуру, можно будет ради денег побаловаться.

Впрочем я пока для себя не нуждаюсь и твое братолюбивое предложение с благодарностью отклоняю. – Мой еврей называется Рубин, а Рабинович есть его ученик. Статский советник Лесков ввел тебя кажется в заблуждение насчет Нового Израиля. Я читал документы, их символ, литургию и проч. Это противоположность протестантства, хотя очень похоже на него.

Дело в том, что протестантство, если смотреть в корень, есть отрицание закона, а Нов. Изр. обеими руками держится за закон. Скорее это первобытная иудействующая форма христианства, из которой вышел не протестантизм, а Церковь. Посему я думаю, что если это дело не будет заду-

—48—

шено в колыбели (я читал в газетах, что Рабиновича уже убили), то оно послужит для положительной реформации Церкви и Синагоги. Поэтому протестанты очень несочувственно отнеслись к этому движению. —

Решительно не понимаю, почему московские жирондисты вознегодовали на Поссарта, впрочем нет, решительно понимаю, это потому, что Флеров сотрудник Московских Ведомостей. Я читал Вольтера и не сомневаюсь, что он был величайший пошляк. Следовательно Поссарта можно упрекнуть только за то, что он считает Вольтера царем мысли, тогда как он царил только там, где никакой мысли не было. Но ведь ни самого Поссарта, ни его слушателей никто насчет мысли и не подозревает, следовательно ясно, что все дело в Московских Ведомостях, недаром же тут и Юрьев присутствовал.

.....

— Рассуждение Мих. Ив. подобно сему: люди всегда будут убивать друг друга, так какой же нам грех зарезать свою бабушку; тело бrenно, а единение духа можно сохранять и с покойницей. — В этом вся идея нашего восточного антикатоличества. — Чтобы переменить сей грустный сюжет сообщу тебе несколько написанных мною стихотворений. Как видишь, я отдаю дань цивилизации, сохраняя плевки свои в кармане своей памяти. Сообщаю те, которые не напечатаны:

1. Поэту-отступнику

Восторг души расчетливым обманом
И речью рабскою — живой язык богов,
Святыню мирную шумящим балаганом
Он заменил и обманул глупцов.

Когда же сам разбит, разочарован,
Он вспомнить захотел былую красоту,

Язык кощунственный, к земной пыли прикован.
Напрасно призывал нетленную мечту.

Тоскующей любви пленительные звуки
Безверья злобный крик позорно заглушал,
Не поднимались коснеющие руки,
И бледный призрак тихо отлетал,
II.

Какой тяжелый сон! В толпе немых видений,
Мелькающих и реющих кругом,

—49—

Напрасно я ищу той легкокрылой тени,
Что тронула меня невидимым крылом.

Но лишь отдался я напору злых сомнений,
Смертельною тоской и ужасом объят —
Вновь чую над собой крыло незримой тени,
Беззвучные слова мне в душу говорят.

Какой тяжелый сон! Толпа немых видений
Растет, растет и заграждает путь,
И еле слышится далекий голос тени:
Верь несказанному, любви и не забудь!
III.

От пламени страстей, нечистых и жестоких.
От злобных помыслов и лживой суеты
Не исцелит нас жар порывов одиноких.
Не унесет побег тоскующей мечты.
Не средь житейской мертвенной пустыни,
Не на распутье праздных дум и слов,
Найти нам путь к утраченной святыне,
Напасть на след потерянных богов.
Не нужно их! В безмерной благостыне
Наш Бог земли Своей не покидал,
И всем единый путь от низменной гордыни
К смиренной высоте открыл и указал.
И не колеблются Сионские твердыни.

Саронских пышных роз не меркнет красота,
И над живой водой, в таинственной долине,
Святая лилия нетленна и чиста.

(Вариант последней строфы:

Да! Не «колеблются» Сионские твердыни,
О если бы Катков им подражал!
И с щедростью, обычною и ныне,
Мне гонорар за Янссена отдал!)

IV.

Под чуждой властью знойной вьюги,
Виденья прежние забыв,
Я вновь таинственной подруги
Услышал гаснувший призыв.

И с криком ужаса и боли.
Железом схваченный орел,
Затрепетал мой дух в неволе
И сеть порвал, и в высь ушел.

И на заоблачной вершине,
Пред морем пламенных чудес,
Во все сияющей святыне
Он загорелся и исчез.

Влад. С.

—50—

Я же исчезну из Петербурга в половине марта, а в апреле, если не исчезну из мира живых, то приеду во Владимир. Впрочем до того еще увидимся конечно в Москве на Пасхе, а пока крепко тебя целую и сердечно кланяюсь Ольге Михайловне.

P. S. Да! Не видано на свете столь смердящих дураков, как Гиляровы все эти, Данилевский, Марков!

Письмо без даты. Дата устанавливается точно: 18 февраля, 1885 года. Из прилагаемых стихотворений «От пламени страстей» написано 23 декабря 1884-го года, а «Восторг души расчетливым обманом» – в январе 1885 года. На 18-е февраля указывают начальные слова письма; «Только вчера, 17

февраля, получил я твое письмо». Позже 1885 года письмо написано быть не могло, потому что Мих. Серг. жил во Владимире только до весны 1885-го года, а письмо заканчивается словами: «в апреле, если не исчезну из мира живых, то приеду во Владимир».

9

Милый Миша!

Очень был рад получить твое письмо. Последнюю неделю я проводил в Пустыньке и не читал никаких газет. Перед тем виделся с одною важною Петербургскою особою, который говорил мне, что моя статья в Руси произвела волнение в высших сферах. Надеюсь однако, что Аксаков не предостережен. Я хочу напечатать в Православном Обозрении часть предисловия к своей теократии – именно обзор полемики по вопросу о соединении церквей. За последние месяцы появились три большие статьи в «Вере и разуме», стоящие внимания. По крайней мере это единственно интересное, что доселе представлено нашими противниками соединения. Мой обзор почти написан, цензор закуплен, Преображенский согласен. Приеду в Москву и напечатаю кроме Прав. Обозр. отдельною брошюрою в 600 экз. Поручение, которое я хотел тебе дать не спешное, могу сам исполнить по приезде в Москву

.....

В вагоне, где я ехал, была женщина с детьми, которые делали всякие гадости столь зловонные, что я должен был выбежать на площадку между вагонами, дабы меня могло вырвать на просторе. Боюсь, что это было прообразо-

–51–

ванием той нравственной (моральной) рвоты, которая меня ожидает. Будь здоров. Очень кланяюсь Ольге Михайловне.

Твой Влад.

Письмо без даты.

Статья в «Руси», произведшая волнение в высших сферах, несомненно «Государственная философия в программе Министерства Народного Просвещения». Об этой статье являвшейся «вызовом Каткову» см. в предыдущем письме. Так как «Государственная философия» появилась в «Руси» 1885 г. в

№ 9, то всего вероятнее, что письмо написано в марте-апреле 1885 года.

10

Милый Миша!

Это что же такое, что об тебе ни слуху ни духу. А я еще хотел к тебе обратиться с маленькой просьбой и поручением. И не обращаюсь.

Ограничусь известием, что я вызываю на смертный бой Голиафа, обитающего на Страстном бульваре. А вызов ищи в ближайших № № Руси под заглавием «Государственная философия в программе Министерства Народного Просвещения». Если бой не будет принят, то я буду считать себя победителем. Подпись П. Б. Д. желающим не возбраняется принять за сокращенную фамилию Победоносцева. Засим [в рукописи далее зачеркнуто: и Савватий] будь здоров – это непременно. Кланяюсь очень Ольге Михайловне и всем вашим. Если предложится естества чин и ты вздумаешь мне написать, то адресуй пока так:

Петерб. Фурштатская, 9 кв. гр. Голенищева-Кутузова, В. С.

Пожалуйста води себя хорошо и будь здоров.

Твой Влад. С.

Письмо без даты. «Голиаф, обитающий на Страстном бульваре» конечно Катков. «Государственная философия в программе Министерства Народного Просвещения» появилась в «Руси», в 1885 г. № 9. Следовательно письмо относится к самому началу 1885-го года.

11

Милый мой Миша, тысячу раз собирался писать тебе и вот дотянул до нового года. Занятий бездна – чем дальше в лес, тем больше дров. Сверх того: 1) я говел

–52–

2) Крамской пишет с меня портрет. 3) Александровские и Рубины опять упражняют мою изобретательность в приискании им новых более подходящих занятий. В настоящее время я в Пустыньке, где дети в кори, а графиня в отсутствии. – Кроме комплимента Фету я написал еще три стихотворения, из коих одно напечатано в Р. В-ке, а два остальные требуют

исправления. Книга моя подвигается, но отрывок из неё, отданный мною в Прав. Об. застрял; также застрял и Янссен у Каткова. По получении сего извести меня пожалуйста немедленно. (Саблино Ник. ж. д. etc.), долго ли ты остаешься в Москве; я остаюсь здесь до 6 или 8-го января, а в Москву раньше марта или даже апреля попасть не рассчитываю.

Будь здоров, хорошего тебе новолетия.

Кланяюсь очень Ольге Михайловне.

Пиши.

Твой Влад. Сол.

Письмо без даты. Для установления даты мы располагаем следующим материалом. Слова «и вот дотянул до нового года», «хорошего тебе новолетия» и «я остаюсь здесь до 6-го или 8-го января» указывают, что письмо писано в конце года, в декабре. Но какого года? Слова «Крамской пишет с меня портрет» наводят нас на след. В письме к матери от 27-го января 1886 года. (Письмо, т. II, стр. 46) В. С. пишет: «Завтра Крамской начинает меня дописывать». Эти слова склоняют нас отнести письмо к концу 1885 года. Но есть данные и за конец 1887 года, а именно: упоминание о «комплименте Фету». «Комплимент Фету» – юбилейное стихотворение – «Перелетев на крыльях лебединых» написано 19 октября 1884 года.

Пустынька – имение Алексея Толстого, около станции Саблино, на берегу Тосно. «Графиня в отсутствии» – графиня София Андреевна Толстая – вдова поэта. «Дети в кори» – дети Софии Петровны Хитрово – племянницы Толстого. «Книга моя подвигается», вероятно «История и будущность Теократии». О переводе книги Янсена см. подробнее в письме № 8.

12

Милый друг мой Миша,

благодарю вас за добрую память. Очень огорчен, что ты хвораешь. Полагаюсь однако если не на твое, то на жены твоей благоразумие, что вы делаете всё, что нужно для здоровья. Я сам всё это время страдаю от довольно глупой

–53–

болезни, состоящей в распухании всего лица и в особенности глаз без особенной боли, но со страшным зудом

периодическим, что однако не мешает ни работе, ни питанию, ни сну. Я в Пустыньке жил почти все время один совершенно, в огромном, старом, холодном доме, спал большею частью не раздеваясь в двух пальтах, зато много работал, написал весьма большую главу из ветхозаветной теократии. Писал по новой методе, а именно, без всяких черновых, а прямо на бело: под один локоть Библию, под другой белую бумагу – и строчу. Кажется не вредно, а сокращение времени большое. Прочитал между прочим со вниманием и с карандашом два томища о Дарвинизме покойного Данилевского – весьма интересно, но

Но напрасны все усилья:

От ударов тяжкой стали

Позолоченные крылья

С шлема Свена уж упали.

Пронзена в жестоком споре

Кнута крепкая кольчуга

И бросается он в море

С опрокинутого струга,

Что и сделал Данилевский, опрокинувши Дарвинизм только для того, чтобы броситься в пучину непосредственного и произвольного творчества.

Сие вот чему подобно. Если бы я теперь внезапно пред тобою предстал, а ты не малое на лице изумление явивши меня спросил: «как ты сюда попал?», а я бы по долговременном размышлении наконец отвечал: «меня Бог принес», – то на таковой ответ ты всеконечно имел бы резон возразить: «что никто как Бог, – о сем я, благочестивое в доме родителей моих воспитание приявший, довольно осведомлен и никакого сомнения не предъявлял. Вопрошаю же я не о первой и всеобщей причине всякого бытия, а о вторых и частнейших причинах твоего сюда прибытия»; в каковых словах, медленным и разительным гласом произнесенных, нарочитая маловажность и конфузность моего вышеписанного ответа знатно объявилась бы.

Потому думаю написать защиту Дарвинизма с философской точки зрения, если только заранее согласится Стасю-

–54–

левич, для Вестника Европы. – Впрочем всё что можно сказать против Дарвинизма с разных сторон кажется сказано в огромном труде Данилевского, хотя самые сильные возражения, если не ошибаюсь, были уже высказаны английским зоологом Мивартом (о котором и Дан. упоминает) и немецким филозофастером Гартманом, о котором он не упоминает.

Если это так, то пожалуй какой-нибудь западник и космополит скажет: почто и колокольчик, дар валдая, гудит уныло под дугой, когда по этому самому месту уже машина проехала?

Но довольно о сем.

Где и отчего более месяца прокисает моя книжка о догматическом развитии? Надеюсь, что только от Преображенско-типографских причин. Неужели есть какая-нибудь более неприятная задержка? Мое «раскрытие вопроса», как выражается о. протоиерей, столь ясно и *невинно*, что если бы кого-нибудь *испугало*, то это было бы по истине водобоязнью.

Извести пожалуйста. – Примечание от редакции хотя и показало мне необходимость еще разжевать пункт о халкид. запрещении, в общем однако довольно меня утешило. Ибо если только откажутся а *Parte solo*, по существу как *догмата*, и сведут все дело к (мнимому) нарушению (сомнительного) *дисциплинарного* постановления халкидонского собора о символе, то и для слепого видно будет, что первоначальный предлог разделения выеденного яйца не стоит. Но и о сем довольно. – Гибель моего рождественского письма кроме общего напоминания о бренности всех дел человеческих (я и две марки наклеил, и сам в ящик опустил) было мне неприятно еще потому, что я там посылал тебе доверенность на гонорар, который удобнее было получить до Нового Года. Впрочем, деньги получать никогда не поздно. Итак посылаю опять доверенность, зайди, получи и напиши для сведения, сколько останется за мною.

Относительно объявления о книжке напишу когда выйдет. О прочих житейских делах писать не желаю – грустные сюжеты.

Будь здоров и помни обо мне.

–55–

Относительно *Διδαχή* на всё согласен, что тебе угодно. Написал большое стихотворение, которое находят очень звучным. Прочту при свидании. – Кланяюсь Ольге Михайловне.

Твой весьма Влад. С.

Письмо без даты.

Рассказ о житье в Пустыньке, зимой, в пустом, холодном доме и о занятии ветхозаветною Теократией, заставляет отнести письмо к январю 1886 года.

Защиту Дарвинизма против Данилевского Соловьев действительно выполнил, хотя несколько позднее. В статье «Россия и Европа» несколько страниц посвящено защите Дарвинизма от Данилевского. Эта статья была напечатана сначала в «Вестнике Европы» 1888 г. №№ 2, 4 и потом вошла в первый выпуск «Национального вопроса», во второе его издание. См. Собрание сочинений Вл. Соловьева, издание 2-е, т. V-й стр. 138–140. Соловьев здесь говорит:

«С величайшим интересом принялся я, два года тому назад, за чтение двух полновесных томов «Дарвинизма».

Преображенский – протоиерей Преображенский – редактор «Православного Обозрения».

Διδαχή. Перевод *Διδαχή τῶν δώδεκα ἀποστόλων*, сделанного Михаилом Сергеевичем.

13

Милый мой Миша,

очень благодарю тебя за хлопоты. Всё получено как следует. Только Преобрамужской напутал. Я ему еще в Москве и говорил и писал, чтобы он *двести* экземпляров у себя оставил. Итак, распорядись пожалуйста, прежде чем делать объявление, чтобы оные были ему отосланы (двести экз.). Вот еще вопрос, решение которого предоставляю тебе вполне: Преобрадетское примечание напечатано так, что его можно весьма легко вырезать из каждой книжки; но *стоит ли*?

Милый Миша, будь пожалуйста здоров. Я по тебе соскучился. Если желаешь знать, что я делаю, то знай, что более всего занимаюсь еврейским языком. Беру уроки у одного

талмудского юноши. Когда приеду в Москву, еще не знаю. Посылаю форму объявления.

Спасибо, милый. Кланяюсь очень Ольге Михайловне и всем вашим. В каком виде мой крестник? Напиши мне еще, я очень люблю твои письма.

[Далее следует подпись на еврейском языке].

—56—

Письмо без даты. Можно предположить, что письмо написано в конце 1885-го года или начале 1886-го, до отъезда за границу. Именно в это время Соловьев изучал еврейский язык, необходимый ему для работы над Историей Теократии. В первых главах Теократии цитаты из Библии приведены в славянском переводе, далее в собственном переводе Соловьева.

Преобра-мужской и Преобра-детский — каламбуры из фамилии *Преобра-женский*.

14

Спасибо, милый Миша,

за твоё письмо, коего юмористическую часть я даже читаю избранным друзьям. Но что же ты будешь делать со своею болезнью? В каком море тебе нужно купаться? Если все равно в Балтийском, — то ведь это легко осуществимо. Да и в Черное поехать не так уже трудно. Другое дело, если б в Малайский архипелаг. Впрочем об этой, для тебя скучной материи, успеем поговорить при свидании. Я думал до Пасхи еще уехать за границу, но вероятно к Пасхе только в Москву приеду. Литература разная одолела. Скучно описывать.

В Еврейском успеваю, и если нам придется с тобою пожить летом на близком расстоянии несколько недель, то могу тебе давать элементарные уроки.

О. Петру, если случится, можешь сообщить (через кого-нибудь), что я нисколько на него не сержусь, а напротив того приготовил нечто для Прав. Обозр.

За мною здесь ухаживают с одной стороны Новое Время, а с *другой* либералы, не говоря уже о евреях. Я веду тонкую политику (если бы имел тюрнюр, то сказал бы кокетничаю) и с теми, и с другими, и с третьими.

За то и с казенною Россией я потерял всякое соприкосновение. Дивлюсь только издалека её мудрости. Видел впрочем и вблизи в Ревеле, как искусственными и глупейшими способами возбуждается ненависть Немцев к России и революционные стремления разных чухонцев. Но это все пустяки в сравнении с законом о военной повинности. Тут уже совсем quem Deus vult perdere...

Однако у меня сидит гость, и нужно быть вежливым.

—57—

И так до свидания, теперь уже во всяком случае скорого. Кланяюсь и целую.

Твой *Влад*.

Письмо без даты. Слова о болезни Михаила Серг., о сборах за границу, о приезде в Москву к Пасхе, о поездке в Ревель – всё указывает на начало 1886 г.

О. Петр – протоиерей Преображенский, редактор Православного Обозрения.

15

Милый Миша, надеюсь, что ты благополучен, а о моем маленьком злоклучении вероятно извещен. Вера сообщила тебе, как я «избавился от зла» (по терминологии Л. Толстого), или «пятикратно отрекся от Екатерины» (по терминологии Нила Александровича). Хоть на место похищенных коварным Личардой 500 р. я получил от Веры и от мало знакомого, но многодобродетельного В. А. Писаренко новых 450, тем не менее вся эта история (особенно разочарование в домочадцах), произвела во мне некоторое головокружение, вследствие чего прямолинейное направление к месту назначения сделалось невозможным, и я стремлюсь по окружности круга, как-то: Пустынька, Ревель, **Гапсаль**, Штетин, Бреславль, Вена. В настоящую минуту я нахожусь в Гапсале, чего и тебе желаю.

Без всяких шуток я нахожу, что это было бы тебе гораздо полезнее и приятнее, нежели Крым. Климат теплый, виноград растет на воздухе (хотя, конечно, не вполне созревает), температура моря не бывает ниже 18°, а в середине лета обыкновенно 25–27. Есть необычайно-целительные грязи, и жизнь весьма комфортабельно по-немецки устроенная. Если бы

меня не влек Штроссмайер и супруга его Теократия, то я бы остался здесь на все лето. Подумай хорошенько и если придумал ехать в Гапсаль, то ступай таким образом: с вечерним поездом ступай до станции Тосно (Николаевской ж. д.), прибыв туда, ты едешь через полчаса в *Ревель*, а оттуда на пароходе в *Гапсаль*. Если ты в четверг вечером выедешь из Дедова, то в субботу вечером будешь в Гапсале. Напиши мне, и я тебя могу подождать здесь. Так как клятва действительно запрещена евангелием, не только от Толстого, но и от

–58–

других евангелистов, то я даю тебе честное слово, что по всей совести и без всяких корыстных соображений (наприм. с тобой увидеться) полагаю, что Гапсаль будет тебе полезнее, чем Крым.

До свиданья, если не в июне, то в августе, а если не в августе, то в октябре.

Кланяюсь очень Ольге Михайловне и всем.

Твой Влад.

Н. В. Пароходы идут не каждый день. В субботу есть наверно, и еще кажется в среду или четверг.

Р. S. Я посылаю нашему пчеловоду Введение в *Διδαχή* (твоя рукопись уже давно у него). Если он не будет торопиться изданием, то не найдешь ли возможным *τρόπος τοῦ Κυρίου* передать обхождение Господне?

Письмо без даты. В Гапсале Соловьев жил в 1886 г. от 31 мая до 11 июля. Следовательно, письмо написано между этими числами. Слова «до свидания, если не в июне...» показывает, что письмо не могло быть написано позже середины июня.

Нил Александрович – Попов, муж сестры Соловьева, Веры Сергеевны, профессор русской истории в Московском Университете.

«Верный Личарда» – разумеется слуга Алексей, много лет живший у Соловьевых и укравший 500 рублей.

16

Милый мой Миша!

Не дождавшись твоего точного адреса в Крыму, я должен был дожидаться твоего возвращения на родину, о котором ныне

меня извещают. Из письма твоего, которое мне переслали в Вену, я не усмотрел, успел ли ты получить мое из Гапсаля, которое глупая почта направила сначала в Крюково Псковской губернии. Кажется, ничего особенного в нём не было. Упоминаю только, чтобы ты знал, что я тебе писал. Я живу в Загребе у каноника Рачкого самым каноническим образом: встаю в 8 ч., хожу каждый день к обедне в прекрасный, старый готический собор, питаюсь на зло соседней холере исключительно зеленью и плодами и пью чрезвычайно хорошее хорватское вино, которое должно заменять мне и чай по обычаям этой страны. Книга печатается пока довольно мед-

—59—

ленно, но исправно. Корректирую третий лист. Русского корректора не нашел. Таким образом будут посылать в Россию заказными письмами. С епископом Штроссмайером на свидание ездил в здешний курорт Rohitsch-Samerbrunn, где он лечится водами. Прекрасное горное местечко (начало Штирийских Альп). Я прожил там десять дней. О старике расскажу при свидании. Недели через три поеду к нему в Дьяково, а потом опять в Загреб. А в Россию, если ничего особенного не случится, только в октябре. А прогос. Не накопилось ли для меня чего-нибудь в московском или петербургском складе. У меня только 15 гульденов осталось. Пришли пожалуйста сколько-нибудь австрийскими бумажками. Autriche Hongrie, Agram. A M. le Président de l'Acad. des Sciences Dr. F. Racki (Kaptol, 13) Pour dr. VI. Sol.

А прежде всего напиши письмо и пошли его непременно заказным. Самого Крыма можешь не описывать, но действие его на твоё здоровье сообщи непременно. Когда будешь в Москве, разузнай пожалуйста, какая судьба ожидает посланное мною из Гапсаля введение (довольно обширное) в нашу *Δίδαχῆ*.

Будь здоров, мой милый. Кланяюсь очень О. М. и всем вашим. Целую крестника.

Твой Влад.

Письмо без даты. Так как у каноника Рачкого в Загребе Соловьев жил летом 1886 г., то письмо относится к этому времени.

Autriche Hongrie. Agram. M. le Président de l'Acad. d. sciences. Dr. F. Racki (Kaptol, 13). Pour le dr. V. S.

Милый Миша, надеюсь, что ты здоров. Я писал тебе дважды и с беспокойством дожидаясь твоего ответа. Пока не получу его, пишу только о необходимом.

1) Еп. Штр. ждет меня в своем Дьякове, а я не могу тронуться, не имея ни гроша. Если ты еще не отправил мне, как я тебе писал, австрийскими бумажками, то сделай иначе, а именно по телеграфу из какого-нибудь московского банка в какой-нибудь *венский*, и с переводом из последнего в *Kroatische Escompte-Banque* (в Agram).

—60—

Прямых сношений банковых между Москвой и Загребом нет, но через Вену будет почти также скоро. Если же почему-нибудь этот способ тебе неудобен, то можешь послать, (но только как можно скорее) русскими бумажками: оказывается, что их здесь меняют.

2) Я никак не могу добиться толку от Преображенского насчет посланных ему Введения в *Διδαχή* и распространенного экз. Догмат. Разв. для второго изд. Когда будешь в Москве, пожалуйста осведомись об этом в редакции (кто-нибудь там есть же) и напиши мне. Последнее мое распоряжение Пр-му относительно 2-го изд. Догм. Разв. состояло в следующем: печатать текст со всеми изменениями и дополнениями, которые сделаны в посланном ему экземпляре, но пока без предисловия, ибо я пришлю ему новое предисловие, которое может быть напечатано потом с римскою пагинацией. Если он, паче чаяния, не получил моего последнего письма, или получивши, не сделал соответствующего распоряжения о напечатании, то пожалуйста всемерное употреби настояние *и в крайнем случае* извлеки из хаоса упомянутый оригинал и сам отдай его в типографию (без предисловия): ибо откладывать второе издание не имеет смысла, так как в начале зимы должен выйти первый том Теократии, который, может быть, и не будет запрещен в России.

3) (Менее необходимое). Если не ошибаюсь, у тебя есть № Слав. изв. с моим ответом Данилевскому. Не можешь ли ты (посредством вырезки или отдавши переписать) извлечь этот ответ и исключивши из него все начало (до вопроса о filioque) и затем последние слова, обращенные прямо к Данилевск. и начинающиеся кажется так: «Если г. Д. не удовлетворится настоящим ответом, то и т. д.» – и оставивши таким образом все, что касается filioque, формы церковн. правления, богословской свободы, а также и речи ап. Павла в Афинах, – надо всем этим надписать: *Приложение. Из ответа на статью Н. Я. Д-ского в Изв. Петерб. Слав. Общ.* и в этом виде и с этою надписью присоединить это к оригиналу 2-го изд. Догмат. Разв. (разумеется после текста) для напечатания в этом 2 изд. (с общео пагинацией).

Повторяю, сия не суть важна, и если тебе недосуг, то

–61–

можешь en bonne conscience оставить этот 3-й пункт без исполнения. Но первые два очень прошу исполнить. Особенно первый: мне весьма неловко – не просить же денег у хозяина, которому я и без того на шею сел. – Пожалуйста по получении сего письма пришли мне краткую и не разорительную телеграмму: Portons bien. Commisions faites.

Кланяюсь очень (это я, а не телегр.) О. М. и всем твоим. Прости, что доставляю хлопоты. Solidarité. Communauté. Fraternité.

Влад.

Письмо без даты. Ясно, что оно написано летом 1886 г.

18

Слава Богу, дорогой мой Миша, что ты жив, здоров (по-видимому) и благополучен. Я уже начинал относительно всего этого беспокоиться. Посланный тобою билет, который я разменял, хотя и на 8 дней, но без всяких затруднений) избавил меня от крайности занимать деньги у моего великодушного и гостеприимного хозяина, дабы ехать в Дьяково к еп. Штроссмайеру, который усиленно вызывал и торопил меня письмами и телеграммами. Еду сегодня ночью и думаю пробывать там две или три недели.

Из письма твоего я увидел, что ты отвечаешь на мое посланное от 16 или 17 июля, а дальнейших еще не получал. Пожалуйста как только получишь настоящее (если это будет до 1 сент. стар. стиля) телеграфируй мне 4 слова о 2-м изд. Догм. Разв., а именно:

Djakovar Biscupski. Dvor Dr. Solovjev.

Seconde édition sous presse.

Solovjev.

Ты может быть спросишь с удивлением: но что если оно не sous presse? На это отвечаю: сего не должно быть, ибо если Преображ. не отдал, то ты возьми из редакции приготовленный мною оригинал 2-го изд. (без предисловия) и отдай в типографию. Я же немедленно по получении твоей телеграммы вышлю тебе новое *предисловие* ко 2-му изданию. Буду адресовать в 6-ю гимназию. Если паче чаяния я ошибаюсь, то прибавь к телеграмме свой настоящий адрес.

—62—

Так как я сделал много изменений и дополнений в «догм. разв.», то смотри, чтобы тебе дали в редакции Прав. Об. именно этот мною обработанный экземпляр со всеми вложенными листками (ибо простая перепечатка была бы отнюдь не целесообразна).

Я писал тебе еще в предпоследнем письме об одном пункте, сюда относящемся (дополнит. заметка из ответа Данилевскому): прошу если можно исполнить, а нельзя – не беда.

Надеюсь, голубчик мой Миша, ты не нуждаешься в уверениях, что я тебе сердечно благодарен за все хлопоты и братские услуги.

Из Дьякова напишу обстоятельнее о своих здешних делах и отношениях.

Будь здоров. Сердечно кланяюсь Ольге Мих. и всем вашим.

Твой Влад.

Письмо без даты. Из письма ясно, что оно написано в августе 1886 года, в Загребе (Аграме). где Соловьев жил у каноника Рачкого.

На август указывают слова: если это будет до 1 сент. стар. стиля. «Великодушный и гостеприимный хозяин» – каноник Рачкий.

«Буду адресовать в 6-ю гимназию». Михаил Серг. был преподавателем географии и истории в 6-й гимназии.

19

Милый мой Миша,

Спасибо тебе за телеграмму и всё прочее. Посылаю и прошу передать по принадлежности 1) предисловие ко второму изданию Догм.

2) Объявление о подписке на Ист. Теократии для магазина Нового Времени. Пожалуйста объясни в сем магазине, что они могут дополнить посылаемое объявление, а именно следует даже непременно обозначить рассрочку определительно: я желаю, чтобы при начале подписки с обыкновенного подписчика брали не более четырех, а с пользующихся уступкой – не более двух рублей. А если в магазине найдут возможным еще меньше, то тем лучше. Главное дело, чтобы оставались точные адреса подписчиков. – Но довольно о сем. – Милый друг, в Дьякове

–63–

имел много неожиданно – *приятного* и утешительного – новые важные знакомства, рассказать о коих в настоящую минуту мешают слипающиеся по поводу четвертого часа ночи глаза. Легче будет мне механически написать следующее стихотворение:

Мыслей без речи и чувств без названия
Радостно-мощный прибор
Зыбкую насыпь надежд и желания
Смыло волной голубой.

Синие горы кругом надвигаются,
Синее море вдали.
Крылья души над землей поднимаются,
Но не покинут земли.

В берег надежды и в берег желаний.
Плещет жемчужной волной

Мыслей без речи и чувств без названия
Радостно мощный прибой.

После завтра возвращаюсь в Загреб, где загребу вероятно много писем.

Le vous prie, monsieur, de me recommander aux souvenirs bienveillants de votre aimable famille.

Влад. Солов.

Письмо без даты.

Так как прилагаемое стихотворение написано в августе 1886 г., то можно установить ту же дату для письма.

20

Autriche – Hongrie. Agram.

A M. le Président de l' Académie des Sciences Dr. F. Rêki (Kaptol, 13) Pour le Dr. Vlad. Sol.

Дорогой мой Миша,

во 1-х спасибо за прошедшее, во 2-х спасибо за будущее, а 3-х вот и настоящее. По прилагаемой доверенности получи гонорар из Русской Мысли и пришли мне его – полагаю – русскими бумажками. Но, как ты справедливо заметил, довольно о деньгах. – Я писал тебе из Дьякова, тоже со стихами. Но это несколько не умножает моей уверенности в том, что мои письма получаются. Если это будет из счастливых, то на всякий случай сообщаю

–64–

тебе, что я послал (из Дьякова) на имя шестой гимназии новое предисловие к «догматич. разв.» – (немедленно по получении твоей телеграммы), а также объявление о подписке на «Историю Теокр.» – Не уверен, но надеюсь, что ты это получил. В противном случае я махну рукою до своего возвращения, которое к 3 октябрю должно состояться во всяком случае.

О папе ничего особенного не знаю, но за то он обо мне скоро узнает, ибо еп. Штр. посылает ему написанную и подписанную мною на французском диалекте промеморию о соедин. Цер.

Кроме этой промемории и упомянутого предисловия я почти ничего не делал эти 18 дней, которые провел в Дьякове. Это

был постоянный праздник с бесконечными обедами, спичами, пением и т. д.

Еще немного, милый друг,
И я средь вас явлюся вдруг.

В ожидании чего обнимаю тебя, и приветствую
приветствующих.

Твой *Влад*.

Письмо без даты. Из содержания видно, что оно писано из
Загреба в августе или сентябре 1886 г.

21

Милый Миша,

вот тебе Голос Москвы. – Кроме моего еще собеседование
со старообрядцами – прочти – занимательно – я когда прочел
сначала впал в меланхолию, а потом написал три эпиграммы:

1.

2-я эпиграмма – неудачна.

3.

Протяженно – сложенное слово

И гнусливо – казенный укор

Заменили тюрьму и оковы,

Дыбу, сруб и кровавый топор.

Но с приятным различьем в манере

Сила та же и тот же успех

–65–

И в сугубой свершается мере

Наказанье за двойственный грех.

Страхов приехал: его выгнали из редакторов Слав.
Известий за мой ответ Д-му. Ламанский объявил ему: или вы
выходите из редакторов, или мы все выйдем из совета
общества. Наша «братолюбивая сущность» и «широкая
терпимость» шибко действует. –

Т. Фил. пишет, что в Константинополе *tà pneúmata* дышат
злобою, и что он ожидает всего дурного.

Кстати о дурном. В вагоне я сочинил нижеследующее
стихотворение, в котором из 12 стихов, только один (или два)
хороший:

1.

Пора весенних гроз еще не миновала,
А уж зима пришла,
И старость ранняя нежданно рассказала,
Что жизнь свое взяла.

2.

И над обрывами бесцельного блуждания
Повис седой туман.
Душа не чувствует бывалого страдания,
Не помнит старых ран.

3.

И воздух горный радостно вдыхая,
Я в новый путь готов
Далеко от цветов увянувшего Мая,
От жарких летних снов.

Будь здоров, голубчик. Сердечно кланяюсь Ольге
Михайловне. Напиши в Москву.

Весь твой

Влад. Соловьев.

Письмо без даты. В 1-м издании стихотворений Соловьева под прилагаемым к этому письму стихотворениям есть дата: 1886. Загреб. Но раз стихотворение «сочинено в вагоне», то значит оно сочинено не в Загребе. В Загребе оно могло быть записано, исправлено.

Из Загреба Соловьев вернулся в Москву в октябре 1886 г. Однако отнести письмо к этому времени мешают заключительные слова: «напиши в Москву». С осени 1885 г. Мих. Серг. жил всегда в Москве, за исключением лета и зимы 1891–1892 г. Остается предположить, что вся дата под стихотворением в 1-м издании «1886. Загреб» – неверна.

–66–

22

Милый мой Миша,

вот тебе для прочтения и дальнейшего препровождения первая половина моей статьи, а вторая половина (о Петре В., Пушкине и заключение) требует основательной обработки, с которою я не хочу торопиться, пока не будет обеспечена судьба статьи.

Я не совсем здоров, страдаю гриппом, объединением растительных яств, необычайно правильной жизнью (ложусь в первом ч., встаю к 8).

Комплимент Москве я переделал следующим образом:

Город глупый, город грязный!

Смесь Каткова и куты,

Царство сплетни неотвязной,

Скуки, сна, галиматьи.

Нет причин мне и немножко

Полюбить тебя, когда

Даже милая мне ножка

Здесь мелькнула без следа.

А еще я совсем заново перевел 4-ю эклогу Виргилия. Пришлю тебе со следующей почтой и объясню, что с нею делать.

До скорого письма, милый мой друг. Меня удручает позднее время – двенадцатый час. Будь здоров, кланяюсь Ольге.

Вот мой точный адрес:

Московско-Курской жел. дор. станция *Коренная Пустынь*.
ЕВКродию Аф. Аф. Шеншину (с. Воробьевка) с передачей В. С.

Мамà я уже писал. Письмо прилагаемое с рукописью пошли *Суворину* (Алексею Сергеевичу) заказным в редакцию Нового Вр. Спасибо, милый, за всё.

Твой *Влад*.

Письмо без даты. Из содержания ясно, написано летом 1887 г. В Воробьевке Фета.

23

Вот тебе, милый мой Миша, и второе послание. Приложенное к первому ты вероятно уже отправил по назна-
–67–

чению, а с прилагаемым к настоящему поступи по нижеписанному. Я бы мог получить за сию эклогу с Вестн. Евр. 45 р.; но:

1) Возможно, что соединение в сих стихах классического и мистического элемента сугубо испугает либеральных противников таковых вещей.

2) Михаил Иванович с присущей ему особого свойства услужливостью уже обещал эту эклогу редактору Воскресного Дня, которого ты кажется знаешь. – Итак, или сам, или чрез одного Михаила Ивановича передай сему иерею мое стихотворение и если возможно, не нарушая благородства, возьми с него 20 или 25 рублей; в противном же случае – хоть несколько оттисков. Корректуру прошу держать самому: это дело $\frac{1}{4}$ часа. Если имеешь под руками подлинник, то сравни и увидишь, как буквально у меня теперь вышло.

Возможно, что случится невозможное: духовная цензура может найти, что Virgilius, не получивши специально-богословского образования, не имеет права трактовать религиозные предметы. – В таком случае сообщи мне, и я пошлю Стасюлевичу. Нет надобности пересылать именно этот экземпляр – у меня остается черновая.

Как поживаешь, милый друг? Мое нездоровье продолжается... Кашляю, как овца, или как лев (Лопатин).

Перевожу с Фетом Энеиду. Валяем по 80 стихов в день, начатого в вагоне Прессансэ продолжаю. О Востоке – жидко, но о Греках довольно хорошо. Получила ли мама мое письмо? Я пока имею только от Баратынской и от Анны Федоровны, от последней объемистое, буду читать с прохладой.

Будь здоров, милый друг. Кланяюсь Ольге, целую Сережу (заочно он кричать не будет).

Твой Влад.

Письмо без даты. Из содержания ясно, что оно написано летом 1887-го года, в Воробьевке Фета.

Анна Федоровна – Аксакова, жена И. С. Аксакова и дочь поэта Ф. И. Тютчева.

Сообщил С. М. Соловьев

Попов И.В. Жизнь и развитие бл. Августина до его крещения // Богословский вестник 1915. Т. 3. № 9. С. 68–97 (1-я пагин.). (Окончание.)

–68–

Ослабление старой воли. Под влиянием Гортензия, Августин перешел от отроческой непосредственности к сознательности юношеских стремлений. Ранее в своем поведении он определялся исключительно инстинктивными побуждениями, теперь пред его сознанием стоял разумный идеал мудреца, презиравшего вульгарные удовольствия плоти и полагающего цель жизни в блаженстве искания истины и обладания ею. Под обаянием этого идеала он предается поискам истинной религии и пытается освободиться от своих плотских пристрастий. Мы уже показали, под какими влияниями и в какой последовательности сложились и получили определенную форму его религиозно-философские убеждения. Теперь нам остается выяснить историю его постепенного освобождения от подавляющей силы господствующих страстей.

Цицерон очень красноречиво рассуждал о мимолетности всех земных благ, о изменности чувственных удовольствий, непрочности богатства, суетности славы, и без труда убедил в этом Августина. Впечатлительный юноша, мечтавший о благе всеобъемлющем и несокрушимом, раз навсегда осудил свою чувственность и тщеславие, но это осуждение оставалось в области его мысли и лишь с большим трудом завоевывало его волю. Поэтому еще очень долго практически, в своей повседневной жизни, он руководился не идеалом мудреца, а преобладающими стремлениями своего «ветхого человека». Они дают общее направление

–69–

его жизни и являются главными движущими силами его поведения.

Это не трудно проследить по его Исповеди. В Карфагене он предается неумеренности похотей²⁴⁸⁵, но главным образом его снедает чстолюбие, желание известности, страстное

стремление обнаружить пред всеми свои таланты и добиться их признания. Он не останавливается пред публичными выступлениями в театре на состязаниях в декламации и стихосложении²⁴⁸⁶. Исход предприятия настолько волнует молодого человека, что один из шарлатанов, каких не мало было в то время, находит очень удобным предложить ему магические средства для обеспечения победы²⁴⁸⁷. Августин с негодованием отклоняет это предложение, но все же получает победный венок²⁴⁸⁸. Чувствуя в себе литературный талант, он составляет сочинение *De pulchro et apto* и посвящает его римскому оратору Гиэрию, известному своим широким образованием и совершенством, с каким, будучи по происхождению сирийцем, владел греческим и латинским языком. Он считает свой трактат по эстетике выдающимся явлением в литературе и с нетерпением, хотя и напрасно, ждет сочувственного отзыва о нем от римской знаменитости²⁴⁸⁹. Из Карфагена Августин переносит свою педагогическую деятельность в Рим, главным образом вследствие недоразумений с учениками, но к этому примешиваются и честолюбивые поползновения. Он не остается глух к внушениям друзей, суливших ему в столице империи более высокий гонорар и более завидную карьеру²⁴⁹⁰. По приезде в Милан Августин проявляет те же стремления. Характерен в этом отношении его взгляд на св. Амвросия. Наиболее завидным в это время ему казалось политическое влияние епископа и его вес при дворе. Он готов был бы признать св. Амвросия счастливецem, если бы только безбрачие последнего не казалось ему тягостным. О духов-

—70—

ных же радостях, посещающих душу христианина, он тогда даже и не догадывался, потому что их не испытал²⁴⁹¹. Стремясь к известности, Августин до сих пор был довольно равнодушен к богатству и внешнему успеху в жизни. Деятельность в провинциальном Карфагене не открывала для этого многообещающих перспектив. Но обстоятельства изменились, когда, получив должность ритора в Милане, резиденции императора, Августин оказался у самого источника мирских

благ. У него были влиятельные друзья, имевшие доступ ко двору, на поддержку которых он всегда мог рассчитывать. К их числу принадлежал его давнишний покровитель, Романиан²⁴⁹², и его земляк, африканец по происхождению, Понтициан²⁴⁹³. Сам Августин по своей должности был принят при дворе²⁴⁹⁴ и в торжественных случаях выступал перед блестящим собранием с официальными речами. Так он произнес панегирик в честь консула Баутона²⁴⁹⁵ и речь по случаю дня рождения императора²⁴⁹⁶. Таким образом, у талантливого ратора были все данные для успеха в свете, и он ими не пренебрегал. Им овладевают мечты о хорошем служебном положении, добиться которого уже не так трудно при помощи влиятельных друзей, и о выгодной женитьбе. Теперь ему кажется, что все это далеко не так несовместимо с достоинством философа, как об этом говорят. Разве мало было великих и достойных подражания мужей, которые были женаты, владели большим состоянием, и темь не менее были преданы мудрости²⁴⁹⁷? Не ограничиваясь мечтами, Августин уделяет много времени визитам к своим покровителям, чтобы поддерживать и освежать связи²⁴⁹⁸.

На ряду с этими честолюбивыми стремлениями наибольшую власть над волей Августина проявляла чувственность.

—71—

удовлетворение которой вошло в привычку. Жизнь без женских ласк и объятий представлялась ему одним сплошным несчастьем²⁴⁹⁹. Это были оковы, с которыми он настолько сроднился, что уже боялся освобождения от них²⁵⁰⁰. На это время падает намерение Августина вступить в брак. Он всегда считал брак поводом к тысяче зол и боялся тех мелочных забот и огорчений, которые иногда приносит с собою женитьба²⁵⁰¹. Поэтому он решился на заключение брака, скорее уступая настояниям матери, чем по собственной инициативе²⁵⁰². Но осуществление этого намерения само собою отлагалось на значительное время, так как невесте не доставало около двух лет до узаконенного для брака возраста²⁵⁰³. Тем не менее предложение, сделанное девушке, обязывало Августина отпустить конкубину, от которой он имел сына и к которой он

был очень привязан. Бедной женщине не легко было перенести эту разлуку, однако она без ропота освободила от себя своего возлюбленного и дала обет пред Богом не знать другого мужа. Но Августин стоял в это время не на высоте такого героизма любви и совершил, быть может, самый дурной поступок в своей жизни. Разлука с наложницей дала ему почувствовать, насколько сильна была над ним власть привычки. Его сердцу была нанесена глубокая рана, и казалось, что он истекает кровью. Он убедился, что не может обойтись без женских ласк и немедленно по отъезде конкубины на родину взял себе другую. После только что проявленного в таких трогательных чертах великодушия со стороны бывшей подруги, Августин не мог, конечно, с легким сердцем отдаться новому увлечению. Он был пристыжен примером женщины, и болезнь, причиненная разлукой с прежней конкубиной, не прошла вследствие новой связи, а только из острой превратилась в хроническую²⁵⁰⁴.

Августин любил поговорить о том, что его занимало.

—72—

Он не считал себя счастливым, если не разделять своих наслаждений с друзьями. Поэтому ему доставляло большое удовольствие распространяться в их обществе на эротические темы.²⁵⁰⁵ В особенности ему хотелось одержать победу над целомудренным Алипием. Последний в юности не чужд был плотских увлечений, но скоро почувствовал к ним отвращение, и, еще не будучи христианином, удивлял всех своим воздержанием. Проникнутый глубоким уважением к Августину, он не мог понять его порабощения чувственности. Когда Августин решился вступить в брак, Алипий, видевший в семейной жизни препятствие к осуществлению идеала мудреца, всеми силами удерживал своего друга от этого шага. Но Августин такими яркими красками изобразил пред ним удовольствия брачной жизни и прелести женской любви, что возбудил в нем, если не желание, то любопытство. Стремясь испытать то, без чего жизнь казалась Августину сплошной мукой, Алипий едва не последовал его примеру²⁵⁰⁶.

Однако к тридцатилетнему возрасту господствующие страсти Августина, выступающие в приведенных фактах с такой

видимой свежестью и непосредственностью, были в значительной степени надломлены его жизненным опытом. Все краски, когда-то столь яркие, для него уже сильно поблекли, и в глубине его существа появилось мучительное раздвоение. Этот процесс постепенного ослабления его преобладающих страстей под влиянием потерь, разочарования и усталости, очень ясно отразился в его Исповеди.

Одним из главных оснований, посредством которых Цицерон старался убедить своих читателей в суетности внешних благ, служила их ненадежность пред лицом смерти. Уже это должно было до некоторой степени охлаждать эпикурейские вкусы юноши Августина. Но теоретические рассуждения о смерти обыкновенно оказывают мало влияния на нашу волю. Все мы хорошо знаем, что умрем, но или постоянно забываем об этом или вспоминаем, но без большого волнения, однако для каждого наступает момент,

—73—

когда на него падает черная тень смерти и все окрашивает в пепельный цвет. Тогда-то неизбежность потери всего, что нам дорого на земле, и сознание тщетности всех усилий удержать летящее леденящим дыханием охватывает все наше существо. Для Августина такой момент наступил очень рано, вскоре по окончании образованы в Карфагене, во время его непродолжительной преподавательской деятельности в Тагасте. У него был друг, товарищ по школе, участник его детских игр, и дружба эта была для Августина слаще всех прелестей жизни. Но налетела внезапная болезнь, и юноши не стало. Горю и печали Августина не было пределов. Он ни в чем не находил для себя успокоения: «ни в приятных рощах, ни в играх и пении, ни в благоухающих лугах, ни в изысканных пиршествах, ни в удовольствиях опочивальни и ложа, ни, наконец, в книгах и стихотворениях. Все внушало ужас, даже самый свет. Все, что было не он, стало ничтожным и ненавистными²⁵⁰⁷. Впоследствии Августин находил в таких случаях утешение в Боге. Но теперь это было для него еще недоступно, потому что за Бога он принимал фантазму, призрак, нечто менее реальное, чем оплакиваемый друг. «Я знал, Господи, говорит он, что к

Тебе нужно было вознести душу, чтобы она получила исцеление, но я этого не хотел и не мог, тем более, что Ты не представлял для меня чего-либо плотного и твердого, когда я размышлял о Тебе. Ибо это был не Ты, а пустая фантазма; мое заблуждение было Богом моим. Бели бы я попытался возложить сюда душу мою для ее успокоения, она провалилась бы сквозь пустоту и снова низверглась бы на меня; и я опять остался бы для себя местом бедствия, где я не мог оставаться и откуда не мог убежать»²⁵⁰⁸. Августин не знал, что в Боге стоит неподвижно уходящее от нас в этом мире, и тем острее почувствовал он тленность и неудержимую мгновенность земных благ. Со всей своей неотвратимостью и неизбежностью встала перед ним неумолимая смерть. «На что ни бросал я свой взгляд, все было смертью»²⁵⁰⁹, говорит он.

—74—

«Во мне было, продолжает он, и величайшее отвращение к жизни и страх смерти. Думаю, что чем больше любил я друга, тем более ненавидел и боялся смерти, как жесточайшего врага, отнявшего его у меня, и мне казалось, что она готова неожиданно истребить всех людей, если не пощадила его»²⁵¹⁰... Кто хоть однажды стоял так пред лицом смерти и так интимно переживал ее мрачную силу, для того навсегда закрыто беззаботное наслаждение убегающими мгновениями земной радости. Под влиянием этого события в Августине зародилось чувство, которому он дал точное выражение: «Я был несчастен, и несчастна всякая душа, связанная любовью к вещам смертным; теряя их, она терзается и чувствует нищету, в которой находилась и ранее их утраты»²⁵¹¹. Теперь то, что проповедовал Цицерон, из области мысли проникло в сферу чувства. Пережитой опыт притупил для Августина остроту земных радостей. Вкус к ним он не потерял, но страх смерти и неизвестность посмертной судьбы совершенно их обесценили. Поэтому много времени спустя Августин уверял друзей, что Эпикур был бы вполне прав, если бы не существовало смерти и загробного воздаяния. Ему казалось, что можно было бы удовлетвориться благами этого мира, если бы можно было не бояться их утраты вместе с неизбежной потерей самой

жизни²⁵¹². Однако и помимо мысли о смерти служение господствующим страстям оставляло в душе Августина много горечи.

Удовольствия плоти вообще не могут насытить души человека, потому что они слишком мимолетны. Когда страсть опьяняет ум, воображение рисует соблазнительные картины, но когда она утолена, воображение остается холодными, а из недр духовного существа возникает реакция высших потребностей, забытых и неудовлетворенных. Мгновенность чувственных наслаждений оставляет неиспользованным огромный запас чисто духовных сил, ищущих для себя исхода в соответствующей им деятельности. Отсюда получается ощущение духовной пустоты

—75—

тем более острое, чем полнее природа одарила данную личность в духовном отношении. Могли ли при таких условиях чувственные наслаждения наполнить жизнь Августина с его пытливым, находившимся в постоянном движении, умом, с его глубоким чувством, с его огромными духовными запросами и совершенно исключительной интенсивностью внутренней жизни? И действительно, еще в ранней молодости он чувствовал, что находится на ложной дороге. Он жаждал какого-то великого блага, которое могло бы вполне насытить его сердце, но не зная, в чем состоит оно, ошибочно принимал за него плотскую любовь, а последняя, охладив его порывы, оставляла в душе лишь пустоту и горечь. «Ты всегда находился при мне, милосердно-строгий, — обращается Августин к Богу, — и примешивал к моим недозволенным удовольствиям горчайшие разочарования, побуждая этим меня искать наслаждений безупречных»²⁵¹³. «Боже мой, мой милосердный, с какой горечью смешивал Ты мои наслаждения и как благ был Ты ко мне»²⁵¹⁴. «У меня был внутренний голод, желание внутренней пищи, Тебя Самого, Боже мой, и этого голода я не замечал; но я не желал пищи нетленной не потому, что был ею пресыщен, а наоборот, тем неприятнее она мне казалась, чем более ее мне не доставало. И потому больна была душа моя; покрытая чесоткой, она жалким образом устремлялась к внешнему миру,

страстно желая утолить зуд прикосновением к чувственному»²⁵¹⁵.

Еще больше испытаний встретил Августин на пути своих честолюбивых домогательств. Тщеславие вообще обходится человеку не дешево. Оно требует все новых и новых усилий, чтобы не только сохранять за собою занятые позиции, но и подвигаться вперед. Заботы о внешнем положении и погоня за успехом в жизни сопряжены с борьбой, опасениями, напрасными усилиями, обманутыми расчетами, неоправдавшимися надеждами. Душа разменивается на мелочь, и человек чувствует, что он не жи-

–76–

вет, а расходует жизнь малыми долями для достижения каких-то призрачных целей. Тяжесть общественной деятельности, руководимой честолубием, особенно остро чувствовалась в эпоху Августина, может быть, вследствие ничем не сдержанного деспотизма власти и бесправия личности, которая находилась в полной зависимости от каприза сильного и никакой бдительностью не могла предупредить катастрофы, подкарауливающей на каждом шагу. Характерен для того времени следующий случай. Два молодых придворных чиновника с прекрасными видами на будущее, выйдя на прогулку и случайно натолкнувшись на монашескую хижину, до такой степени увлекаются свободой и независимостью бедности, что тотчас же решаются не возвращаться больше на службу, и вот какими словами рисует Августин их побуждения. «Окажи, прошу тебя, – обращается один из них к другому, – чего мы стараемся достигнуть всеми нашими трудами? Чего мы ищем? Ради чего боремся? Можем ли мы надеяться достигнуть при дворе большего, чем стать друзьями императора? А в этом положении что прочно, что не полно опасностей? И чрез сколько опасностей нужно пройти, чтобы добиться этой, еще большей опасности! Да и когда-то это еще будет?»²⁵¹⁶. Глубокая усталость и тревога за свою судьбу чувствуется в этих словах. Таково же было настроение Августина в Милане после того, как, достигнув обеспеченного положения, он стал увлекаться перспективами дальнейшего движения. Заботы, тревоги и

опасения, которые доставляла ему общественная деятельность, служили постоянной темой для разговоров его с друзьями. В его кружке все время жаловались на невыносимость создавшегося положения, мечтали о том, чтобы, отказавшись от всех общественных обязанностей, на свободе предаться философии и мудрости, но не имели сил разрубить узел и проклинали свою нерешительность²⁵¹⁷. Хорошим показателем душевной усталости Августина служит одно обстоятельство. Он готовил похвальную речь, которую должен был произнести перед императором. Необходимо было

–77–

приложить особенное старание, чтобы не повредить своей репутации, как оратора, и удовлетворить вкусам общества, перед которым приходилось выступать. При таких условиях нельзя было останавливаться перед лестью, и хорошо осведомленные в придворных нравах друзья Августина давали ему самые настойчивые указания в этом смысле. Для правдивой натуры Августина эта сделка с совестью была не легка. Предстоящее выступление повергало его в состояние крайней озабоченности. Душа его горела как в лихорадке. Проходя в этом настроении с друзьями по какому-то переулку, он встретил здесь пьяного нищего, который балагурил с самой беззаботной веселостью, и от души позавидовал ему. Всеми своими трудами и заботами, говорит Августин по этому поводу, «мы хотели добиться только прочной радости, а этот нищий уже предупредил нас в том, чего мы можем быть никогда не получим. Чего достиг он при помощи нескольких выпрошенных грошей, т.е. радости временного счастья, к тому я только шел утомительными обходами и извилинами. Правда, он располагал не истинной радостью, но я своими честолюбивыми стремлениями искал своей радости на гораздо более ложном пути. И во всяком случае он радовался, а я был озабочен; он чувствовал себя в безопасности, а я трепетал»²⁵¹⁸. Таким образом, честолюбивые замыслы Августина в Милане не отличались уже тем молодым задором, с каким когда-то он искал для себя победных венков на подмостках карфагенского театра.

Тревогам и неприятностям общественной деятельности Августин и его друзья противопоставляли идеал мудреца, свободного от всех обязательств и живущего исключительно в сфере умственных интересов. По мере возможности, каждый из друзей стремился приблизиться к нему и обеспечить себе философскую свободу и независимость. Последовательнее всех был в этом отношении Небридий. Африканец по происхождению, он переселился в Милан вслед за Августином, чтобы жить вместе с ним «в самом страстном изучении истины и мудрости».²⁵¹⁹ Желая

–78–

иметь как можно больше досуга для своих философских занятий, чтения и бесед о мудрости, он не только уклонялся от общественной деятельности, но тщательно избегал встречи и знакомства с людьми влиятельными²⁵²⁰. По-видимому, это уклонение от службы объясняется тем, что он был человек состоятельный и не нуждался в средствах к жизни²⁵²¹. Алипий, получивший право заниматься адвокатурой, в это время был свободен в ожидании тех, «кому он мог бы продавать свои советы»²⁵²². Он горячо убеждал Августина отказаться от брака, как препятствия к осуществлению их общей мечты «жить в безопасном досуге и любви к истине»²⁵²³. С девятнадцатого года стремился к этому и Августин²⁵²⁴, а беспокойства борьбы и тревог только усиливали в нем желание оставить все и посвятить себя всецело жизни философа и мыслителя²⁵²⁵. Главным препятствием к осуществлению этих стремлений, кроме честолобивых замыслов, служил однако вопрос о средствах к жизни. Чтобы устранить его, в кружке Августина мало-помалу составилась план философской коммуны²⁵²⁶. До десяти человек изъявили желание принять в ней участие и предоставить свои личные средства в общее пользование. Более всех других был увлечен идеей старший член кружка, Романиан, голос которого в этом деле имел особенный вес, так как он был очень богат²⁵²⁷. Предполагалось ежегодно избирать из числа членов общины по два лица для заведывания хозяйством, чтобы прочие могли быть свободны от всяких забот²⁵²⁸. Но при составлении этого прекрасного плана друзья

не подумали о том, что скажут о нем их жены, которых некоторые уже имели, а другие, как Августин, предполагали иметь. Достаточно было поставить этот вопрос

–79–

на обсуждение, чтобы мечта рассеялась как дым. План рухнул, и друзьям ничего не оставалось, как только снова обратиться к обычным жалобам и вздохам²⁵²⁹.

Но хотя честолюбие, причинявшее столько разочарований, постепенно ослабевало в Августине, однако, несмотря на все свои порывы к независимости и свободе, он не находил в себе силы удалиться от общественной жизни. Еще из чтения Гортензия он вынес убеждение, что не только обладание истиной, но и самое искание ее нужно предпочитать всем сокровищам и царствам земным²⁵³⁰. Но в действительности это убеждение не было еще реальной силой в его душе, способной определять его к деятельности. Оно не перешло еще в область его воли. Это объясняется тем, что у него не было еще твердых и незыблемых принципов, углубление которых могло бы дать ему внутреннее удовлетворение и наполнить его жизнь. Не нужно забывать, что описываемое состояние нерешительности относится к эпохе его скептицизма. Как бы ни была для него тяжела общественная деятельность, но ей нечего было противопоставить. С обычной жизнью мира его связывала честолюбивая воля, хотя и надломленная, но не было воли оторваться от осуждаемого, чтобы посвятить себя жизни философа. Самым определенным образом Августин говорить, что не имел сил сделать решительный шаг потому, что у него не было ничего прочного и достоверного, не было истины, ради которой он мог бы отвергнуть все²⁵³¹. Из этой нерешительности его вывело знакомство с неоплатонической философией и последовавшее за ним чтение посланий ап. Павла. Под руководством неоплатоников он познал вечную и неизменяемую истину, господствующую над умом человека. Сразу пред ним открылись необозримые перспективы. Принципы были даны и можно было отдать жизнь их углублению. А одушевление ап. Павла зажгло в нем любовь ко Христу. Так родилась в нем новая, сначала еще слабая воля, которой предстояло

развиваться на счет старой и, наконец, разрушить ее окончательно.

—80—

Возникновение новой воли. Св. Писание, к чтению которого бл. Августин приступил, познакомившись с неоплатонической философией, произвело на него большое впечатление. Руководясь принципами аллегорического толкования, которое стало ему известно из проповедей св. Амвросия, он все более и более убеждался в согласии Ветхого и Нового Заветов. В этом случае его личное впечатление лишь подтверждало то, о чем с такой настойчивостью проповедовал св. Амвросий²⁵³².

Гораздо больше влияния на его слагающиеся религиозные убеждения и настроения оказало замеченное им сходство и различие между неоплатонизмом и Библией. При переходе от Плотина к Новому Завету, полный новых для него платонических идей, Августин естественно проводил параллель между произведением философа и Св. Писанием. При этом его поразило как сходство, так и глубокое расхождение между ними. Сходство касалось главным образом учения о Боге и Его нематериальности, о Божественном Слове и Его вечном рождении от Отца²⁵³³. Различие же сводилось к отсутствию в философа Плотина идеи воплощения²⁵³⁴ и к совершенно иному духу и религиозному настроению, проникающему Писание²⁵³⁵.

Когда Августин убедился, что Писание содержит в себе идеи, которые проповедовала в то время самая знаменитая и уважаемая школа, и которыми сам он овладел с таким трудом, его взгляд на отношение разума к авторитету окончательно сложился и выяснился. Еще ранее Августин признал необходимым руководствоваться в своих религиозных исканиях авторитетом церкви. Но он далек был от мысли принять учение церкви без исследования, на веру. Авторитет церкви служил для него указанием, на что в первую очередь он должен направить свою критическую, вопрошающую и исследующую мысль. Основание для этого было чисто внешнее: быстрый рост и повсюдное распространение церкви, рекомендующей Писание в качестве

–81–

источника познания истины. Он шел в школу вселенской церкви, как неопытный юноша, желающий изучить медицину или красноречие, обращается к учителю, имя которого пользуется наибольшей известностью. Незнакомый с этими науками, он лишен еще возможности судить лично, насколько осведомлен в них избранный учитель. Но наступит время, когда, обогатившись познаниями, он удостоверится, что учитель вполне заслуживает своей популярности. Познакомившись с неоплатониками и видя, что все лучшие выводы их научных исследований, содержатся в Св. Писании, Августин оправдал для себя авторитет церкви внутренне и очень пожалел, что не принял на веру ее учения о духовности Бога в то время, когда еще не мог понять его. Среди членов церкви есть много людей простых, которые не в состоянии видеть в себе самих неизменяемую истину и таким образом убедиться в бытии Бога и Его нематериальности. Но церковь требует от них веры в то, что у Бога нет рук, ног, человеческого лица. И повинаясь авторитету, они принимают на веру эту истину, еще для них непонятную²⁵³⁶. Как бы удивился Платон, если бы мог видеть, что такое огромное количество необразованных мужчин и женщин среди самых различных народов признают и проповедуют истину духовности Бога. Ведь сам возвысившись до понятия Бога как Существа, доступного лишь интеллектуальному познанию, философ этот не допускал, чтобы толпа могла когда-либо отрешиться от грубо чувственных представлений²⁵³⁷. Но церковь на этом не останавливается. Она ведет своих плотских чад, этих младенцев в познании истины, от веры в духовность Бога к познанию ее. С этой целью она борется с пристрастием человека к чувственному и внушает верующим, что очи, руки, ноги, крылья, когда Библия приписывает их Богу, обозначают божественные потенции, соответствующие деятельности этих членов в человеческом теле²⁵³⁸. Чувствуя, что при всем своем образовании, он стоял некоторое время в своем представлении

–82–

о Боге гораздо ниже этих младенцев в познании²⁵³⁹, Августин с раскаянием стал помышлять о том, что с самого

начала оказал слишком мало доверия церкви. Правда, он пришел теперь к тому же, чему учит и она, но после каких заблуждений и страданий, каким окольным и извилистым путем. Желая избежать антропоморфизма в представлении о Боге и удаляясь поэтому от церкви, он все же не мог мыслить о Боге иначе, как над формою тела²⁵⁴⁰. В конце концов все эти наблюдения, сопоставления, воспоминания и чувства формулировались в сознании Августина в один решительный вывод: «отчаивающееся в возможности найти в католическом учении то, чего они ищут, становятся игрушкой заблуждений, но если настойчиво предаются исследованиям, то после великих усилий, измученные, жаждущие и почти мертвые возвращаются к тем самым источникам, которые так неосмотрительно покинули»²⁵⁴¹.

При изучении Св. Писания Августин нашел в нем много нового по сравнению с сочинениями Плотина, и этот элемент повлиял не столько на его убеждения, сколько на его религиозное чувство. С этого момента начинает определяться характер его внутреннего отношения к Богу. Новым духом повеяло на него из послания апостола язычникам. Это прежде всего тот пафос, с которым ап. Павел призывал всех покинуть гибельные надежды на собственные силы и всецело предать себя благодати Божией. Августин не знал его ранее. До сих пор он предавался исканиям, полагаясь исключительно на силу своего ума и таланта. Он хотел овладеть истиной и блаженною жизнью, не прибегая к Божьей помощи. Знакомство с неоплатонизмом и открывшиеся пред ним горизонты окрылили его новыми надеждами и воскресили в нем прежнюю самоуверенность. Он с жаром развивал свои новые взгляды пред друзьями и стал смотреть на себя как на человека очень сведущего в философии, почти как на осуществление идеалу мудреца²⁵⁴². Наоборот, в посланиях

—83—

ап. Павла он нашел пламенное выражение чувства беспомощности опутанного грехом человека и тщетности всех попыток собственными усилиями осуществить Закон Божий, которому сочувствует ум (Рим.7:23–25). Вместе с этим все

блага, которыми располагает человек, представлялись здесь даром милости Божией. Впервые Августин начинает помышлять о том, что нет у человека ничего, чего он не получил бы (1Кор.4:7), что не только постигнутая истина, но и самая способность ее постижения, дана ему Богом²⁵⁴³. И под влиянием этого в нем зарождается настроение, которое, созрев много времени спустя, выразилось в знаменитых словах: «Вся надежда моя не в чем ином, как в беспредельном милосердии Твоем. Дай, что повелеваешь, и повелевай, что хочешь»²⁵⁴⁴.

Когда Августин стал проникаться духом ап. Павла, пред ним в совершенно новом свете предстала личность Христа и Его значение, а это в свою очередь послужило ядром, вокруг которого начало кристаллизоваться его новое религиозное настроение. В период своего увлечения манихейством, Августин не придавал никакого значения воплощению Сына Божия. Более того, оно казалось ему осквернением, недостойным святости Бога. Сын Божий – это эманация световой субстанции Бога, простершаяся для нашего спасения. Тело Иисуса Христа было простою видимостью²⁵⁴⁵. В чем состояла деятельность Сына Божия, имеющая целью спасение, Августин не говорит. Нет также в Исповеди данных, которые показывали бы, что это манихейское представление об Искупителе возбуждало в Августине какие-либо специфические чувства к Нему²⁵⁴⁶.

После разрыва с манихейством, Августин решил искать истины в том направлении, которое указывает авторитет церкви, т.е. в Св. Писании. Но из этого источника он намерен был принять лишь то, для чего найдем разумные основания, что поймет в нем. Это решение внесло коренное изменение в его христологические воззре-

–84–

ния. В Св. Писании был вполне понятен для него образ исторического Христа, Который ел, пил, радовался, печалился, чудесным образом родился от Девы, но непонятна была возможность соединения Слова Божия с человеком Иисусом в единстве ипостаси. Идея духовности Бога была еще чужда Августину. Учение о второй ипостаси также разъяснил ему только неоплатонизм. Наконец, воплощение казалось ему

несовместимым с неизменяемостью и безграничностью Бога. Поэтому он не мог даже и предполагать, какая тайна заключается в изречении: Слово стало плотью. В это время он видел в И. Христе человека, чудесным образом рожденного от Девы, необыкновенно одаренного от природы, но не вследствие воплощения в Нем Сына Божия, а в силу более совершенного причастия мудрости, человека, состоящего из тела и разумной, но изменяемой души. Таким образом, между человеком Иисусом и Божественным Словом Августин не допускал никакого личного отношения. Христос был для него не более как пророк и проповедник. Этим определялся и характер его чувств к Спасителю. Он любил и уважал Его как заботливого учителя, Который Своим примером вдохнул в человека силы презирать временные блага для достижения вечного блаженства²⁵⁴⁷.

Новые слагаемые появляются в его религиозной жизни после ознакомления с философией Плотина. От неоплатоников он научился видеть Истину, которую он отождествил с Богом или, частное, со второй ипостасью, Божественной Премудростью. Открывшийся пред его духовным взором интеллектуальный свет воспламенил его душу любовью. При виде этого света сердце его затрепетало от любви и страха. Высокая задача предстала пред ним – овладеть этим светом и претвориться в его духовность и неизменяемость. Как бы свыше слышался ему призыв, исходящий от самой Истины: «Я пища взрослых. Расти и будешь вкушать Меня. Но не ты претворишь Меня в себя, как пищу плоти своей, но ты претворишься в Меня²⁵⁴⁸. Идеальная красота бесплотной истины влекла его к себе

—85—

из области чувственного и материального в сферу блаженного созерцания духовных ценностей. Но еще непривычный к таким интеллектуальным экстазам, он ниспадал с высоты их к фантазмам, среди которых так долго вращался его ум. Неоплатоническая идея создала в нем и неоплатоническое настроение. Это не что иное, как платонический эрос, влекущий душу от прекрасных тел к прекрасным душам и от прекрасных душ к той умопостигаемой

красоте идей, которая делает прекрасными самые души, причастные ей.²⁵⁴⁹ Однако, эти порывы чувства, зовущие душу за грани мира, не могли создать личной любви к Богу, которая сообщала впоследствии столько самобытности религиозному энтузиазму Августина. Оценивая впоследствии жизнь своего сердца за этот период с точки зрения завершившегося развития, Августин сравнивал себя и своих учителей, неоплатоников, с людьми, которые, поднявшись на поросшую лесом вершину, видят издали отечество мира, но в зарослях не могут найти дороги, ведущей к нему²⁵⁵⁰. В это время чувства, возбуждаемые Истиной, и любовь ко Христу как к Учителю в душе Августина текли двумя не сливающимися струями, потому что его религиозные убеждения не устанавливали никакой связи между Божественной Премудростью и мудрым человеком Иисусом. Для него это были две личности, не имеющие между собою ничего общего. Но по законам психологии чувства, связанные с представлениями, сливаются и изменяют друг друга, когда вступают между собою в известное отношение самые представления, носители этих эмоций.

Некоторое время Августину казалось, что, признавая Христа простым человеком, но наделенным исключительной мудростью, он находится в полном согласии с учением католической церкви о личности Искупителя²⁵⁵¹. Но более близкое знакомство с Новым Заветом и с церковной догматикой рассеяло это заблуждение. Он воспринял, наконец, идею воплощения Слова Божия в Иисусе. Божественная Премудрость, созерцаемая умом, становится для него

—86—

с этого времени единой личностью с историческим Христом, а вместе с этим получает новую форму и его сердечное отношение ко Христу. Энтузиазм, который возбудило в нем созерцание Истины, бросает свой отблеск и на Ее воплощение во Христе, а чувства, внушенные божественным Учителем, сообщают более конкретную форму этому энтузиазму. Августин продолжает искать блаженства в созерцании Божественной Премудрости умом, освободившись от обольщения фантазм, но эта премудрость является единой личностью с человеком

Иисусом, и этот человек бесконечно превосходит всех святых по силе обитающего в Нем Слова Божия. Он продолжает смотреть на Христа как на Учителя, преподающего людям Божественную Истину в осязательной для них и близкой им человеческой форме, но в этом Учителе он видит нисшедшую к людям Премудрость Божию²⁵⁵².

Но идея воплощения, по свидетельству Исповеди, имела еще более важное влияние на характер религиозного настроения Августина. Соединение Божественной Премудрости в единстве личности с Учителем отречения и воздержания, человеком Иисусом, выдвигало на первый план уничтожение Истины, Ее смирение, отказ от Божественной славы и явление убожестве раба, величайшее самопожертвование для спасенья тех, кто был ей враждебен, снисхождение любви, возбуждающее ответную любовь. До некоторой степени стали понятны Августину слова ап. Павла о принятии Сыном Божиим, равным Богу, образа раба, о Его послушании и смирении даже до смерти и о Его последующем прославлении (Фил.11:6–11)²⁵⁵³. Ранее он недоумевал, чему может учить человека уничиженное явление Христа, теперь он увидел, что смирение Христа исцеляет гордость и питает любовь. Созерцая смирение и самоотречение Божества, человек не может уже надмеваться гордостью и вследствие этого все более и более удаляться

–87–

от Бога. В примере Христа, Августин почувствовал призыв к смирению и всецелой преданности воле Божией, и этот призыв нашел отклик в Его сердце²⁵⁵⁴. Но поверив в Божественную любовь, нисходящую на землю и отказывающуюся от божественной славы для спасения врагов своих, Августин почувствовал в себе ответную любовь к Богу как своему Спасителю²⁵⁵⁵. Не трудно понять, насколько эта форма религиозного настроения, легко получающая чисто личный характер, сильнее и интимнее платонического эроса. Каждый человек грешен, каждый враждебен Богу, поэтому снисходящая и жертвующая всем любовь Спасителя естественно становится в глазах человека проявлением любви божественной не вообще к роду человеческому, а именно к нему лично. Любовь к Богу,

вызванная в Августине идеей Божественного милосердия, ищущего доступа к сердцу врагов, отлилась у него в такую именно личную форму. Когда впоследствии пред своими крещением он услаждался чтением псалмов, то ему казалось, что некоторые выражения псалмопевца имеют в виду именно его и обращены как бы к нему лично²⁵⁵⁶.

Так изображает, бл. Августин в Исповеди характер возникшего в нем нового религиозного настроения. Но при сопоставлении этого повествования с теми данными, который можно извлечь по этому вопросу из сочинений, составленных тотчас после обращения, выясняется, что к нему необходимо сделать некоторые разъяснения и ограничения. Точно отмечая в других случаях все моменты своего развития, бл. Августин отказывается от обычной точности и раздельности, приблизившись к событиям, окончательно определившим основы его теоретических убеждений и характер его религиозности. Его целью было довести Исповедь до этого именно момента. Он не имел намерения отмечать изменений, происшедших с ним после решительного перелома и, сводившихся в сущности, только к углублению и развитию достигнутых результатов. Поэтому и в настоящем случае он описывает в Исповеди.

—88—

возникшее в нем новое настроены не в виде зерна, из которого впоследствии выросли и характерная для него форма благочестия, и учение о благодати, и взгляд на искупление, а в виде завершенного процесса, относя к данному моменту все то, что было им обусловлено, и к чему в конце концов он привел. При анализе той группы ранних сочинений Августина, о которой мы упомянули, становится ясно, что его религиозное чувство во время обращения и вскоре после него питалось, с одной стороны, мистическим восхождением ума к созерцанию Божественной Премудрости, с другой, отношением ко Христу, как к Учителю воздержания от мирских благ. Его настроение еще окрашено неоплатонической мистикой, и эта черта преобладает в нем над прочими. В области мысли его занимают вопросы, навеянные чтением платоников. Наоборот, в этих сочинениях не

заметно большой начитанности в Св. Писании. Соответственно этому Августин мало занимается в них проблемами христианской догматики. Он еще не оценил искупительного значения креста, смерти и воскресения Господня, и его чувство не определяется еще этими актами Божия милосердия. Мотив²⁵⁵⁷ ответной любви к Богу, не пощадившему Сына Своего, но предавшему Его на смерть для спасения врагов Своих, не находят для себя выражения в этих сочинениях. Все это необходимо признать. Однако и в ранних сочинениях Августина все же отражаются зачатки религиозного настроения, возникновение которого он относит в Исповеди ко времени своего обращения. Гордость и самоуверенность его были сломлены, и он всем сердцем почувствовал необходимость благодати как для познания истины, так и для чистоты жизни, а в этой благодати он ощутил призывающее к любви милосердие Божие. В этом отношении особенно выразительна молитва к Богу, которой он начинаем свои Монологи. Мы позволим себе привести из нее наиболее характерные выдержки. «Боже, Творец вселенной, даруй мне, во-первых, хорошо вознести к Тебе молитву, потом стать достойным того, чтобы Ты меня услышал, наконец, освободи меня... Услышь, услышь, услышь меня, Бог мой, Господь мой, царь мой, отец мой,

—89—

причина моя, надежда моя, богатство мое, честь моя, дом мой, отечество мое, спасете мое, свет мой, жизнь моя. Услышь, услышь, услышь меня тем обыкновением Твоим, которое в совершенстве известно немногим. Уже Тебя одного люблю я, Тебе одному следую, Тебя одного ищу, Тебе одному готовь служить, потому что только Ты один праведно господствуешь; хочу быть в Твоей власти. Повели, молюсь, и прикажи что Тебе угодно, но исцели и открой слух мой, чтобы я услышал слова Твои. Исцели и открой очи мои, чтобы я увидел ими манования Твои. Изгони из меня безумие, чтобы я снова узнал Тебя. Скажи мне, куда я должен направить взоры свои, чтобы видеть Тебя, и я надеюсь, что исполню все, что Ты повелишь. Прими обратно, молюсь, беглеца Твоего, Господи, милостивейший Отец: довольно уже понес я наказаний, довольно послужил врагам

Твоим, которые под ногами Твоими, довольно быть игрушкой обманов. Прими меня, раба Твоего, убегающего от них, потому что и они приняли меня, чужого раба, когда я бежал от Тебя. Я чувствую, что должен возвратиться к Тебе; пусть откроются мне, стучащему, двери Твои; научи меня, как прийти к Тебе. Нет у меня ничего другого, кроме воли. Ничего другого не знаю я, кроме того, что все текущее и гибнущее должно быть предметом презрения, а все прочное и вечное предметом искания. Я это и делаю, Отец мой, потому что только это и знаю, но каким путем приходят к Тебе, этого я не знаю. Ты внуши мне, Ты покажи, Ты снабди и необходимым на дорогу. Если верую находят Тебя прибегающие к Тебе, дай веру; если добродетелью, дай добродетель; если знанием, дай знание. Умножь во мне веру, умножь надежду, умножь любовь. О, достойная удивления и единственная благодать Твоя!»²⁵⁵⁸. Здесь Августин еще считает добрую волю своею собственностью, но уже умиляется любовью Божией, преследующей милостью убегающих от нее. Отдавая волю свою Богу, он видит теперь источник греха именно в гордости²⁵⁵⁹. Наконец мы убеждаемся, что в это время его сердцу близко было уничижение и смирение Христа, но цель этого смирения он полагал еще не примирении с Богом врагов Его голгофской жертвой, а

—90—

в возбуждении в людях смирения примером отречения Премудрости от Своей божественной славы. Люди желали богатства, стремились к почестям, мечтали о потомстве, боялись позора, страданий, смерти, и эти страсти ввергали их в грех. Но воплощенная Премудрость отказалась от всех временных благ и претерпела все виды страданий, чтобы вдохнуть людям презрение к славе и любовь к страданиям²⁵⁶⁰. Таким образом, все существенные черты религиозного настроения, возникновение которых Августин относит в Исповеди ко времени своего обращения, встречаются, правда не в столь определенном и законченном виде, а лишь в зачаточном состоянии, и в сочинениях, близких по времени самым. событиям. Это признают и исследователи, особенно

настаивающее на разногласии между Исповедью и ранними сочинениями Августина²⁵⁶¹.

Возникновение нового религиозного настроения бл. Августин объясняет влиянием на него Св. Писания и особенно посланий ап. Павла, проповедника благодати. Нет сомнения, что Писание послужило ближайшей и непосредственной причиной этого коренного переворота в душевной жизни Августина. Но самая возможность такого влияния на него Писания была подготовлена опытом личной жизни. Послания ап. Павла не произвели бы на него такого потрясающего действия, если бы он познакомился с ними в дни своей задорной и самомнительной юности, для которой ее силы казались безграничными. Только их испытанная слабость открывала доступ к его сердцу проповеди о необходимости помощи свыше, только опыт безуспешности стремлений и бессилия в борьбе помог ему понять значение смирения Христа. К этому отчасти приводил уже ход его интеллектуального развития, так как во многом оно определялось событиями, совершенно независимыми от его воли. Оно получило бы, быть может, совершенно иное направление, если бы в его руки не попал Гортензий, если бы он не встретился с манихеями, если бы позднее он не познакомился с св. Амвросием, если бы, наконец, ему не посоветовали прочесть Плотина.

–91–

Далее, еще до своего обращения Августин чувствовал, особенно в период скептицизма, внутреннее бессилие пред лицом теоретических противоречий, из которых его ум не находил выхода, и молился о божественной помощи²⁵⁶². Но испытав на пути своего умственного развития большие затруднения, он не ощутил, однако, здесь своего полного бессилия. И после обращения Августин сохранил убеждение, что ему удалось выйти на прямую дорогу из дебрей, в которых он блуждал, только благодаря настойчивости и неустанности исканий, что именно эта настойчивость и обеспечила ему помощь Божию²⁵⁶³. Опыт полного бессилия ему дала не умственная, а нравственная жизнь: бесплодные попытки освободиться от власти господствующих страстей, служение

которым не давало ему удовлетворения и все более и более наполняло горечью его душу.

Борьба двух волей и победа новой воли. Знакомство с неоплатонизмом дало Августину не только основы новых религиозных убеждений, но и определенное настроение, потерпевшее изменение под влиянием посланий ап. Павла. В нем возникла новая воля служить Богу бескорыстно и наслаждаться Им, как единственным источником истинной радости²⁵⁶⁴. Теперь он стремится не к тому только, чтобы получить еще больше уверенности в бытии духовной субстанции Бога, а и к тому, чтобы совершенно утвердиться в Боге²⁵⁶⁵. Когда предвкушение истины возбудило в нем религиозный восторг, не могло уже быть никаких оправданий для нерешительности. Необходимо было твердо вступать на новый путь. Но новая воля Августина была еще слишком слаба и не могла побороть его прежней, страстной воли. Для последней, правда, соблазны честолюбия уже утратили свою привлекательность. Общественная деятельность стала для Августина тяжелым бременем, потому что страсти честолюбия и корыстолюбия, которые делают это бремя сносным, от него ушли²⁵⁶⁶.

—92—

Но в нем еще жива была страсть к женщине²⁵⁶⁷. Из извращенности воли возникла страсть, от удовлетворения страсти родилась привычка, последняя, не встречая сопротивления, обратилась в необходимость — таковы были звенья цепи, еще сковывавшей Августина²⁵⁶⁸.

Казалось бы, что это обстоятельство не должно было удерживать Августина от крещения, так как церковь вовсе не ставит безбрачие условием вступления в число ее членов. Но Августин искал полной свободы и независимости, чтобы всецело предаться чисто духовным интересам, а брак неизбежно связал бы его и заставил бы его мириться с тем, что он ощущал как нестерпимую тяжесть, с общественной деятельностью и необходимостью зарабатывать средства к жизни²⁵⁶⁹. Эта коллизия побудила его обратиться за советом к престарелому пресвитеру Симплициану, духовному отцу св.

Амвросия, известному своим широким духовным опытом²⁵⁷⁰. Из повествования Исповеди мы не видим, чтобы Симплициан дал определенный совет по тому именно вопросу, который привел к нему Августина. Это произошло, по-видимому, от того, что Августин не успел довести до конца рассказ о своей жизни²⁵⁷¹ и объяснить цель своего посещения, но был прерван Симплицианом при упоминании о чтении сочинений неоплатоников в переводе Викторина. Старец знал Викторина лично, был свидетелем его обращения ко Христу и, услышав его имя из уст молодого ритора, увлекся желанием рассказать последнему эту поучительную историю. Викторин славился своим красноречием и глубокими познаниями в философии и свободных науках. Учитель многих сенаторов, он получил за свои общественные заслуги высшую почесть: еще при жизни ему была воздвигнута статуя на римском форуме. Большую часть своей жизни он шел в ногу с римскою знатью, предававшейся с иступленным увлечением синкретическим культам, но чтение Св. Писания и произведений христианской литературы обратило его к новой

—93—

религии, и он имел достаточно мужества, чтобы торжественно заявить об этом. В римской церкви приступающие к крещению читали исповедание веры с высокого амвона, но допускались и исключения. Не желая обострять отношений с сильной в Риме языческой парией, клирики предложили Викторину совершить обряд тайно, но он от этого решительно отказался и публично исповедовал свою веру, не считаясь с возможными последствиями²⁵⁷². В царствование Юлиана, в силу закона, запрещавшего христианам преподавание литературы и красноречия, Викторин вынужден был прекратить свою общественную деятельность²⁵⁷³. Таков был рассказ Симплициана. Из него видно, что Викторин мог служить для Августина примером независимости, а не примером воздержания. Но Августина уже не привлекала карьера. Поэтому Викторин показался ему не столько сильным, сколько счастливым²⁵⁷⁴, так как в законе Юлиана ему представился удобный случай совершенно порвать с прошлым. Тем не менее

рассказ Симплициана обострил внутреннюю борьбу Августина и создал мучительное состояние колебания и нерешительности. Августин сравнивает себя с просыпающимся человеком, который знает, что бодрствование лучше сна, но ленится превозмочь сладость утренней дремоты и невнятно лепечет: сейчас, сейчас, подожди немного. В этой внутренней борьбе Августин по собственному опыту понял, что значат слова ап. Павла о борьбе закона плоти против закона ума²⁵⁷⁵.

Более прямое отношение к тому, что так занимало Августина, имел рассказ Понтициана о христианском монашестве, его возникновении, распространении и влиянии. Однажды Августина и Алипия посетил Понтициан, о котором мы уже упоминали. Увидев на игорном столике послания ап. Павла и получив от Августина признание, что он уже близок к церкви, Понтициан, благочестивый христианин, нашел в этом повод рассказать своим друзьям о преп. Антонии, житие которого, составленное св. Афанасием

—94—

в латинском переводе Евагрия, было очень широко распространено на западе и служило важным фактором в возникновении аскетического движения в западно-христианском обществе. От Антония разговор перешел к египетскому монашеству и его подражателям на западе. Оказалось, что за стенами Милана существует монастырь, пользующийся покровительством св. Амвросия. Характерно, что все это было совершенною новостью для Августина: до сих пор он не имел ни малейшего понятия ни о преп. Антонии, ни о монашестве, ни о монастыре близ Милана. В заключение Понтициан рассказал случай, свидетелем которого он был в Трире, когда там находился императорский двор. Однажды, когда император после полудня присутствовал в цирке, Понтициан с тремя другими придворными, воспользовавшись предоставленной им свободой, отправились на прогулку за город. За стенами общество разделилось на две группы по два человека. Два молодых чиновника, отделившись от Понтициана, который шел с третьим, продолжали свою прогулку и случайно набрали на монашескую хижину. Нужно иметь в виду, что в Трире жил в

изгнании св. Афанасий александрийский, автор Жизни Антония, горячий сторонник аскетического идеала. Монашеская хижина была очевидными следом влияния изгнанника на западную церковь. Войдя в нее, молодые люди увидели книгу, которую и стали читать. Это было житие преп. Антония. Неожиданное содержание этого сочинения до такой степени их поразило, что они решили, не возвращаясь в город, отказаться от своих должностей и невест, с которыми были обручены, и остаться с монахами. Их примеру последовали потом и покинутые невесты.²⁵⁷⁶

Эти примеры были для Августина более поучительны, чем обращение Викторина. Он не мог оторваться от школы не потому, что она была еще привлекательной для его честолюбия, а потому, что не имел силы отказаться от брака и этими вынуждался продолжать свою общественную деятельность. В беседе Понтициана о монашестве на первый план выступал не отказ от честолюбия, а идея чистоты, внутренней борьбы с грехом и плотью.

—95—

Еще со времени знакомства с Гортензием Августин очень ценил философскую жизнь и воздержание²⁵⁷⁷. Привлекательность этого идеала была одной из причин, побудившей его сблизиться с манихеями. Теперь он впервые узнал, что этот идеал с возможной полнотой и решительностью осуществлен в церкви и притом не философами, а людьми самыми обыкновенными²⁵⁷⁸. Впоследствии это сопоставление монашеского идеала с аскетизмом манихеев послужило содержанием для его полемического труда против последователей Манеса²⁵⁷⁹.

Во время рассказа Понтициана о христианских подвижниках Августин невольно сравнивал себя с этими людьми. Ярким пламенем вспыхнула в нем совесть, осветившая пред ним все его внутреннее существо, и в этом пламени перегорели цепи, которыми он был еще связан. Он ясно увидел, в каком состоянии позорной слабости он находился и как запятнан был внутренне. Чтобы утолить нравственную боль, он старается отвести свой внутренний взор от себя самого, но слова

Понтициана снова и снова заставляют его думать о своей нечистоте²⁵⁸⁰. И чем привлекательнее были для него люди, освободившееся от плотских страстей, тем отвратительнее он казался сам себе²⁵⁸¹. Но в рассказе Понтициана был элемент, который должен был усилить впечатление, вынесенное Августином из чтения ап. Павла, и напомнить ему, что нравственная чистота есть дело благодати Божией, потому что в аскетической литературе вообще и в Жизни Антония в особенности выдвигается учение о духовных дарованиях, о Божественном призвании к чистоте и о самой чистоте как даре Духа²⁵⁸².

Когда Понтициан ушел, Августин был в чрезвычайном волнении, и вся его внешность указывала на силу охватившего его

—96—

аффекта²⁵⁸³. Чтобы лучше обдумать положение, он удалился в находившийся при квартире сад. За ним последовал Алипий, не решившийся оставить друга в таком состоянии²⁵⁸⁴. Здесь произошла последняя борьба между старой, полуразрушенной волей, и волей новой, все еще не достаточно полной и сильной²⁵⁸⁵. В самый острый момент этой борьбы Августину пришло на мысль, что все те юноши, девы, вдовы, о которых он только что слышал, достигли чистоты не собственными усилиями, но получили ее от Бога как дар благодати, и в нем возник горячий порыв всецело отдать себя в руки Божии и просить у Бога исцеление своего недуга²⁵⁸⁶. Он тотчас оставил Алипия, с рыданиями повергся под смоковницей и обратился к Богу с пламенной молитвой о помощи²⁵⁸⁷. Как бы в ответ на нее, он стал различать доносившиеся из соседнего дома детский голос, беспрестанно повторяющий *tolle, lege; tolle, lege* (Возьми читай). Августин только что слышал от Понтициана, что преп. Антоний почувствовал призвание к отшельничеству, услышав в церкви, как бы к нему лично обращенные слова Евангелия: *пойди, продай имение твое и раздай нищим* (Мф.19:21). Под впечатлением этого рассказа он объяснял себе детский голос и произносимые им странные слова в смысле указания свыше на то, что он должен взять Св.

Писание и прочесть первый открывшийся стих. Быстро вставь и подойдя к Алипию, он схватил кодекс посланий ап. Павла, открыл его и прочел слова: «Как днем будем вести себя благочинно, не предаваясь ни пированиям и пьянству, ни сладострастью и распутству, ни ссорам и зависти, но облекитесь в Господа нашего Иисуса Христа и попечение о плоти не превращайте в похоти» (Рим.13:13–14). В этот момент его ветхая воля умерла, оковы спали, все сомнения исчезли и он почувствовал в себе спокойную и уверенную решимость²⁵⁸⁸. Родился новый человек с

–97–

новым характером. Чувственность и честолюбивые стремления потеряли с этого момента всякую власть над волей²⁵⁸⁹. Исповедь принято теперь проверять сопоставлением ее с сочинениями Августина, написанными в Кассициаке. В этом случае последняя служит разительным подтверждением данных Исповеди. В них не осталось ни малейших следов борьбы Августина с чувственностью, и когда подумаешь, что эти диалоги написаны человеком, который, отпустив конкубину, только что проявил столько слабости в этом отношении, то невольно начинаешь видеть в этом факте удивительный пример мгновенного, хотя и вполне подготовленного изменения личности. То, что ранее Августин читал у ап. Павла и что слышал из уст Понтициана о бессилии человека и о могуществе Бога, стало теперь его жизненным опытом. Борьба, пережитая им, обратила его внимание на глубокий диссонанс в человеческой природе, которая, высшей своей стороной стремясь к идеальным благам и услаждаясь закону Божию, в своей низшей стороне, которую осуждает, встречает непреодолимое препятствие к осуществлению своих идеальных порывов. Мгновенное же исцеление от укоренившихся привычек убедило Августина, что один Бог, внимая горячей молитве веры, можете пересоздать человека внутренне и избавить от этого тела смерти²⁵⁹⁰.

Иларион (Троицкий), архим. Богословие и свобода Церкви (О задачах освободительной войны в области русского богословия) // Богословский вестник 1915. Т. 3. № 9. С. 98–134 (1-я пагин.).

–98–

Среди тяжелых и горестных обстоятельств переживаемого времени блесит один светлый и примиряющий луч надежды, надежды на обновление русского народного сознания, на повышение русских духовных ценностей. Уже и теперь раздаются гимны России и всему русскому даже с той стороны, где еще так недавно умели петь величание только пред кумирами Европы, где этими мертвыми и бездушными кумирами заменяли православные чудотворные иконы. Два века назад

оторваны могучею рукою,
мы бросили отечество свое,
умчались вдаль, пленясь чужой землею,
земли родной презревши бытие.

(К.С. Аксаков. «Возврат»).

Мы как будто стыдились того, что мы – русские и имеем несчастье жить на Востоке. Мы перерядились в чужое платье и заговорили на чужих языках. Во всех областях русской жизни двести лет слышался один только

жалкий лепет слов чужих.

Славянофильство не встречало сочувствия в широких кругах интеллигенции; в этих кругах оно было обозвано «китайщиной», «реакцией» и прочими страшными именами.

Но вот с нами повторяется то же, что было сто лет

–99–

назад и о чем сказано в молитве рождественского молебна. «О их же ревновахом наставлении, сих имеяхом (а теперь и имеем) врагов буйих и зверонравных», – и у нас уже заговорили о «развенчанном кумире» европейской культуры

и взор вперен с любовью на Восток.

Война – горькое лекарство, но она лечит наше общество от «тоски постылой по стране чужой». Заныла в русском сердце

«тоска по родине». Настоящую войну уже называли «освободительной» в самом широком смысле этого слова. Мы хотим освободиться от чужого влияния и жить своим русским умом. О необходимости такой именно освободительной войны говорят теперь громко. Не думаете ли вы, что и наш долг принять живое участие в этой необходимой войне? Но можем ли мы принять какое-нибудь участие в этой войне, сидя за этими высокими стенами монастыря, собираясь в аудитории, подыскивая книги в библиотеке и сгибаясь над этими книгами в своих комнатах? Идет кровопролитная война на полях брани. Там нужны орудия и снаряды, а мы с вами – люди безоружные. Начинается война с немцем в области торговли и промышленности. Для этой войны нужны миллионные капиталы, а наши капиталы состоят из копеек и очень немногих рублей. Наши орудия – книги; наши снаряды – слова и мысли; мы проливаем не горячую кровь, а холодные чернила. Но и этими орудиями мы можем и должны воевать со врагом. Я хочу вам сказать о необходимости освободительной войны в области русского православного богословия. У нас уже и в газетах и в журналах заговорили о «неметчине» в богословии. С особенным удовольствием все эти речи подхватили раскольники. По нашему адресу, по адресу профессоров-богословов, наговорено много всевозможных обвинений, обвинений самых тяжких и нередко просто обидных. На «неметчину» в русской богословской науке ополчились многие и из таких людей, которые не имеют никакого отношения ни к русской, ни к немецкой науке. Во всех этих речах о немецком засилье в русском богословии я вижу, как люди, во-первых, впадают в крайность, и, во-вторых, не указывают действительного

–100–

врага, почему и весь поднятый важный вопрос в своем обсуждении теряет приличную ему серьезность. Многие склонны усматривать засилье немцев просто уже в тех многочисленных немецких цитатах, какие можно видеть в русских богословских книгах. Не хотят признавать никаких ученых заслуг немцев. Забывают то, что наука не может ограничиваться одними общими взглядами и выводами. Для настоящих научных

выводов нужна кропотливая черновая работа; для одного часа синтеза порою нужны годы анализа. В этой черновой работе мы от немцев отстали и поневоле должны пользоваться их трудами. Ведь я думаю, что, если бы можно было сейчас нам получать орудия с крупновских заводов, их не отвергли бы только потому, что они немецкие. Их, наверное, взяли бы, только направили бы на немцев. Но многие научные орудия мы имеем от немцев, пользоваться ими можем, но должны давать им желательное для нас назначение. Например. У нас много говорят об изучении святоотеческих творений. А попробуйте-ка обойтись в этом деле без чужой помощи, если в России никогда не издавали святоотеческих творений в подлинниках! Захотите вы в подлиннике изучить латинского церковного писателя, – вы, конечно, предпочтете лучшее издание *венской* академии наук – *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*. Нужен будет вам древний греческий церковный писатель, – вы с удовольствием узнаете, что он уже имеется в том совершеннейшем издании, которое предприняла *прусская* академия наук – в *Die griechische christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*. Едва ли можно представить себе что-нибудь более совершенное в научном отношении, чем издание «Церковной Истории» Евсевия Кесарийского Эдуардом Швартцем! Пусть на этом издании, лишь только его откроешь, стоит немецкий заголовок: «*Eusebius Werke*», нам от этого может быть разве только стыдно, но едва ли нам это вредно!

Если говорить с академической кафедры о необходимости освободительной войны в области русского православного богословия, то нужно говорить серьезно, – не обращать внимания на мелочи, но указать действительного и крайне вредного врага, определить, как и откуда он пришел и

–101–

почему у нас он распространился и утвердился. Сделать это я и попытаюсь. Я должен начать издавека и кратко напомнить несколько известных исторических фактов, потому что чужеземное засилье в русском богословии имеет весьма глубокие исторические корни и стоит в самой тесной связи с событиями даже русской гражданской истории.

Еще в то время, когда Московская Русь жила своей самобытной жизнью, когда в ней на всех случайно приезжавших «басурман» еще смотрели с суеверным ужасом, еще тогда Западная Русь не только вошла в соприкосновение с Западом, но и попала под западное влияние. Западная Русь была ведь под польской католической державой. Она уже давно встретила с католичеством и с трудом в постоянной борьбе отстаивала свою веру и народность. Католичество кладет вскоре свою печать и на народное образование. Особенно это католическое влияние на западнорусское просвещение усиливается с начала 16-века. С Запада надвигался на католичество Западной Руси враг в лице реформации, и католическая иерархия начинает устраивать для отражения этого врага школы. Вызваны были так сказать янычары католичества – отцы иезуиты. Папский нунций убеждал польского короля устроить в своем государстве иезуитские коллегии, *quasi praesidia religionis*, как крепости веры.²⁵⁹¹ И вот в течение 16-го века Западная Русь покрывается целой сетью иезуитских коллегий во главе с Виленской академией. Во всех этих школах обучались и православные. Иезуитская педагогика была поставлена так, что большинство воспитанников возвращались в католичество. На их глазах католичество торжествовало победу повсюду: и в богослужении, и в догматике, и в полемике, и на примерных диспутах, где вооруженные блестящей диалектикой иезуиты победоносно

–102–

опровергали все не католическое.²⁵⁹² Но даже и тогда, когда воспитанник иезуитской школы оставался верен православию, он выходил из школы пропитанный католическим духом, особенно в области богословия. И как могло быть иное, если при изучении богословия его руководил *doctor angelicus* Фома Аквинский со своей *Summa totius theologiae*!

В 1592 году киевский митрополит Михаил Рагоза писал в своем окружном послании: «учение святых писаний зело оскуде; паче же Словенскаго Российскаго языка, и вси человецы приложишася простому несъвершенному Лядскому писанию, и

сего ради в различныя ереси впадоша, не въдуще в Богословии силы съвершеннаго грамматическаго Словенскаго языка».²⁵⁹³ Митрополит указывает на недостаток национального православного образования и на вред для православия от обучения «Лядскому писанию». Недостаток православного образования пытались возместить устройством православных школ западнорусские братства. В противовес латинскому католицизму братские школы на первом плане поставляли изучение греческого православия, но без латинского языка и без латинской науки не могли обойтись и православные школы, потому что они были в католическом государстве и готовили граждан католического государства. Латина необходимы были в Польше *ad forum*, для дел и жизни гражданских. Сильвестр Коссов, напр., рассуждает в своем «Ехегезис'е» так. «Латинские науки нашему народу нужно изучать, прежде всего, для того, чтобы нашей Руси бедной не звали Русью глупой (*zebu biedney flusi naszej glupia Rusia nie zwano*). Совет учиться только по-гречески, а не по латыни, хорош в Греции, но не в Польше, где латинский язык особенно распространен. Поедет бедняга русин на трибунал, на сейм, на сеймик, до города, до земства, – без латыни платить вины (*bez łacini płaci winy*); только, как коршун, вытаращивши очи, присматривается он там то к тому, то к другому».²⁵⁹⁴ Латинский и польский языки, а вместе

–103–

с ними и католический дух скоро проникли и в самые православные школы. «Каждая школа прошла две стадии своего развития: сначала она существовала, как школа греко-славянская, потом постепенно сближалась с латино-польскою, причем это сближение заходило порой очень далеко».²⁵⁹⁵ Отдельные ревнители восставали против латинского учения в православных школах. Таков, напр., был афонский инок Иоанн Вышенский, который говорил, что «плоды школы латынской гнилы и погибелию вечною смердящие», что эта «проклятая школа ни одного ученика на спасение до царства небеснаго годным быти не породит и не научит, але всех студентов своих в погибель вечную посылает», потому что учителя в ней – «поганцы, аристотели, волхвы, еретики, оригены и другие тому

подобные». Читайте об этом его сочинение «Зачапка мудраго латынника с глупым русином в диспутацию».²⁵⁹⁶ Против латинского направления школ возмущался иногда самый народ. Так, напр., когда архимандрит Петр Могила завел в Киево-Печерской Лавре коллегию на иезуитский манер, то «от неученых попов и казаков велие было негодование: на што латинское и польское училище заводите, чего у нас дотуду не бывало и спасались. Было хотели самого Петра Могилу и учителей до смерти побити: едва их уговорили».²⁵⁹⁷ Казацкая расправа грозила быть серьезной. Вспомните из Гоголя картину казацкой расправы с жидами в Запорожской Сечи. «Перетопить их в Днепре! В Днепр их, панове!» Нечто подобное было и в отношении латинской школы; по крайней мере, Сильвестр Коссов, сам подвергшийся погрому, вспоминает: «Какие перуны, какие громы посыпались тогда на нас, невозможно и описать чернилами. Было такое время, что мы, исповедавшись, только и ждали, что вот начнут начинять нами желудки днепровских осетров или же того огнем, другого мечем от-

–104–

правят на тот свет».²⁵⁹⁸ Но все подобные протесты оказались однако бессильны пред ходом истории. Православные ученые, постоянно полемизируя с западными еретиками, сами пропитывались постепенно их духом, заимствовали у них богословскую систему и брали напрокат даже самое полемическое оружие.

Утвердившись в Западной Руси, католическое влияние проникло в 17-м веке и в Русь Московскую. В области научно-богословской Московская Русь очень скоро попала под малорусское влияние. В прошлом году вышел 1-й том капитального труда проф. К. В. Харламповича – «Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь» (Казань 1914). Здесь указаны только лица юго-западного происхождения, которые выступали деятелями на различных поприщах великорусской церковной жизни. От ознакомления с этой книгой получается весьма внушительное впечатление. В течение двух веков было у нас на Москве какое-то малороссийское нашествие. «Пришельцы заняли самые видные

и влиятельные места, от иерархов до управлений консисторий, ими устроенных, от воспитателей семьи царской до настоятелей монастырских, до ректоров, префектов и учителей ими же проектированных школ, до кабинетных и типографских ученых, делопроизводителей, дьяков и секретарей. Все почти подверглось их реформе, по крайности неотразимому влиянию: богословское учение, исправление священного и богослужебного текста, печатание, дела раскола, церковная администрация, проповедь, храмовое, общественное и домашнее пение, ноты, внешность архиерейских домов, образ их жизни, экипажи и упряжь, одежда служителей, напр. певчих, вид и состав школ, предметы и способы учения, содержание библиотек, правописание, выговор речи устной и в чтении, общественные игры и зрелища и т. д. и т. д.». ²⁵⁹⁹

Московское просвещение в 17 веке попадает под особенное влияние олатинившихся малороссов. Московское об-

–105–

щество и московское правительство именно в 17 веке приходят к мысли о необходимости устроить в Москве правильно организованную школу. Об этом заботились и восточные патриархи. Они смотрели на Москву с весьма определенной надеждой, как на единственное место, где православие пользуется поддержкой государственной власти. Константинополь был ведь уже в руках неверных турок. Еще в конце 16-го века (в 1593 году) александрийский патриарх Мелетий Пигас писал царю Феодору Иоанновичу: «устрой у себя, царь, греческое училище, как живую искру священной мудрости, потому что у нас источник мудрости грозит иссякнуть до основания». ²⁶⁰⁰ Впрочем, школ в Москве не заводили до самого почти конца 17-го века. Ограничивались вызовом отдельных ученых людей. Такие люди были нужны и церковному и государственному правительству. Но где таких людей взять? Их брали в Киеве. В 17 веке в Москве мы находим оригинальный тип людей – так сказать придворных монахов, приглашенных из Киева. Обязанности этих монахов были весьма сложны и разнообразны. Они переводили с разных языков почему-либо казавшиеся нужными книги; они же

составляли лексиконы. Они говорили проповеди и в торжественных случаях особые «орации». Они должны были писать торжественные и поздравительные вирши при радостных событиях дворцовой жизни и «Френы» или «Плачи» по случаю той или другой смерти. Они сочиняли догматические трактаты и обличали раскольников. На их обязанности лежало составление церковных служб русским преподобным, а также и «комедий» для придворного театра. Но Киев давал Москве монахов различного направления: одни были сторонники образования греческого, другие – поклонники науки латинской. Столпом греческого направления и центром, вокруг которого собирались московские грекофилы, был киевский ученый Епифаний Славинецкий, живший в Чудовом монастыре. Современники отзываются о нем с самой решительной похвалой. Это был «муж многоученый, не токмо грамматики и риторики, но и философии

–106–

и самая теологии известный испытатель и искуснейший рассудитель».²⁶⁰¹ Но в собственном смысле придворным монахом был Симеон Полоцкий. Это был ученый совсем иного направления. «И той учивыйся, но не толико (как Епифаний), не бо бысть философ, и то токмо учися, яко обычай есть поляком и литвяном полатински и попольски, греческаго же писания ничтоже знаяше».²⁶⁰² Но именно Симеон то Полоцкий и был наиболее влиятельным в Москве ученым. Он был учителем царских детей – впоследствии русских правителей Феодора Алексеевича и Софьи Алексеевны. Под его руководством во дворце московского царя «в сласть читали ляцкие книги», латинско-польское образование становится модным во дворце и на европейский лад отчасти перестраивается дворцовая жизнь. Чрез Симеона Полоцкого и его ревностного ученика и последователя Сильвестра Медведева, и чрез других, им подобных киевских ученых, латинское влияние проникает в интересующую нас область московской церковной жизни, в область богословия. В конце 17-го века в Москве разгорается интересный и весьма характерный богословский спор о времени преложения святых даров на литургии, причем киевляне

латинского направления прямо защищают католический взгляд. В московских соборах раздается настоящая схоластическая проповедь даже со ссылками на премудрого Анзельма, на Беллярмина и под. Представьте вы себе Москву 17-го века с ее церковным православным укладом жизни, с ее полным недоверием ко всему чужому, с ее боярами в длинных одеждах и высоких шапках, с ее благолепными соборами, где почивают московские первосвятители... И вдруг в этой-то обстановке раздается схоластическая проповедь со ссылками на Анзельма! Вполне понятно то смущение, которое овладело русскими православными людьми при таких проявлениях латинско-малороссийского нашествия на Москву. Раскольникам казалось, что и Никоновские исправления навеяны латинством, что тот самый «вселукавый враг» сатана, ко-

–107–

торый «римское царство на западе, идеже престол его есть, учинил мать и приятелище всех ересей и источник всякого нечестия», который в образе латинян «и в наше пресветлое Русское царство многожды заглядывал», теперь «Российское царство отторже хоботам своим Никоном» от православия.²⁶⁰³ Основания такой философии истории находили в Свящ. Писании. Рим отпал чрез тысячу лет после основания Церкви, когда сатана был освобожден из темницы и вышел обольщать народы (Откр.20:7). А прибавить к тысяче апокалипсическое число 666, – получится время Никоновского патриаршества. Известный расколоучитель бывший Благовещенского собора дьякон Федор Иванов склонен был всю иерархию православную обвинять в сочувствии латинству. «Возненавидели они, окаянии, пишет он, святые сионские восточные церкви матери нашей правыя догматы, и поругали, и попрали, а возлюбили и поцеловали римскую блудницу... и приемлют с честью, и слушают с любовью проклятых и льстивых ее дидаскалов, и от тех нечистых духов напиваются мутнаго пития, яко свиния кабацкия барды».²⁶⁰⁴

Расколоучитель, однако представляет дело в совершенно превратном виде. На самом деле московские иерархи 17-го века всеми мерами боролись с латинским влиянием на

православное богословие. Ведь уже сам ненавистный раскольникам великий Никон был выдающимся грекофилом. Но особенно много потрудился в борьбе с латинским влиянием тоже нелюбезный раскольникам патриарх Иоаким, бывший ранее патриаршества чудовским архимандритом, друг Епифания Славинецкого, покровитель выдающегося ревнителя греческого православия чудовского инок Евфимия. Патриарх Иоаким все время своего патриаршества неустанно боролся с латинством, которое проникало в Москву, и перед смертью своей на соборе 1690 г. осудил «хлебопоклонническую ересь» и другие латинские мудрования киевлян. Этому собору патриарх сделал обширный доклад, известный под именем «Слова поучательного». Из этого слова

—108—

мы можем узнать образ мыслей тогдашнего кормчего русской Церкви и его оценку происходивших во второй половине 17-го века событий. Здесь мы читаем.

«В царство благочестивейшаго государя царя и великаго князя Алексея Михайловича, всея великия и малыя и белыя России самодержца, по пленении польскаго государства, пришед из Полотска града в царствующий град Москву некто иеромонах, у езуитов учивыйся полатине, именем Симеон, прозванием Полотский, сказа себе восточнаго благочестия последователя быти. Благочестивый же царь и священнии архиереи, поверивше ему яко благочестиву и православному, вручаху ему всякия церковныя дела писати. Он же Симеон, аще быше человек учен и добронравен, обаче предъувещан от изуитов, папешников сущих, и прельщен бысть от них, к тому и книги их латинския чтяше, греческих же книг чтению не быше искусен, того ради мудрствоваше латинская нововымышления права быти, у изуитов бо кому учившуся, наипаче токмо латински без греческаго, не может быти православному весма, восточныя Церкви искреннему сыну; подвлагают бо они, иезуити, учащияся у них под страшныя клятвы, еже быти им послушным папе, отцу их, и последователем во всем и униатом и защитником западнаго костела, яко неции пострадавшии сие сами известоваша. Написа он некая писания, собирая от

латинских книг, и иная же с тех же латинских книг готовая преводе. И во всех своих писаниях написа латинского зломудрования некия ереси: аще от неискусства, аще ухищренно, совесть его вестъ, обаче овыя прикровенно и неудобопознанно лежаще суть в писаниих его».²⁶⁰⁵ Далее патриарх предает осуждению разные сочинения Симеона Полоцкого. У Симеона была книга «Обед душевный». Патриарх говорил, что эта книга «исполнена бед душевных». «Книга «Венец веры», иже сплетен не из прекрасных цветов, богоносных отцев словес, но из бодливаго терния на западе прозябшаго новшества, от вымышлений Скотовых, Аквиновых, Анзельмовых, и тем подобных еретических блядословий».²⁶⁰⁶ Сочинения Симеона Полоцкого патриарх запрещает

–109–

читать. «Данною нам властью от всесвятаго Духа запрещаем всем православным сыновом, послушным архипастырства нашего, тех книг, яко подзор и ереси имущих, яко не благословенных, никакоже дерзати народно и в церквах прочитати, под церковною казнию, священным – под извержением священства, людином же – под отлучением».²⁶⁰⁷ Говорит в своем «Слове» патриарх и о Сильвестре Медведеве. «Последи же Симеона полотскаго ученик его и наследник монах Силвестр Медведев, иже послежди, за отступство и ересь и на святую восточную Церковь за злословия его, лишен образа святаго и звания монашескаго и назван преждним именем Сенка Медведев, прелстивыйся, яко сам глаголет, от киевских новотворимых книг от латинскаго учения и от книг и писаний и словес устоглаголаных учителя своего, онаго униата полоцкаго Симеона (купно бо с ним в единой келлии живяше и всегда слышаше словеса его, латинския мысли полна сущая, не познав, глаголет, лести онаго, прелстися в след его мудрования), разширяше и утверждаше в народе ересь ону латинскую».²⁶⁰⁸ «Книги новотворенныя киевския, от нихже Сенка Медведев прелстися», патриарх с собором предает анафеме: «Аще кто отныне таковая его, Сенки, и иных писания, у себе утая, держати возымать и злаго его плевелосеятельнаго блядословия не отринет и писаний его диявололестных не

объявит и о том не покается и мерности нашей или отцем своим духовным не исповедается и не отстанет, таковой да будет властно, данную нам от всесвятого и вседетельного Духа, вязати и решить, связан и от Церкви святыя и пречистых таин причащения отлучен и вечную казнь от Бога приимет».²⁶⁰⁹

Так решительно боролся святейший патриарх Иоаким с латинством, которое заносили в Москву киевские ученые и «новотворенныя киевския книги». С киевскими книгами патриарх боролся и раньше. Он учредил для них самую строгую цензуру: заставлял перепечатывать, а иногда

–110–

просто выдирать целые листы; иные книги и совсем запрещал.²⁶¹⁰ И, однако, западнорусские книги широко распространялись по Московской Руси. Было нечто им благоприятствовавшее. Что же именно? Это был московский царский двор, где были даже покровители иезуитов, вроде князя В.В. Голицына, столь близкого к Софье. В этих именно придворных кругах находили поддержку и даже влияние и Симеон Полоцкий, и Сильвестр Медведев. Западнорусские ученые изобрели даже особый способ для распространения своих книг в Москве: они посвящали свои книги особам царствующего дома.²⁶¹¹ Во дворце эти книги находили совершенно иной прием, нежели у патриарха. Придворный фаворит Симеон Полоцкий даже не подчинялся в своей литературной деятельности цензуре и контролю патриарха. Об этом сам патриарх говорит в «Слове поучательном». «Толико той Симеон освоеволився, дерзне, за *некиим попущением* (очевидно, царского двора), яко и печатным тиснением некия своя книги издати, оболгав мерность нашу, пред-писа в них, якобы за нашим благословением тыя его книги печатаны. Мы же, прежде типикарскаго издания тех книг ниже прочитахом, ниже яко-либо видехом, но, яже еже печатати, отнюдь не токмо благословение, но ниже изволение наше бысть».²⁶¹² Очевидно, в своей борьбе с латинским влиянием патриарх Иоаким встречал противодействие со стороны западнической и латинофильствующей придворной партии.

Но если патриарху Иоакиму не удалось очистить Московскую Русь от «новотворенных киевских книг», то он одержал победу над латинской партией в деле учреждения в Москве высшего училища. В начале последней четверти 17-го века мысль об устройстве такого училища окончательно созрела у московского правительства. Между греческой и латинской партиями началась борьба по вопросу о том, какою должна быть высшая московская школа – греческою или латинскою. Вокруг патриарха группирова-

–111–

лась греческая партия. Мы имеем и литературные памятники упомянутой борьбы, из которых мы видим, как старалась греческая партия охранить московское богословское училище от латинского влияния и в чем усматривала она опасность латинского учения. Обсуждается в этих памятниках собственно вопрос о том, учить ли греческий язык или латинский, но этот вопрос имел тогда настоящий богословский смысл. Язык был, можно сказать, знаменем того или другого богословского направления. В нашей академической библиотеке есть рукопись с заглавием: «Довод вкратце, яко учение и язык еллиногреческий наипаче нужно потребный, нежели латинский язык и учения, и чем пользует славенскому народу». Необходимость изучать греческий язык здесь доказывается различными соображениями и делается вывод: «Подобает наипаче учиться гречески, понеже тем языком нетокмо не вредится православная вера, яко латинским, но и зело исправляется, и учити купно с славенским, яко да временем и славенский язык (который пребогат есть) очистился и мед и иных ученых языков сочетался. А по греческом учении, хотящему не вредительно учиться и латинскому, а в первых латинскому языку учиться велие опасение, яко да не латинским языком подкралася тайна и вера и обычей латинской, как видим в разных народах, наипаче в французском, зане ничего не пременяет человека и нравы сие, яко странное учение... А белоруси хотя и учатся латинским языком, скудости ради греческаго учения (кроме Львова, где учатся гречески), однакожде припоминати надобно, что малая часть из тех во

унею не падают, познавается в них останки езувическия, понеже езувиты не учат их высокими науками, покамест пред Богом не обещаются держати латинской религии».²⁶¹³

Но еще более интересный памятник сохранился в рукописи Петроградской Академии (№ 423), именно: «Разсуждение – учиться ли нам полезнее грамматики, риторики, философии и теологии, и стихотворному художеству и оттуду

–112–

познавати божественная писания, или, не учася сим хитростем, в простоте Богу угождати, и от чтения разум святых писаний познавати – и что лучше российским людем учиться греческаго языка». Возможно, что это рассуждение принадлежит чудовскому иноку Евфимию. Это уже обширный трактат, написанный с весьма основательной и даже разносторонней эрудицией. Вот, между прочим, что мы здесь читаем. «Латинское о богословии учение растленно и губительно и к прелести тех удобоотводительно. Древнии святии отцы наши Василий Великий, Григорий Богослов, Иоанн Златоуст, Афанасий Великий, Иоанн Дамаскин и инии яко учася богословии на гречестем языке, тако и вероваху и писаху и вверенная им учася. Латинницы же веруют написанной им и растленной богословии от врага Церкви святыя восточныя иезуита Фомы Аквинуса, тако и учатся и учат; и учившиися, кто-либо будут, удобно в стремнину погибели тоя низстремляются, удалившеся святых отцев теологии, яко глаголет мудрый грек Максим: «пагубная латинская учения и мудрования богоносных отцев преданием и учением толико далече отстоят, яко Богу единому исправити могущу сия; уразумеют же глаголемых силу не во другом граде, токмо в самом РOME быв; тамо беззаконно совершавшая узрят». И паки: «еретическая велеречия и латинская последняя новина и суесловие – тма и мгла глубока; вся, яже у латин, – лютая и велику отвращению достойна, яже богоносных отцев учительством не согласуются, не могут бо богословити праве».

«От учения латинскаго, ничтоже еще видя, начинаются быти странныя подверги и чуждыя восточныя святыя церкви, матере наша... и сия убо еще ниже начало приемшу латинскому

учению славянском; егда же тое учение в дело произведет и преуспевати начнет, не пострадати-бо по притчи: бежавшим дыма не впасти бы в пламень.

К сему егда услышат латинское учение, в Москве наченшися, врази истины, плевосеятеле терния западного посреди чистыя пшеницы, из востока насеянные, лукавии иезуиты подъидут и неудобопознаваемые своя силлогизмы, или аргументы душетлительныя, начнут злохитростно всевати, тогда что будет? Ничто ино, точию окопелый чисти-

—113—

тельного огня дымом латинскаго смышления зачнется куколь и родит любопрения, потом (пощади, Боже) отступление от истины, еже страждет или уже пострада малая Россия; приучившися латине, быша мало не вси униаты; редции и остахся православнии.

Сих ради всех подобает некосненно, недремлющим умом архипастырем и всем купно и начальником духовным и мирским предразумевати, предваряти, премышляти и угашати моленми, ученими и запрещенми малую искру латинскаго учения, не дати ей раздмитися и воскурятися, да не пламень западного зломысленнаго мудрования, растекся, попалит и в ничто же обратит православия восточнаго истину, егда-бо многогородный той огонь распалится и кто в него ввалится, той и с великим трудом от того не свободится, но вечно в том потопится.

Аще же народ великороссийский будет учиться греко-славенски (подаждь, Господи) и чести книги оныя, всех сих предреченных бед избегнут, и согласны во всем и купночинны будут с восточною святою Церковию и со святейшими, равночисленными святым евангелистом, патриархи, и истинно ученицы Христовы будут и здрави и тверды, и непозыбленни от приражения инославных пребудут в православной вере, основани не на песце новомышлений, но на твердом основании водруженни, на самом краеугольном камени Христе, иного-бо основания никто же может положить.

Еще же и святейшии патриарси подадут вящее благословение и молитву о благостоянии великороссийскаго царствия, и народи вси окружнии, сущии православия

восточного, Богу возблагодарят и царскому величеству приклонятся, но и противнии западницы и инии мужеству, твердости и постоянству в вере великороссийского народа почудятся, яко ничтоже возможе их поколебати. И свой народ, начен от благородных до простых, и самых, глаголю, поселян, услышавше учение греческое, возрадуются и похвалят, и мятежницы Церкви, отложивше всякую молву, утишатся и Церкви святей покорятся и прилепятся чрез покаяние.

Аще же услышится в народе, паче же в простаках,

—114—

латинское учение, не вем, коего блага надеяться, точию, избави Боже, всякия противности». ²⁶¹⁴

Все эти и им подобные рассуждения весьма характерны: они нам показывают, насколько патриарх московский и его единомышленники твердо и непреклонно стояли на страже чистоты православия и с каким опасением смотрели они на возможность латинского влияния на православное богословие. Латинское богословие они почитали совершенно чуждым духу Церкви, почему и охраняли от этого богословия православную школу.

В деле устройства в Москве высшего училища греческая партия, возглавляемая патриархом Иоакимом, взяла верх. В 1682 году составлена была знаменитая «привилегия на Академию». Здесь Академии предоставлялись весьма широкие права. Академия не только должна была быть ученым и учебным учреждением; ей принадлежит надзор за народным образованием, над книгопечатанием, над чистотой православной веры, даже суд по религиозным преступлениям. Неизвестно, кем эта привилегия составлена. Считали ее произведением Симеона Полоцкого, ²⁶¹⁵ но несомненно, что окончательная ее редакция принадлежит сторонникам греческого православного образования. ²⁶¹⁶

В некоторых своих местах привилегия прямо направлена против южнорусских ученых, которые могут занести в школу латинское влияние. «А иже имут в наше царствие из литовския страны и из малыя России и из иных стран ученые люди, хотящии зде в наших училищах Блюстителем и Учительми быти,

приезжати и о себе поведати, яко они благочестивые, и от благочестивых родителей рождены и воспитаны в православной восточной вере: и оным без подлинного об них известия, и достоверных благочестивых людей свидетельства словесем их не верити, и в Блюстители и во Учители их не устроить, аще бы кто из них и писанием правду

—115—

веры нашае восточныя удостоверял, а неправду на ону нашу православную веру от римлян и от лютеров и от кальвинов, и от иных ересей наносимыя обличал и укорял: того ради, что обычай есть таковыми способы прелестникам в верах замешение творити; прежде таковыи являються якобы совершенно благочестивые, и по благочестии ревнители крепкие, а потом, егда уверяются быти благочестивыми, тогда помалу развратная словеса вере нашей всевати, и оныя непорочную целость терзати начинают». ²⁶¹⁷

Еще раньше издания этой привилегии патриарх открыл при типографии начальное греческое училище, а когда с Востока прибыли от патриархов греки «самобратия» Лихуды Иоанникий и Софроний, положено было основание Славяно-Греко-Латинской Академии, где сразу же получил господство греческий язык: на греческом языке велось самое преподавание, греческие были и учебные руководства. Сама Академия в первое время называлась «Греческими школами», «Еллино-Славенскими школами». ²⁶¹⁸

Так Российская Православная Церковь 17-го века, возглавляемая святейшим патриархом, твердо держалась греческого православия и всеми силами боролась с чуждым латинским богословием, которое заносили в Москву ученые малороссы.

Благодаря неусыпным трудам ревностного патриарха, в Москве побеждает греческое направление, а все латинское отдаляется от новой духовной школы.

Нужно сказать, что московский патриарх был не одинок в борьбе против латинского влияния. Пусть он уже не находил сочувствия в этой борьбе со стороны московского правительства, — с ним заодно были восточные патриархи.

Русская церковь была тогда в весьма оживленных сношениях со вселенскими патриархами, которые и лично приезжали в Москву, и обменивались грамотами с русским церковным и гражданским правительством. Восточные патриархи всегда поддерживали русскую иерархию в борьбе

—116—

с латинством, иногда даже побуждали к этой борьбе и всеми мерами способствовали укреплению и господству в Москве образования православного греческого. В день Рождества Христова 1668 года от лица присутствовавших в Москве патриархов было произнесено слово «О взыскании премудрости Божественная». Здесь патриархи скорбят о том, что в православном роде российском пренебрегается изучение греческого языка и настойчиво убеждают царя, иерархов и весь народ позаботиться об устройстве в Москве греческого училища. «Положи отныне, обращаются патриархи к царю Алексею Михайловичу, в сердце твоём, еже училища – тако греческия и иная – назидати, спудеов милостию си и благодатию умножати, учителя благоискусны взыскати, всех же честми на трудолюбие поощряти, то абие узриши многи учения тщатели, а по мале времени приимеши, даст Бог, плод стократный и полныя рукояти от сих семян».²⁶¹⁹

Но особенно следует упомянуть Иерусалимского патриарха Досифея, великого ревнителя православия в 17 веке, зорко следившего за русской церковной жизнью и часто писавшего послания русским патриархам, царям, даже отдельным церковным и гражданским деятелям. На Россию патриарх Досифей смотрел как на опору всего вселенского православия, а потому России прежде всего необходимо во всей строгости и чистоте держаться православной веры. С большой тревогой и великим опасением смотрел патриарх на усиливающееся в Москве западное, преимущественно католическое, влияние. О католичестве патриарх Досифей мыслил весьма определенно. «Папезская прелесть однозначуща с безбожием, ибо что есть папезство и что есть уния, если не явное безбожие?» «Беззаконные папезники горше нечестивых и безбожных; они безбожны, ибо два Бога предлагают – единого на небеси, а

другого на земли». «Ничто ино есть папезничество, но разве точною явно и не усумнительное безбожие».²⁶²⁰ «Латиняне, вводящие в веру,

–117–

в таинства и во все постановления церковныя новости, суть явные нечестивцы и раскольники, потому что частную церковь делают вселенскою, и вместо Христа почитают главою Церкви пап, и римскую церковь, которая есть частная церковь, они почитают вселенскою. И потому, по словам отцов и учителей Церкви, они суть обманщики, негодные и безстыдные люди, неимеющие любви, враги мира Церкви, клеветники православных, изобретатели новых заблуждений, непокорные, отступники, враги истины, завистники, упорные, непослушные, какими признают их отцы, а потому достойны презрения».²⁶²¹ Вполне понятно, что патриарх Досифей рекомендовал московскому правительству самые решительные меры для пресечения католического влияния. Патриарх знал, что в Москве органами католического влияния были малороссы, – так не пускать их в пределы московского царства, особенно не давать им иерархических должностей! «Подобает ведати, яко отнележе новосекоша латини в символе веры и отторгошася церкви, падоша во многая беззаконная новосечения, якоже прегордое папезство возмути и смущает и обычаи и каноны и предания не точною святых отец, но и самих духоносных апостол. Росы же на Украине, аще и хранят православие непоколебленно, обаче многия обычаи православных растлиша».²⁶²² «О если бы, благочестивейшие, и там в Москве сохранен был древний устав: да не бывают игумены и архимандриты из рода казацкого, но москали и на Москве и в казацкой земле, а казаки только в казацкой земле, ибо не подобает запрягать вкупе коня и осла, ниже ткать вкупе руно и лен. Далеко да будут казаки священники от игуменства московского и от иного достоинства. Хотя и исповедуем казаков быти православными, однако многие из них имеют нравы растленные и нравы сии не подобает от них перенимать тамошним православным».²⁶²³ «Аще приидут отсюды или сербы

или греки или иного народа туды, аще бы и случайно были мудрейшия и святей-

—118—

шия особы, ваше державное и богоутвержденное царствие да никогда сотворит митрополитом или патриархом грека, серба или и русянина, но москвитянов, и не просто москвитян, но природных москвитян многих и великих ради вин: ...наипаче же москвитяне суть хранителие и хвалителие своих догмат. Но греком и сербом и русяном не подобает имети владение в Московии, зане может быти и добрым им, но вящши может быти противным. Потом москвитяне хранят отеческую веру не новосеченную, сущии не любопытательнии и не лукавии человеки; но страннии и онии, прехождаху zde и тамо, могут произвести некия новости в церкви». ²⁶²⁴ «Аще великое твое царствие, писал Досифей уже Петру, имеет намерение учинить избрание патриарха, да повелит, чтоб не учинилося избрание особы из казаков и (мало) россиян и сербян и греков, зане суть много смешени и сплетени с схизматиками и еретиками, тем же ниже имут не лестна и чиста во всем православнаго догмата, но да повелит быти избранно особы из самага москвича, а чтоб был стар и доброго гражданства, зане москвитяне патриархи покамест были, хранили целу православия проповедь». ²⁶²⁵

В Москве, узнает патриарх Досифей, появились в большом изобилии западные книги, ²⁶²⁶ и он пишет патриарху московскому Иоакиму в 1679 году: «Внимайте с великим прилежанием, чтоб никто из верных, как от великих, так и от малых, чтоб не чли и отнюдь бы не держали у себя такие книги, в которых содержится скверное и безбожное учение папиных поклонников, или безбожное и скверное учение лютеров и кальвинов, понеже наполнены суть лести и лукавства, и в притворении благочестия имеют учение безбожства». ²⁶²⁷ Чрез два с половиной года, в начале 1682 года, патриарх Досифей снова пишет патриарху Иоакиму: «Храни, храни, храни стадо Хри-

—119—

стово чисто от латинскаго письма и книг, яко все в них есть учение антихристово, понеже есть полны новосечения, полны

хулы; в них бо есть безбожие калвиново и лютерово, довлеет благолепие и красота святых Христовых церкви; не мешайтесь со блудники, глаголаше апостол, блудники же есть еретики и книги их. Великий царь Константин и Феодосий и Устиниан законоположиша Порфирия и Манента книги да не обретаются, идеже обряшутся, да сожгутся, и елицы я хоронят, смертью да казнятся. Тако сотворите и вы о латинских книгах, яко есть лестныя и прелестныя... И аще кто учения ищет, еллинскому языку учитесь, а не другому».²⁶²⁸ Советуя беспощадно жечь латинские книги, патриарх в то же время усиленно убеждал «на Москве устроить типографию еллиногреческую и несколько книг на противников Церкви Божии латинов напечатать, а по напечатании те книги и на словенский язык перевести, от чего будет всем православным христианам многая и великая польза, а еретиком и противником посрамление».²⁶²⁹ Нужно печатать богословские книги, «дабы сотканное беззаконными из терновых нитей гнойное лжеучение разорвать и истребить, хитон же православия распространить».²⁶³⁰

Патриарх содействовал открытию в Москве греческой школы и радостно приветствовал это открытие, причем высказал и свой взгляд на изучение греческого языка: «И сие есть божественное дело, еже учить Христианом Еллинский язык, во еже разумети книги православные веры якоже писаны суть, и познавати толкование их удобно, и наипаче дабы отдалены были от Латинских, иже исполнении суть лукавства и прелести, ереси и безбожства».²⁶³¹ В другом случае патриарх Досифей выразил свой взгляд на изучение русскими языков еще более резко. Дьяк Полянский обратился к патриарху с вопросом: следует ли детей обучать греческому или латинскому языку. Патриарх

—120—

пишет в ответ: «Несравненно предпочитается еллинский язык латинскому, а кто предпочитает латинский, тот еретик и нечестивый»...²⁶³²

Как можно видеть, по всем вопросам борьбы с латинством московский патриарх имел советника и единомышленника в лице патриарха Иерусалимского. В этом единении с Востоком

московское церковное правительство имело, конечно, не малое пособие в борьбе со врагом. Твердая церковная власть патриарха, опирающегося на единение с восточными церквями – вот что с успехом противопоставляло московское православие 17-го века чужеземному латинскому нашествию! Борьба с латинством была поэтому даже успешна, хотя латинству уже сочувствовал царский двор. Свободная русская церковь не подчинялась чужеземному засилью в богословии.

Но скоро все на Руси стало по-иному.

2

Последний год патриаршества Иоакима был первым годом единоличного царствования Петра. На царском престоле оказался протодиакон всепьянейшего и всешутейшего собора...

Когда я вспоминаю о Петре, – у меня невольно напрашиваются стихи Константина Аксакова «Петру»:

Вся Русь, вся жизнь ее доселе
тобою презрена была,
и на твоём великом деле
печать проклятия легла.

Эта печать лежит на всем восемнадцатом веке русской истории. Больно и обидно для русского сердца читать историю этого несчастного века, когда «птенцы гнезда Петрова» дурачились, по выражению Ключевского, над Россией. Среди этих «птенцов» в изобилии появились немцы, с которыми Петр прежде устраивал походы на Ивашку Хмельницкого в немецкой слободе, потом перевел их, еретиков и чужеземцев, сначала в московский кремль, а

–121–

после и в свой северный «Парадиз», имя которому, как добровольное признание,
на чуждом языке дано.

Началась в истории России *петербургская* эпоха...

Настало время зла и горя,

настало время немецкого засилья, когда русский народ с недоумением увидал у себя немецкое правительство, когда даже

...корону Мономаха

курляндский конюх примерял.

Для Православной Церкви с Петра настали тяжелые дни. Петровская реформа производилась в военное время; поэтому она носила нервно-болезненный характер, часто теряла всякий смысл и серьезность, когда, напр., вторгалась в ведомство портных и парикмахеров. Это была революция по приемам и по впечатлению, какое произвела она на умы и нервы современников.²⁶³³ Понятна народная оппозиция такой реформе, которая представлялась непонятной ломкой вековых обычаев, старинного уклада русской жизни, освященных временем народных верований и привычек.²⁶³⁴ Народ отозвался на Петровскую реформу сказанием о царе самозванце и о царе антихристе. «Немцы обошли его. Вот уже и на Бога наступил, с церковей колокола снимает». Если Петр на Бога и не наступил, то, несомненно, он наступил на Православную Церковь и на православную иерархию, наступил всей своей тяжелой ступней.

В древней Руси православная иерархия была вполне народна: она жила народной жизнью, имела на нее могущественное влияние и пользовалась полным уважением и авторитетом. Великорусская иерархия вместе с народом разделяла и несочувственное отношение к Петровской революции. Несочувствие и даже временами противодействие иерархии сердило гневного царя, и он заявлял: «многому

–122–

злу корень старцы и попы». И вот Петр начинает менять или, лучше сказать, подменивать иерархию. В великороссийские епархии он назначает иерархов малороссов, которые сочувствовали бы его реформам, защищали бы их с церковного амвона, – пусть даже они будут и невысокого нравственного уровня и весьма сомнительного православия. Таковы были, напр., Феодосий Яновский и Феофан Прокопович, много зла принеший и отдельным людям и всей русской церкви. Наряду с чужим правительством создавалась и чужая иерархия. Засилье малороссов в церковном управлении достигло в 18-м веке высшего напряжения. Уже Екатерина II по политическим соображениям издала указ, по которому, так

сказать, давалось великороссам равноправие с малороссами в великороссийских епархиях. Малороссийская иерархия, насажденная Петром, была крайне непопулярна. К ней относились презрительно и враждебно и народ, и духовенство. «Черкас», «ляшенок», «обливанец» – так обыкновенно величали малороссов–иерархов, от которых нередко приходилось терпеть большие обиды. «Возникли у них кареты дорогия и возки золотые. А мы, победные, утесненные, дневно плачем; различно велят секретарям и канцеляристам нам, русским, досаждают и пакости чинить, а своих черкасов снабдевают и всяко охраняют».²⁶³⁵ Феофан заходил так далеко, что ему в 1726 году даже Екатерина указала: «впредь ему, архиерею, противностей св. Церкви никаких не чинить, и иметь чистое безоблаженное житие, как все великороссийские православные архиереи живут».²⁶³⁶

Твердая и более или менее самостоятельная церковная власть, которая, как мы видели, боролась в 17 веке с латинским влиянием на богословие, была не в интересах Петра; ему нужно было ее устранить. И Петр уничтожает патриаршество, назначая местоблюстителем патриаршего престола малоросса Стефана Яворского, а потом учреждая «Духовный Коллегиум». Недобросовестные софизмы, которыми Феофан Прокопович доказывает в «Регламенте», вопреки 34 апостольскому правилу, преимущества коллиги-

–123–

ального управления в поместной церкви, конечно, никого не убедили. Ясна была действительная цель реформы – «укратити будто-бы вельми жестокою епископов славу», т. е. лишить церковную иерархию прежнего влияния на народную жизнь. Синод не мог заменить собою для церковной и народной жизни патриарха, тем более что Петр наполнил Синод при его открытии малороссами. В первоначальном составе Синода было пять западно-руссков, один серб, один грек и четыре великороссы, причем президент и оба вице-президенты были малороссы. Понятен грубый протестующий отзыв троице-сергиевского иеромонаха Викентия Чернцова: «Что де за Синод, и какой Синод! В Синоде все дураки, поляки».²⁶³⁷

Русская церковная власть, говорил я, находила себе опору и поддержку в единении с восточными патриархами. Со времен Петра Россия не видела вселенских патриархов до 1913 года. Сам Петр, конечно, считал излишним советоваться с патриархами. Он обращался к ним разве только затем, чтобы они разрешили «Пресветлейшему, и Благочестивейшему Величайшему во Христе Царю всея Великия и Малыя и Белыя России всея северныя страны Обладателю, Государю Петру Алексеевичу употребление и причащение мяс во вся добре учиненные посты всего лета».²⁶³⁸

Петр наложил свою тяжелую руку и на русское просвещение. Мы видели, как московское правительство 17-го века заботилось о научном просвещении именно в духе греческого православия. Петру этот религиозный интерес был совершенно чужд. Он не только начал отправлять русских людей для обучения к самим западным еретикам, но и в Москве на Покровке устроил немецкую гимназию протестантского пастора Глюка, тем более, что у этого именно Глюка проживала *schönes Mädchen von Marienburg*, ливонская крестьянка и будущая русская императрица Екатерина I.²⁶³⁹

—124—

Коснулся, наконец, весьма решительно Петр и специально церковной школы, молодой Московской Академии, где, как мы видели, в конце 17-го века по настоянию патриарха утвердилось греческое направление. С Петра начался новый период в истории Академии. «Когда же по смерти патриарха Адриана, в 1701 году, Преосвященному Митрополиту Рязанскому, Стефану Яворскому поручена в правление патриаршая епархия, и повелено указом завести в том же монастыре и Академии латинския учения; тогда он призвал из Киева учителей духовных»... и «на Латинском диалекте производились учения в Заиконоспасском монастыре»²⁶⁴⁰. С 1704 года до времен митрополита Платона Академия большею частью имела наставников из Киева, которые в преподавании следовали учебным руководствам киевским, и ввели в жизнь Академии порядки, исстари заведенные в Киеве, словом, сообщили ей свой дух, свое направление. Есть основание думать, что для

ускорения образования киевские наставники привезли с собою в Москву даже подготовленных учеников из Киева: в дошедшем до нас списке учеников философии 1704 г. в числе 34 человек только трое великороссиян, а все прочие имеют фамилии белорусские и польские. Все уроки читались и сочинения были писаны на одном латинском языке²⁶⁴¹. Академия утратила не только свое прежнее греческое направление, но и греческое имя. Название «Славяно-Греко-Латинская Академия» утвердилось уже со времен митрополита Платона. До Петра, мы видели, Академию называли «Еллино-славенскими схолами». В сенатских же указах петровского времени Академия называется «Латинскими школами»²⁶⁴² или «Славяно-Латинскими»²⁶⁴³; самое учение в Академии именуется «наукой Латинского языка»²⁶⁴⁴.

—125—

Со скорбью узнал иерусалимский патриарх Досифей о перемене направления в Московской Академии. Он надеялся, что эта перемена — явление мимолетное, что «Богу благословящу, возбудятся стражи кафолическия Церкви Христовы, и все тут сущие возчувствуют обоняние смерти, скрытое в обонянии жизни, и попрут его ногами и сокрушат»²⁶⁴⁵. Надежда патриарха была напрасной. Будущее обещало мало утешительного. Ведь в 18-м веке бывали времена, когда всякое слово в защиту православия и в обличение западных ересей считалось политическим преступлением, оскорблением господствующей при дворе немецко-курляндской партии. Некоторые епископы теряли кафедры и попадали в тюрьму за то только, что издавали и распространяли «Камень веры» Стефана Яворского, это обширное полемическое сочинение, направленное против протестантов. Распространение «Камня веры» Феофан Прокопович, сочувствовавший протестантству, считал личным оскорблением, а оскорблять Феофана было опасно, потому что это был друг Бирона и Остермана.

При полном господстве малороссов в Академии в 18 веке утвердилось западное схоластическое богословие. В качестве авторитета ссылались, между прочим, на Фому Аквината, у

которого в системе «при тени пороков и грехов яснее сияет свет добродетелей и благодати»²⁶⁴⁶.

Схоластическое богословие утвердилось во всех духовных школах, которые получили начало в 18-м веке. Все будущие пастыри русского народа, все будущие богословы заговорили на латинском языке. Здесь нужно видеть начало отчуждения духовенства от народа. Латинский язык и латинское богословие господствовали в духовной школе и в 19-м веке. Латинские лекции по богословию читались и в нашей Академии,²⁶⁴⁷ и лекции эти нередко были в близком родстве с западными еретическими образцами. Наши деды в семинариях еще учились по ла-

–126–

тыни. Теперь семинаристы уже с трудом едва переводят латинскую книгу, но схоластическое богословие еще живо и поныне.

Итак, вот как далеко и глубоко в истории лежат корни чужеземного засилия в нашем богословии. В Московской Руси чужеземное влияние на богословие находило надлежащий отпор от ревнителей православия и от твердой церковной власти. Во время Петровской революции церковная власть была смята и подавлена, и чуждое богословие было как бы насильно насаждено на русской почве. Это грех не столько церковной иерархии, сколько гражданского правительства, созданного Петром, и духом чуждого русскому народу. Порабощенная Церковь не могла свергнуть со своего богословия твердой рукой налагавшегося на него латинско-немецкого ига, удобного государственной власти 18-го века. Западные ереси были правительству русскому ближе и понятнее, нежели восточное православие.

3

Но в чем же сказалось латинское и вообще западное влияние на наше школьное богословие? Неужели наше богословие и наши богословы, попавши под западное влияние, начали проповедовать Filioque, папское главенство и папскую непогрешимость, или отрицать авторитет Церкви подобно протестантам? Ничего подобного. Наше богословие скорее

изобиловало сочинениями полемическими, направленными против всех названных и им подобных западных заблуждений. В чем же тогда латинское влияние?

Латинское влияние затронуло у нас решение самых живых богословских вопросов, затронуло самую душу богословия. Полемика с латинством, касаясь указанных догматических разностей, имела в виду далеко не самое важное и существенное. Православные полемисты издревле в своей полемике с латинством оцеждали комаров и без внимания оставляли верблюдов. Католических ересей насчитывали целые десятки, но не указывали основного пагубного заблуждения латинства. Ведь среди католических ересей, напр., наш русский митрополит Георгий указывал следующие: «едят медведину и ослов: попы их едят

–127–

в говение бобровину, глаголют-бо яко от воды есть и рыба всяко есть; постригают бороды своя бритвою, еже есть отсечено от Моисеева закона и от евангельска»²⁶⁴⁸. В сравнении с этими «ересями» опресноки, папская непогрешимость, Filioque и прочее, что опровергается в наших «обличительных богословиях», – конечно, несравненно важнее. Однако все же существо веры, душа ее – не здесь. «Религия есть, – или, по крайней мере, притязает быть художницей *спасения*, и дело ее – *спасать*».²⁶⁴⁹ Религия по православному пониманию есть *благо-честие*, εὖ-σέβεια, почитание блага, стремление к благу, а религиозное благо есть спасение. «Вопрос о личном спасении и представляет в системе нашего вероучения именно такой пункт, в котором это последнее становится лицом к лицу с действительностью, с реальным бытием и хочет в жизни, в практике показать, в чем собственно заключается та истина, которую оно проповедует. В этом пункте каждое вероисповедание может найти себе и беспристрастную оценку. Тот, кто хочет узнать истинное существо католичества, протестантства или православия, тот должен обратиться не к теоретическому их учению, а к их понятию о жизни, к их учению, именно, о личном спасении, в котором (учении) это понятие наиболее ясно выражено, – тот должен опросить каждое из

вероисповеданий, в чем оно полагает смысл жизни человека, его высшее благо». ²⁶⁵⁰

Итак, душа веры в спасении и душа богословия в учении о спасении.

Что же? Сохранило ли наше богословие во время латинского и немецкого нашествия православное учение о спасении? Вспомним вкратце основные понятия православного учения о спасении.

Свободное отступление и обособление прародителя от Бога
–128–

имело следствием изгнание из рая, отчуждение от Бога и страдание человека. Все естество человеческое подпало под власть тления и смерти. От Девы воплощается Единородный Сын Божий, принимает полное человеческое естество в единство Своей Божественной Ипостаси. Во Христе естество человеческое и естество Божественное соединены «неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно», и самое естество человеческое поэтому обожилось, получило новые силы. Христос – новый Адам, родоначальник нового человечества. Кто во Христе, тот – новая тварь. Восстанавливается «красота изначальная» естества человеческого, которое во Христе оказалось уже «чуждо истления», препобедило смерть и тление. Имея благодатную помощь Святого Духа, человек возрождается, очищает себя от греха и тления и снова возвращает себе «первое блаженство». Не как внешняя награда дается это блаженство, а как внутреннее следствие вырастает из добродетели и свободы от греха. *Σωτηρία* в том и состоит, что, сделавшись причастен Божеского естества и получивши дар Св. Духа, человек паки становится *σῶς* – целым, здоровым, нормальным. Восстанавливается то состояние твари, о котором сказал некогда Господь Бог: «вся добра зело». Так – воплощение, воссоздание, обожение, нетление и блаженство – в пределах этих понятий движется православное учение о спасении. Читайте творения св. Ириния Лионского , св. Афанасия Великого «Слова против ариан», св. Григория Нисского «Большое огласительное слово», св. Григория Богослова «Слова о богословии» и «на Богоявление», преп.

Иоанна Дамаскина «Точное изложение православной веры» – повсюду вы увидите, в какой тесной и неразрывной связи друг с другом стоят сотериология и христология, как все учение о спасении сходится к единому центру – Воплощению Бога Слова, к великой тайне благочестия: Бог явился во плоти! Св. Ириней Лионский маловерами называет тех, кто не придает никакого значения домостроительству воплощения, чрез которое осуществилось совершенство нашего человечества.²⁶⁵¹ Вот несколько строк из знаменитого слова Григория Богослова «на Богоявление или на Ро-

–129–

ждество Спасителя». «Само Божие Слово превечное, невидимое, непостижимое, бестелесное, начало от начала, свет от света, источник жизни и бессмертия, отпечаток первообразной красоты, печать непереносимая, образ неизменяемый, определение и слово Отца, приходит к Своему образу, носит плоть ради плоти, соединяется с разумною душою ради моей души, очищая подобное подобным, делается человеком по всему, кроме греха. Хотя чревоносит Дева, в которой душа и тело предочищены Духом; однако же, происшедший есть Бог и с воспринятым от Него (человеческим естеством) – единое из двух противоположных – плоти и Духа, из которых Один обожил, а другая обожена. О, новое смешение! О, чудное растворение! Богатящий обнищает, обнищает до плоти моей, чтобы мне обогатиться Его Божеством; Исполненный истощается, истощается ненадолго в славе Своей, чтобы мне быть причастником полноты Его. Какое богатство благодати! 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 боголеее первого, сие выше для имеющих ум!.. Сколько торжеств доставляет мне каждая тайна! Во всех же в них *главное одно – мое совершение, воссоздание и возвращение к первому Адаму!*». ²⁶⁵²

Так богословствует о спасении святая Церковь!

Но что говорит нам о спасении наше школьное богословие? Посмотрим.

«Вся тайна нашего искупления смертью Иисуса Христа состоит в том, что Он, взамен нас, уплатил Своею кровию долг Правде Божией за наши грехи, которые мы сами уплатить были не в состоянии: иначе, – взамен нас, исполнил и потерпел все, что только требовалось для отпущения грехов... Господь Иисус принес плату полную и совершенно удовлетворительную за долг наш. Этот долг наш пред Богом состоял в том, что мы не исполнили воли Его, которую должны были исполнить,

–130–

и непослушанием своим бесконечно оскорбили своего Создателя, и вслед за тем осуждены были Им на страдания и смерть, которая есть неизбежное следствие греха и справедливое возмездие за грех... Господь Иисус принес за нас плату преизбыточествующую. Ибо, как бы ни были велики и многочисленны грехи всего рода человеческого, но они ограничены и по природе своей, и по числу; а самоотвержение, страдания и смерть Иисуса Христа, Лица Божеского и беспредельного, должны иметь бесконечную цену, во всех отношениях, пред судом вечной правды. И след., как ни велико, как ни необъятно оскорбление, причиненное грехами нашими величеству высочайшего Существа; но удовлетворение, принесенное за них Иисусом Христом, несравненно больше. А потому Он не только совершенно уплатил за нас долг бесценною Своею кровию, но и купил за нее, приобрел для нас вечные блага... Потому-то мы и веруем, что страдания и смерть нашего Спасителя имеют не только значение выкупа за нас и уплаты долга; но и значение величайших заслуг пред судом вечной Правды».²⁶⁵³

Здесь пред нами совсем другой ряд понятий: оскорбление, возмездие, проклятие, искупление, удовлетворение и заслуга. Прочтите в первом томе нашего юбилейного сборника статью проф. А.П. Орлова: «Сотериология Ансельма Кентерберийского», – там, у этого отца латинской схоластики, вы найдете все эти понятия. А сравнительно с Григорием

Богословом в семинарском учебнике митрополит Макарий о спасении мудрствует иначе:

Григорий Богослов:

«Главное одно – мое совершение, воссоздание и возвращение к первому Адаму!»

Митрополит Макарий:

«Вся тайна нашего искупления смертью Иисуса Христа состоит в том, что Он, взамен нас, уплатил Своею кровию долг Правде Божией за наши грехи».

–131–

Вот что сделало с нашим богословием латинское и немецкое рабство! В учении о спасении это рабство отторгло наше богословие от Григория Богослова и иных отцов Церкви и приблизило к Анзельму и прочим отцам схоластики! Макарий принимает даже понятие заслуги; ему остается прибавить уже немного для того, чтобы в дело спасения перенести весь католический механизм банкирского дома, о котором говорил А.С. Хомяков.²⁶⁵⁴

Но спросите вы людей, прошедших среднюю духовную школу, как они богословствуют о спасении! Спросите наших сельских неученых батюшек! Вы, прежде всего, узнаете, что они вообще очень мало богословствуют, но все же вы заметите без особого труда, что о спасении они мыслят по Макарию, а не по Афанасию Великому или Григорию Богослову. Школа положила навеки свою схоластическую печать...

Но да не подумает кто-либо из вас: неужели Церковь изменила своему Православию? Раскольники уже не преминули на подобный вопрос дать свой злобный положительный ответ, напр., в умно задуманной и кощунственно написанной книге Мельникова о «блуждающем богословии». Нет, Церковь не изменила и не могла изменить своему Православию; только школа перестала мыслить вполне по-церковному, произошел некоторый разрыв между Церковью и школой. Церковь и теперь живет и дышит все тою же идеей спасения, которой жила и дышала она полторы тысячи лет назад. У Церкви и теперь есть своя сокровищница богословия, существенно отличного от богословия школьного. Это сокровище – в богослужебных

книгах. Ведь большая часть наших богослужебных книг составлена тогда, когда даже не было никакого латинства и не было никакой схоластики. Многие из богослужебных песнопений, стихир, канонов – писаны великими богословами древней Церкви. В богослужении мы слышим чистый и неиспорченный отголосок богословия святоотеческого, древ-

–132–

не-церковного. Уже несколько лет скорбь и горечь теснят мое сердце от сознания того, как искажена в нашем школьном богословии христианская идея спасения, и без радостного трепета сердечного я не могу слышать нашего богослужения. Я радуюсь, как сын Церкви и как богослов, потому что каждую почти минуту в богослужении слышу те самые чистые и высокие понятия об истинах христианской жизни, которые пленили меня в богословии святоотеческом. Прочитайте вы службу на Рождество и Благовещение, – и вы найдете о деле спасения те же мысли, что во втором веке высказывал св. Иринеи Лионский, в четвертом – Афанасий, Василий и оба Григория, в седьмом – преп. Максим Исповедник, в восьмом – преп. Иоанн Дамаскин, в одиннадцатом – преп. Симеон, Новый Богослов, или – лучше сказать – все и во всех веках на священном Востоке! В самой литургии, приступая к совершению величайшего таинства, мы, священники, говорим в алтаре пред престолом о спасении совсем не то, чему учит нас школьная догматика. В литургии св. Иоанна Златоуста мы исповедуем:

«Ты от небытия в бытие нас привел еси и отпадшия восставил еси паки и не отступил еси, вся творя, дóндеже нас на небо возвел еси и царство Твое даровал еси будущее».

Подробнее в литургии св. Василия Великого: «Егда прииде исполнение времен, глагола еси нам Самем Сыном Твоим, Имже и веки сотворил еси, Иже сый сияние славы Твоея и начертание Ипостаси Твоея, нося же вся глаголом силы Своея, не хищение непщева еже быти равен Тебе Богу и Отцу, но Бог сый превечный, на земли явися и человеком споживе и от Девы святыя воплощься, истощи Себе, зрак раба прием, сообразен быв телу смирения нашего, да нас сообразны сотворит образу славы Своея; понеже бо человеком грех вниде в мир и грехом

смерть, благоволи Единородный Твой Сын, сый в недрах Тебе Бога и Отца, быв от жены святыя Богородицы и Приснодевы Марии, быв под законом, осудити грех во плоти Своей, да во Адаме умирающе, оживотворятся в Самем Христе Твоем».

Итак, смотрите, какое разногласие между Церковью и

–133–

школой! Вот что сделало у нас на Руси латинско-немецкое засилье в богословии! Классная кафедра духовной школы и церковный амвон, и клирос в одно и то же время говорят на разных богословских языках! На борьбу с этим-то вредным латинско-немецким засильем и его печальными плодами в нашем богословии я и считаю своим нравственным долгом вас призвать в эту грозную годину отечественной освободительной войны. Борьба уже началась. За последние двадцать пять лет уже немало написано богословских трудов, по содержанию существенно отличных от трудов недалекого прошлого. У нас, благодарение Богу, уже зародилось новое богословское направление, свергающее с себя мертвящие узы прежней схоластики. К этому-то направлению и нужно примыкать со всем жаром юности и без всякого сомнения. Нужно достигать того, чтобы это новое направление получило самое широкое распространение и полное господство. А то у нас еще и теперь немало охотников клеймить «либерализмом» и даже «немецщиной» все, что не согласно с Макарием!

В схоластическом учении о спасении, прежде всего, должны быть снесены до основания два форта, два понятия: *удовлетворение и заслуга. Эти два понятия должны быть выброшены из богословия без остатка, навсегда и окончательно!* Уничтожьте эти два форта, – призрачная твердыня схоластики скоро падет и рассыплется. И погибнет печальная память ее без шума...

Но где причина того, что чуждая духу Церкви схоластика держится в духовной школе нашей и в богословии даже в двадцатом веке, даже до дне сего? Причин можно бы насчитать немало, но я укажу, прежде всего, одну, которая ближе всего касается нас с вами. Одна из причин есть тяжкий грех студентов наших духовных академий. Десятый год, наблюдая

академическую жизнь, я невольно с грустью и печалью, иногда и с негодованием, замечал, что студенты Академии слишком мало занимаются богословием и еще меньше богословием интересуются. Получается крайне ненормальное явление: студент духовной Академии, окончивая курс, имеет некоторые взгляды философские, исторические, даже политические, но не имеет определенных взглядов богословских. Чисто богословские вопросы

—134—

его не волнуют; он, будто даже и не понимает, как это богословский вопрос может задевать за самую сердцевину души, ломать и переворачивать всю жизнь человека, заставляя его ввергаться в огонь и в воду. Призрачная твердыня схоластики потому еще и держится, что нет одушевленных воинов, которые с ожесточением бы на нее нападали, сознавая и чувствуя, как эта твердыня мешает духовной жизни человека, как она стоит на пути его духовного развития и совершенствования, на пути христианского спасения, подменяя духовное возрождение и спасение какой-то странной юридической сделкой с Господом Богом. За схоластическую пустоту потому и берутся, что не имеют никаких жизненно-богословских убеждений.

В эти военные дни я и обращаюсь к вам с призывом. Вы освобождены от воинской повинности, вы сидите не в окопах, а за партами, — так не уклоняйтесь от необходимого набора в воинство Христово, в действующую уже небольшую армию богословов! Схоластическая крепость — это *наш, академический*, участок общего фронта. Если мы живые люди и живые члены Христовой Церкви, мы должны чувствовать, что эта крепость нам, *жизни нашей* православной мешает. Сравнять с землей неприятельскую крепость схоластики — вот *наша, академическая*, задача, если мы хотим самым делом участвовать в великой освободительной войне!

И еще одно пожелание и надежда. Я говорил вам, почему в 17-м веке борьба с латинством была у нас даже успешна, а в 18-м — эта борьба прекратилась. Мой ответ на этот вопрос не поможет ли нам объединиться в общем пожелании, чтобы

возвращено нам было то, что потеряно при Петре двести лет
назад: патриаршество и свобода Церкви!

Архимандрит Иларион

**Смирнов И.М., свящ. Об авторе Λειμών-а [Патерика]
// Богословский вестник 1915. Т. 3. № 9. С. 135–172 (1-
я пагин.).**

–135–

Выяснение вопроса об авторе Патерика, будучи предпринято на разных плоскостях, дает далеко не тождественные результаты. Так, если взять этот вопрос лишь исключительно на фоне его исторического развития, с точки зрения внешней авторитетности известных историко-литературных показаний, то на этой почве исследователь рискует столкнуться с едва ли для себя преодолимыми препятствиями. Внести недоумения во взгляд на личность составителя этого определенной научной ценности памятника Палестинской, Египетской, Синайской и Сирийской агиографии и церковной жизни христианского востока вообще VI–VII вв. способны уже наидревнейшие (почти современные автору) и в одинаковой степени авторитетнейшие свидетельства богословской письменности, приписывающие книгу и Иоанну Мосху, и перу его друга Софрония, впоследствии²⁶⁵⁵

–136–

Архиеп. Иерусалимского (634–640). Именно, в «Библиотеке» патриарха Фотия, человека, пользующегося бесспорной научной репутацией в библиографической области, читаем: «ὁ δὲ συντεταχὼς, (Λειμών'α) Ἰωάννης μὲν ὄνομα αὐτῷ, ἐξ ἐπιλήσεως δὲ ἐλέγετο ὅτ'οὔ Μοσχοῦ». ²⁶⁵⁶ С другой стороны, не менее знаменитый отец Церкви – Иоанн Дамаскин – в конце 1-ой книги «О иконах», ²⁶⁵⁷ рассказывает про некоторое чудесное деяние, взятое, по его словам, «ἐκ τοῦ λειωναρίου τοῦ ἁγίου πατρὸς ἡμῶν Σωφρονίου ἀρχιεπισκόπου Ἱεροσολύμων» ²⁶⁵⁸ Тоже и Никифор в своей Истории пишет (Lib. VIII, cap. 41): «Πολλὴν δὲ καὶ Σωφρόνιος ὁ Ἱεροσολύμων καὶ ἀγαθὴν ἱστορίαν περὶ τούτων (μοναχῶς) ἡμῖν καταλέλοιπεν, Λειμῶνα καὶ Νέον Παράδεισον τὴν συγγραφὴν ὀνομάσας». ²⁶⁵⁹ Но особенный вес этому мнению дают акты IV-го заседания VII-го Вселенского (II-го Никейского) Собора, где приводятся следующие строки: «Εὐστάθιος ὁ

εὐλαβέστατος μοναχὸς πρεσβύτερος καὶ ἡγούμενος μονῆς τῶν Μαξιμίου εἶπε, καὶ γὰρ ἅγιοι πατέρες βίβλον ἐκφέρομαι τοῦ αὐτοῦ²⁶⁶⁰ πατρὸς, συγγραφὴν, περιέχουσιν βίους πολλῶν ἀνδρῶν καὶ ὡς παρίσταται τῇ ὑμῶν ὁμηγύρει. Ἡ ἁγία σύνοδος εἶπεν, ἀναγνώσθητω, καὶ λαβὼν Στέφανος ὁ εὐλαβέ-

–137–

Στατος μοναχὸς ἀνέγνω. Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Σωφρονίου ἐκ τοῦ Λειμωναρίου. Ἔλεγεν ὁ ἀββᾶς Θεόδωρος ὁ Αἰλιώτης, ὅτι ἦν τις» и пр., т. е. 45 главу.²⁶⁶¹

Понятно, что занять здесь определенную позицию, в смысле решительного предпочтения какому-либо из этих двух, в одинаковой мере подкрепленных ясными и решительными свидетельскими показаниями, мнений, является делом в высшей степени затруднительным, а с научной стороны – сомнительно ценным. В самом деле. Если на сторону второго мнения нас склоняет (помимо численного преимущества) голос Соборного сознания, то этот перевес нейтрализует исключительность личности патриарха Фотия, который в этой именно сфере библиографии, где и лежит наш спорный пункт, не имел себе в свое время достойных соперников. Если оценка церковной деятельности этого гениального патриарха вызывает в католической и православной богословской науке разнообразные, даже противоречивые суждения, то обозрение его научных и литературных трудов показывает поразительное единодушие.²⁶⁶² Общий отзыв исследователей говорит о патр. Фотие, как о человеке многоученом, «блестящем писателе, литераторе, философе»,²⁶⁶³ «филологе весьма сведущем и критике проницательном»,²⁶⁶⁴ могу-

–138–

щем «по своему гению и знаниям, быть поставленным наравне с величайшими учеными прошедших веков» (Никита Пафлагонянин).²⁶⁶⁵ Все эти блестящие достоинства патриарха служат безусловным ручательством того, что его проницательный и просвещенный ум не мог так грубо смешать вещи, приписав в своем «Отчете» о прочитанных книгах Иоанну Мосху произведение, ему не принадлежащее. Ясно, что подобный методологический прием, основанный на доверии к

уже созданным историей готовым взглядам на решение вопроса о личности автора нашего памятника, оказывается в данном случае неприменимым; плоскость посторонней авторитетности здесь способна скорее создавать излишние затруднения на пути к выяснению истины.

В своем стремлении к последней цели мы, так. обр., были бы беспомощны, если бы не имели в своем распоряжении непосредственных показаний главного источника – самой *книги*. Между тем, ответ последней настолько ясен и точен,²⁶⁶⁶ что приходится думать, что причины возникновения вопроса об авторстве Софрония должны лежать во всяком случае, вне прямых указаний настоящего произведения; почва для подобного заключения могла быть создана лишь своеобразно-условным толкованием некоторых мест подлинника.

Без сомнения, прав был Фотий, выставлявший Иоанна Мосха автором книги. Прямое самосвидетельство последнего читаем в 77-ой главе: «ἀπήλθομεν ἐν μιᾷ εἰς τὸν οἶκον Στεφάνου τοῦ Σοφιστοῦ, ἐγὼ καὶ ὁ Κύριος Σωφρόνιος, ἵνα πράξωμεν (=doctrinae gratia)»; ... «καὶ λέγει μοι (ὁ Σωφρόνιος). Ὅντως σοι, κύρι ἀββᾶ²⁶⁶⁷ Ἰωάννη,²⁶⁶⁸ μὴ πράξωμεν σήμερον. Μεγάλως

–139–

γὰρ ὠφελήθημεν. Ὁφεληθέντες οὖν γεγραφήκαμεν, ἵνα καὶ ὑμεῖς ἀκούοντες ταῦτα ὠφεληθῆτε»²⁶⁶⁹. [Ср. напр., выражение древн. славянского перевода 32 главы (лз, л. 19о.– 20, рук. № 551 Моск. Син. Б-ки): «того же сам Иоан рече видех. И беседовах с ним»; хотя в греч. списках той же библи. № 345 и № 163 подобного варианта нет].

В Прологе к книге это отграничение автора себя от Софрония раскрывается подробнее. Именно, свои предварительные сведения, касающиеся общего содержания произведения, повода к его названию Лугом и цели труда, Мосх заканчивает такими словами: «Διὸ πρὸς τὸ παρὸν ἐλήλακα σύνταγμα, πληροφόρων τὴν ἡμετέραν, τέκνον (это чадо он несколько выше прямо называет Софронием: ἱερὸν καὶ πιστὸν τέκνον Σωφρόνιε), ἀγάπην, ὡς πολλὴν καὶ ἀληθῆ συλλογὴν ἐποίησάμην. ὡς ἐπὶ τῆς σοφωτάτης μελίττης τὰ ψυχωφελῆ τῶν

*Πατέρων ἀρυσάμενος κаторθώματα. Ἐντεῦθεν οὖν ἄρξομαι λέγειν οὕτως ταῦτα»*²⁶⁷⁰.

Весьма ценны в указанном смысле также показания анонимного составителя первого Пролога, часто встречающегося, по словам *Wagenmann'a*,²⁶⁷¹ в древних манускриптах, изданного *Дуцеем*,²⁶⁷² а в латинском переводе – *Росвейдою*.²⁶⁷³ Именно, этот Пролог, – литературная давность которого восходит, по крайней мере, ко временам Фотия (последний уже пользуется отсюда биографическими данными о Мосхе), а, судя по широкой осведомленности анонима о последних днях жизни Мосха и ближайших посмертных событиях, более чем вероятно – и современна Мосху,²⁶⁷⁴ – прямо называет Мосха автором настоящей книги.²⁶⁷⁵

Но, устанавливая это положение, как бесспорное, мы
–140–

должны вместе с тем отметить и тот факт, что беспристрастный анализ книги рекомендует держаться примирительного положения и по отношению к противоположному взгляду, оправдывая в известных границах мнение Дамаскина и его единомышленников, соединявших книгу с именем Софрония. Надо согласиться, что известная доля труда в составлении Луга принадлежала и Софронию – этому ученику и неразлучному спутнику путешествия, которого Мосх в Прологе называет *ἑρὸν καὶ πύττον τέκνον*, а в Патерике – братом (гл. 92 и 135), аввою братом (гл. 102), другом (111. 113 гл.), господином (110), делает о нем упоминание в главах 21. 69. 77. 157. 162. Как близкому человеку Мосха, не столько его ученику, сколько интимному другу, Софронию пришлось быть невольным участником всех его (второй половины) путевых приключений: встреч, посещений, бесед. Про возможность такого активно-равноправного участия Софрония в путешествии Мосха говорят часто употребляемые автором выражения, относящиеся, во всяком случае, не к одному лицу: «мы подвинулись, мы приблизились, мы видим, рассказал нам некий старец» и пр. Этот живой участник многолетних совместных странствований, при той духовной близости, которая существовала между ним и Мосхом и на которую неоднократно

указывал сам Мосх, – легко мог стать и пособником при литературной реализации плодов всего путешествия в форме настоящего произведения. На такое *соавторство* (в определенной степени, конечно), между прочим, указывают заключительные слова 77-ой главы: «когда мы это услышали, дал знак мне господин мой Софроний, и мы удалились, и сказал мне: «поверь, авва Иоанн, сегодня более ничему мы не научимся, ибо достаточно нас научили». Итак, *мы это записали* (υεγραφήκαμεν), чтобы и вы, слушая это, получили пользу».

Таким образом, оба мнения правы: авторами Луга могут быть названы и Иоанн Мосх, и Софроний. Вся разница между ними лишь в степени их труда. Инициатива и большая часть работы, безусловно, принадлежала Мосху, Софронию же должна быть отведена лишь известная доля сотрудничества.

Правда, при подобной постановке решения вопроса о лич-
–141–

ности автора, помогающей выяснить дело по существу, оставляется в стороне, без ответа, еще один весьма интересный пункт. Для большей обоснованности разбираемого тезиса вовсе не безынтересно знать, какими соображениями руководствовались Дамаскин и пр., принимая под свою защиту Софрония. Насколько их основания были серьезны и в какой степени опасны для устойчивости только что добытых результатов.

Приписывать, при отсутствии на то положительных сведений, то или иное объяснение каждому лицу в частности, мы не имеем права, но смело можем предполагать, что едва ли тут решающее значение имели какие-либо иные соображения, кроме тех, которые впоследствии приводились наукой для объяснения названного факта. Именно, *Ал. Липоман*, еп. Верронский, первый издатель Луга на латинском языке (в переводе Амвросия Камальдуленского), в предисловии²⁶⁷⁶ к изданию (в своих *Vitae Sanctorum*)²⁶⁷⁷ предлагает (после «глубоких размышлений» – *profundius cogitanti*)²⁶⁷⁸ следующие причины:

А., Могла быть принята во внимание теснейшая дружба Софрония с автором Мосхом. Подобно тому, как и Риторика

Цицерона для Геренния и его же письма к Аттику называются книгами Геренния и Аттика,²⁶⁷⁹ так и эта книга носит название Софрониевой потому, что адресуется (– посвящается) Софронию.

Б., Тем большее основание имеет имя последнего быть связанным с указанным произведением, что именно для Софрониева (первоначально) употребления оно и было составлено,
–142–

о чем имеется приписка в самом начале книги. В Прологе, которым она предваряется, сам автор признается, что он желал «сделать венок из этого Луга для Софрония, чтобы через него потом передать этот венок другим».²⁶⁸⁰

В., В этой книге по большей части содержатся слова и поступки самого Софрония, который был неразлучным спутником всего путешествия автора нашего произведения. Поэтому весьма часто можно увидеть повторяемыми такие слова: «пришли я и господин мой Софроний софист к авве» такому-то и пр.; для чего почти всегда автор даже пользуется выражениями, относящимися ко многим лицам. Отсюда очевидно, что писатель никогда не был одним только в тех своих приключениях, про которые рассказывает. И если Платоновы Федр, Тимей, Горгий и Парменид, и Туллиева книга О старости (Катон Ст.)²⁶⁸¹ надписываются по имени тех лиц, которые там выведены беседующими и состязающимися, то в чем, спрашивает Липоман, будет заключаться противоречие и для этой книги, называемой Софрониевой (при авторстве Мосха), когда здесь по большей части упоминается путешествующим, посещающим, действующим, расспрашивающим и отвечающим Софроний?

Г., Наконец, по такой причине Луг мог приписываться Софронию, что последний по обстоятельствам путешествия являлся иногда вместе с Иоанном соавтором этой книги.

Правда, часть Липомановой аргументации настолько беспочвенна,²⁶⁸² что ее можно без долгих колебаний и отстранить;
–143–

но остальные причины, которые, по его мнению, способствовали прикреплению к титулу Патерика имени

Софрония: – *посвящение* автором своего труда Софронию и его издание²⁶⁸³ в свете этим последним, – могут быть приняты в качестве достаточно убедительных и вполне естественных. Если это так (по крайней мере, других объяснений не приводится и в настоящее время),²⁶⁸⁴ то наличные, причины, как видим, не настолько серьезны, чтобы подорвать защищаемое положение.

Таким образом, если Луг Мосха иногда и употребляется в связи с именем Софрония патриарха Иерусалимского, то подобное соединение было лишь условным, насколько имя Софрония отразилось на внешней судьбе книги; главным

–144–

автором, которому принадлежит и инициатива труда, и выполнение его в существеннейших размерах, был, несомненно, Иоанн Мосх. Знаменитый борец против Монфелитов, патриарх-издатель только заслонил своим авторитетом в глазах некоторых поклонников аскетической письменности скромную фигуру малоизвестного Палестинского инока-автора!

Это мнение можно считать в науке *общепринятым*. Так, его разделяют западноевропейские *издатели* греческого и латинского текстов памятника:

1., Алоизий *Липоман*, в своем Предисловии *sincero lectori*, о котором было упомянуто раньше, пишет определенно: «Scriptor libri prorsus Ioannes anachoreta fuit».²⁶⁸⁵

2., Гер. *Росвейд* в Prolegomenon XII in Vitas Patrum²⁶⁸⁶ на вопрос: «quis decimi libri (где издан Pratum spirituale) auctor?» – прямо отвечает: – «Dico. Decimi libri auctor est Ioannes Moschus», подтверждая приведенную мысль доказательствами, позаимствованными в большей своей части у того же Ал. Липомана. – У него же в X книге Vitae Patrum, пред текстом Pratum Spirituale, помещено elogium какого-то неизвестного автора, представляющее собою перевод изданного в 1604 году в Париже на греческом языке Франциском *Оливарием* выше упомянутого особого Пролога: «Πρόλογος τῆς βίβλου τοῦ νέου Παραδείσου, τῆς ἐπωνομαζομένης το Λειμωνάριον».²⁶⁸⁷ Здесь читаем: – «Conscriptus est hic liber Prati, seu Vitae Sanctorum... а

Ioanne sanctae memoriae presbytero, et monacho cognomento Moscho».²⁶⁸⁸

3., Фр. *Дуцей* в своем издании²⁶⁸⁹ приводит и греческий подлинник этого Пролога, и Предисловие Липомана, разделяя, так. обр., мнение предшествовавших ученых относительно автора Луга.

4., Ио. *Котелерий*, издавая дополнительные к Дуцею главы из Луга, озаглавляет их: «ex Iohannis Moschi Prato Spirituali», = «τοῦ Μακαρίου Ἰωάννου τοῦ Εὐκράτῃ βίβλος, ἡ ἐπιγεγραμμένη Λειμών»²⁶⁹⁰...

5., *Минь*, наконец, объединяя у себя Дуцея и Котелерия, вполне согласен с ними и в разбираемом пункте выпускаемой книги.²⁶⁹¹

Тожественный взгляд встречаем затем у западноевропейских историков Церкви, комментаторов, в библиографии – *Беллармина* и *Лаббе*,²⁶⁹² *Бандини*,²⁶⁹³ *Ламбеция*,²⁶⁹⁴ *Лекеня*,²⁶⁹⁵ *Фабриция*,²⁶⁹⁶ *Кэва*,²⁶⁹⁷ *Дю-Пэня*,²⁶⁹⁸ *Воссия*,²⁶⁹⁹ *Селье*,²⁷⁰⁰ *Ehrhardt'a* (у *Крумбахера*),²⁷⁰¹ *Preuschen'a*,²⁷⁰² *Wagenmann'a*,²⁷⁰³ *Gelzer'a*,²⁷⁰⁴

Gfrörer'a, *Bardenhewer'a*, *Vailhé* и др.²⁷⁰⁵ Только *Удэн* держится особняком.²⁷⁰⁶

Славяно-русские издатели-переводчики – *Иов Борецкий*,²⁷⁰⁷ *Преосв. Филарет*,²⁷⁰⁸ *Прот. М. Хитров*,²⁷⁰⁹ – пользуясь западноевропейскими изданиями, вообще не расходятся с ними и относительно, в частности, авторского вопроса; тоже наблюдается и в русской библиографии, напр., у *Дамаскина*²⁷¹⁰; в литературе.²⁷¹¹

* * *

Источники, откуда мы могли бы почерпнуть сведения о жизни Ио. Мосха, весьма ограничены:

Это, во-первых, краткое, схематического вида (всего несколько строчек) описание путешествия Мосха по Палестинским и Египетским обителям, помещенное у *Фотия*, в его «Библиотеке»²⁷¹²;

во 2-х, – то же описание, только несколько распространенное, добавлением известий о пресвитерском сане автора и последних обстоятельствах его жизни, вплоть до указания места его погребения, – анонимного составителя Пролога,²⁷¹³

–147–

на греческом языке изданного, как сказано, *Фр. Оливарием* (оно есть и у *Дуцея*²⁷¹⁴, а в латинском переводе у *Росвейда*)²⁷¹⁵;

и, наконец, в 3-х, – самая *книга*, которая, благодаря сопоставлению между собою отдельных ее глав, может дать немало весьма ценных сведений, не только подтверждающих в главных чертах указания Фотия и анонима, но и вносящих дополнительные детали к их материалу.²⁷¹⁶

Конечно, при таком положении дела рассчитывать на составление более или менее подробной²⁷¹⁷ биографии Мосха мы не имеем права, но и имеющиеся под руками средства все же достаточны для того, чтобы выяснить внешние обстоятельства его монашеской жизни, план многолетних путешествий, цель составления книги и ее направление, и дать, хотя бы и в общих чертах, характеристику его личности.

Эта последняя выступает перед нами достаточно определено. Прежде всего, Мосху нельзя отказать в серьезном богословском образовании. Его специальная миссия в Александрию, раздираемую религиозными спорами, в 579–80 гг.,²⁷¹⁸ обширная многолетняя противоеретическая деятельность там же в патриаршество Иоанна Милостивого²⁷¹⁹, неоднократные выступления против иудеев,²⁷²⁰ – служат бесспорным ручательством разносторонних богословских познаний Мосха. Характерна самая дружба последнего с *софистом* Софронием, а также частое общение с учеными

–148–

и образованными мужами: – с философами,²⁷²¹ софистами,²⁷²² схоластиками.²⁷²³ Кроме того, должна быть принята во внимание безусловная начитанность автора Луга,²⁷²⁴ и притом не только узко-аскетических творений;²⁷²⁵ наконец, известная его любовь к книге.²⁷²⁶ Правда, Луг своим скромным литературным изложением, простой, безыскусственной

передачей сообщаемых фактов несколько не соответствует только что приведенному взгляду на его составителя. Недаром на эту особенность обратил внимание еще Фотий, назвав стиль названного произведения бедным и необработанным.²⁷²⁷ Но, в сущности говоря, здесь нужно видеть не иное что, как только особую манеру письма, свойственную аналогичным литературным явлениям, – патерикам, внешней форме которых Мосх, без сомнения, подражал. Особенную привлекательность для Мосха имела область аскетики, духовно-нравственного опыта и высшей духовной мудрости. Самые неоднократные путешествия, плодом которых и явилась его книга, предполагаются единственно этою целью. Все свои бесчисленные – во время 40-ка (579–619 гг.) летних странствований – встречи, беседы, а также события, которых он был свидетелем или слышателем, он пытливо изучает исключительно лишь с

–149–

точки зрения их «душевной пользы».²⁷²⁸ Так. обр., мы несколько не погрешим против истины, если назовем Мосха высокообразованным и глубоко-религиозным человеком.²⁷²⁹ Последний факт исключительного духовного опыта, которым обладал Ио. Мосх, находит себе подтверждение и у анонима, который сообщает о 12 учениках (во главе с Софронием), сопровождавших тело своего умершего учителя из Рима в Палестину.²⁷³⁰

Сообщение биографических данных автора Луга предварим разъяснением его прозваний. Как известно, обычное имя писателя – Иоанн – сопровождается (преимущественно в латинских изданиях)²⁷³¹ обязательным – *Мосх*. Является ли последнее добавление *родовой*²⁷³² фамилией Иоанна, как догадываются, напр., Ал. Липоман, а вместе с ним и Росвейд, или же это простое *отчество*, т. е. Иоанн сын Мосха = Ио. (filium) *Moschi*? Фабриций²⁷³³ настаивает²⁷³⁴ на последнем толковании, основываясь на подлинных словах Фотия из его «Библиотеки»: «Ἰωάννης μὲν ὄνομα αὐτῷ, ἐξ ἐπιλήσεως δὲ ἐλέγετο, ὁ τοῦ Μόσχου» (Cod. 199)²⁷³⁵, где Иоанн назван, таким

образом, не Moschus, а *Moschi* = ὁ του Μόσχου, т. е. подразумеваемая очевидно υἱός, ὁ.²⁷³⁶ Если же тем не

–150–

менее Иоанн надписывается не *Moschi*, а *Moschus*, то это делается по тем же соображениям, как и Аполлоний, назывался – Molo,²⁷³⁷ Афенодор – Sandon, Ирод – Atticus,²⁷³⁸ вместо Molonis, Sandonis, Attici.²⁷³⁹

Но остальные исследователи, в том числе и новейшие (напр. Alzog, Gfrörer, Gelzer, Krumbacher),²⁷⁴⁰ склонны принимать ὁ Μόσχος за фамилию.

В некоторых других случаях, как в изданиях,²⁷⁴¹ так и в манускриптах (что чаще),²⁷⁴² автор называется иначе: εὐκρατᾶς (*Wagenmänn* приводит еще εὐκρατής, εὐκρατής),²⁷⁴³ каковое прозвище в латинском тексте (в изданиях и литературе)²⁷⁴⁴ превратилось, испортившись, в *Everatus*, *Eviratus*, даже *Evirotus*,²⁷⁴⁵ *Evirates*.²⁷⁴⁶ По догадке Липомана и Росвейда – *Eviratus* есть не иное что, как переделка ла-

–151–

тинским переводчиком греческого прозвища Иоанна – Мосх.²⁷⁴⁷ Но такое объяснение едва ли возможно. *Eviratus* – от *e* – *virare* (= *ex* – *vir*) оскотлять, будет значить скопец, но греч. Μόσχος никак не обозначает человека, обреченного на бесплодие; наоборот, оно говорит скорее об избытке жизненной энергии в носителе его. Μόσχος – молодой отпрыск, розга в растительном мире; и молодое существо (– м. человек, м. лев, м. бык) в животном царстве.²⁷⁴⁸ Помимо того, по отношению к Иоанну, автору Луга, оно положительно неприменимо, – ни прямо, ни иносказательно. Нам ниоткуда неизвестно об его физическом скопчестве; о недостатке же у Мосха духовной мощи едва ли серьезно можно поднимать и вопрос. Гораздо естественнее *Eviratus* объяснить простым *извращением* греч. εὐκρατᾶς (= εὐκρατής твердый, крепкий), в такой, притом, последовательности: *evcratus*, *everatus* (т. е. смешение *c* и *e*, что графически²⁷⁴⁹ вполне возможно), *eviratus*. Самое же греческое εὐκρατᾶς прибавлено, по объяснению Котелерия, к имени Иоанна Мосха, «знаменитейшего мужа среди церковных писателей», для обозначения его духовной стойкости,

мужества.²⁷⁵⁰ *Имя* автор имел только одно – Иоанн, как он и сам говорит в 77-ой главе: «сказал мне Софроний: поверь мне, авва Иоанн» и пр.

Место, а также и *время* рождения И. Мосха в тех или других биографических заметках и очерках (напр., К. Krumbacher'a, Wagenmann'a, Preuschen'a, Bardenhewer'a, преосв. Филарета и о. Хитрова) обычно обходятся молчанием, ввиду того, конечно, что и главные источники весьма скупы в данном случае. На основании самой книги одно только можно сказать, что таким местом не была Александрия, и – по всей вероятности – не был Египет. В 171-ой главе упоминается Александрийский житель, чтец *Зоил*, про которого Мосх замечает, что он с ним был *одной ро-*

–152–

дины,²⁷⁵¹ но в то же время добавляет, что Зоил для Александрийцев был человеком *чужим*.²⁷⁵² Но никаких дальнейших указаний в данном направлении по греческому²⁷⁵³ и латинскому текстам сделать нельзя.²⁷⁵⁴ Несколько более благоприятен древнеславянский перевод Патерика, где в этом месте добавлено одно весьма ценное слово: – «егеатенин» (– «зоиль чтец е», 117 о., Сл. 245). Если под ним позволительно будет разуместь жителя Малоазийского города Эгов, Киликийской области (ср. напр. в др.-славянском переводе: «исхода от егеома», л. 59 о., Сл. 108 = «ἐξερχόμενος ἀπὸ Αἰγαίων», Migne, 873 , 2944), то ясно, что и Мосх был тоже *родом Киликиянин*, и может быть даже из тех же Эгов.²⁷⁵⁵ Недаром указанная местность и лица, связанные с нею по своему происхождению, довольно усиленно выводятся на страницы Луга,²⁷⁵⁶ хотя, конечно, все это также можно объяснить и простою случайностью.

–153–

Патр. Фотий и аноним (а за ними и прочие исследователи) начинают подвижническую жизнь Мосха (сведений о детстве и отрочестве его тоже не сохранилось) с момента появления последнего в Палестинской лавре Феодосия.²⁷⁵⁷ Но на основании анализа книги можно сказать, что эта обитель вовсе не была местом первоначального Иоаннова иночества. Еще

ранее он жил в лавре *Илиот*²⁷⁵⁸ и в при-Иорданских пещерах, расположенных вблизи ее.²⁷⁵⁹ Здесь Мосх провел *десять* лет,²⁷⁶⁰ которые приблизительно падают на 568–578 годы,²⁷⁶¹ и записал, по всей

–154–

вероятности, главы: 10. 64. 134. 173. Но и опять-таки не в лавре Илиот Иоанн принял монашество; ее хронологически предваряет лавра *Фаран*²⁷⁶², старейшая из обителей Иудейской пустыни, служившая образцом для других палестинских лавр.²⁷⁶³ Сюда он еще пришел молодым человеком²⁷⁶⁴ и прожил тоже *десять* лет,²⁷⁶⁵ т. е. приблизительно между 558–568 годами.²⁷⁶⁶ Последние цифры

–155–

проливают некоторый свет и на время рождения Мосха. Если в лавру Фаран, по примеру других палестинских лавр свв. Евфимия²⁷⁶⁷ и Саввы²⁷⁶⁸, не принимали в число братий молодых, безусых юношей²⁷⁶⁹, то к 558 году, когда Мосх был допущен в эту обитель, ему было не менее 20 лет. След., он родился около 538 года²⁷⁷⁰. Подобная хронология вполне соответствует и тому положению, которое Мосх занял по отношению к Софронию. Для последнего он был учителем, более старшим по возрасту и более богатым по внутреннему духовному опыту; вообще – человеком, которому, не задумываясь, можно было вверить²⁷⁷¹ руководство в собственных монашеских

–156–

подвигах²⁷⁷². Считая годом рождения Софрония 560 г.²⁷⁷³, получаем разницу в годах между ними на 22 года²⁷⁷⁴. Отсюда реконструировать начальные годы Мосхова иночества можно в таком порядке. Родившись около 538 года в Киликии, Мосх около 20-ти лет от рождения приходит в лавру Фаран (558 г.), откуда, получив первоначальное наставление в несении аскетических подвигов и достаточный собственный опыт, удаляется (568 г.) в более суровых²⁷⁷⁵ условиях монашеской жизни находящуюся лавру Илиот, чтобы поселиться потом²⁷⁷⁶ в при-Иорданских пещерах²⁷⁷⁷, для подвижничества уединенного и строгого²⁷⁷⁸. Следующим пунктом была, нужно ду-

–157–

мать²⁷⁷⁹, киновия Феодосия, хотя первое пребывание в ней было кратковременным. В начале царствования Тиверия (578–582 гг.) Мосха мы видим (112 гл.) уже в Египте, куда он, по туманному замечанию анонима, «посылается для *служения*» = *εἰς διακονίαν* (=ad ministerium)²⁷⁸⁰. В чем состояла задача данного поручения, определенно сказать нельзя, но

–158–

можно предполагать, что оно имело миссионерский характер²⁷⁸¹. В Египте Мосх задержался основательно. Кроме выполнения своего непосредственного назначения, он пользовался случаем, чтобы запастись духовным опытом и среди египетских отшельников, не задумываясь даже пред посещением и отдаленнейшего Оазиса²⁷⁸². Обратно в Палестину Мосх возвращается чрез Синай²⁷⁸³, где он был около 589 года²⁷⁸⁴, с предварительным захо-

–159–

дом в Клизму²⁷⁸⁵, Феран²⁷⁸⁶, Раифу²⁷⁸⁷. По возвращении в Палестину Мосх останавливается в киновии Феодосия: в 594 году, как ее представитель, он вместе с игуменом приходит в Иерусалим с приветствием новопоставленному патриарху Амосу. В этой киновии Феодосия у Мосха состоялось знакомство²⁷⁸⁸ с софистом, впослед-

–160–

ствии патриархом Иерусалимским, Софронием. Общность интересов – стремление к богословской науке и приобретение духовного христианского ведения²⁷⁸⁹ – объединяет их, заменяя первоначальные отношения ученика и учителя более тесными узами дружбы и любви. Ученик становится другом²⁷⁹⁰, чадом²⁷⁹¹, братом²⁷⁹². Идея Мосха – познать христианскую истину опытно, непосредственным знакомством с разнообразными формами ее жизненного проявления, передается и Софронию. С этой целью они пользуются всякой встречей, рассказом, беседой, хотя преимущественное внимание уделяют обителям и пустыням, старцам и вообще анахоретам. Они посетили²⁷⁹³ Палестинские оби-

–161–

тели – тот бесчисленный ряд монастырей, которые были расположены в Иудейской пустыне, или пустыне святого града, обнимавшей, по словам арх. Леонида, все лавры и монастыри в окрестностях Иерусалима, т. е. в Иерихонской долине, над Иорданом, в Сорокадневной пустыне, около Фекои и Мертвого моря²⁷⁹⁴. Так, в Луге встречаем рассказы, материал для которых был получен из монашеских поселений, находившихся в *горной* части этой пустыни: – киновии Феодосия²⁷⁹⁵, Лавры св. Сав-

–162–

вы²⁷⁹⁶, Новой Лавры²⁷⁹⁷, Елусской Лавры²⁷⁹⁸, Варихской, или преп. Севериана²⁷⁹⁹, Пещерной Киновии²⁸⁰⁰, Киновии Схолариевой²⁸⁰¹, Киновии Кастеллийской²⁸⁰², горы Марес²⁸⁰³, Вифлеемского монастыря Ксиропотам²⁸⁰⁴, Лавры Хузивы²⁸⁰⁵, Лавры Евфимия²⁸⁰⁶, Лавры Фаранской²⁸⁰⁷. Обошедши св. места Иерусалима²⁸⁰⁸, и его ближайшие окрестности: – монастырь Феогния²⁸⁰⁹, Гефсиманию²⁸¹⁰, монастырь Авраамия на горе Елеонской²⁸¹¹, обитель Сампсона²⁸¹², женские затворы в Иосафа-

–163–

товой долине²⁸¹³ [– не позднее 601 года²⁸¹⁴], – наши путешественники спустились к обителям, лежащим по Иорданской долине. В произведении Мосха встречаем упоминания: – Лавры Герасима²⁸¹⁵, Л. Каламона²⁸¹⁶, Л. Пиргов²⁸¹⁷, Лавры аввы Петра²⁸¹⁸, монастыря Евнухов, или скопцов²⁸¹⁹, Киновии Марии Богородицы²⁸²⁰, Киновии Пентуклы²⁸²¹, Лавры Илиот²⁸²², Лавры Копраты²⁸²³, Лавры Иоанна Предтечи²⁸²⁴. Но и помимо перечисленных, более или менее крупных монашеских центров, Мосх заходил и в небольшие пещеры (занятые иноками в оди-

–164–

ночку), в изобилии рассеянные в при-Иорданской равнине, сохранив для потомства душеполезные повествования этих подлинных отшельников – восков²⁸²⁵. По Иордану, чрез Скифополь²⁸²⁶, они поднялись затем на север Палестины, и далее – в Сирию. Придерживаясь Ливанской Финикии²⁸²⁷, они дошли даже до Киликийских пределов, посетив (по дороге) Антиохию²⁸²⁸, г. Эги²⁸²⁹ и окрестности²⁸³⁰, Аназарб²⁸³¹, Тарс²⁸³²,

Росс²⁸³³ (около 604 года)²⁸³⁴, монастырь аввы Феодосия, что в Скопеле²⁸³⁵, лежащий между Россом и Селевкиею, Селевкию²⁸³⁶, всюду наблюдая полезное для себя, как из жизни отшельников, так и мирян. Обратный их путь в Палестину уже лежал по приморской, западной, части Сирии, какового порядка они придерживались и в дальнейшем своем путешествии по Палестине. Так, Мосха с Софронием видим в Финикийской Птолемаиде²⁸³⁷, приморской Кесарии²⁸³⁸, Аскалоне²⁸³⁹. Военные события, угрожавшие в то время Палестине,

–165–

заставили их пройти далее, в Александрию, патриарху которой (Иоанну Милостивому)²⁸⁴⁰ они явились весьма полез-

–166–

ными сотрудниками как по искоренению возмущавших Александрийскую Церковь ересей²⁸⁴¹, так и вообще по управлению последней²⁸⁴². Впрочем, Иоанн и Софроний, принявший в Александрии монашеский постриг²⁸⁴³, находили время и для выполнения той основной идеи, которой были уже посвящены ими многие годы жизни. Они успели обойти самую Александрию²⁸⁴⁴, ее святыни и иноческие обители города и окрестностей, ближайших и отдаленных: – киновии Салама²⁸⁴⁵, лавру Октокедеката²⁸⁴⁶, Лифазомен²⁸⁴⁷, Каламон²⁸⁴⁸, киновию Тугара²⁸⁴⁹ и монастырь Иоанна Евнуха²⁸⁵⁰; – прошли пустыню Ливийскую (г. Дарны)²⁸⁵¹, Келлии²⁸⁵², Скитскую²⁸⁵³, Теренуф²⁸⁵⁴, Порфирион²⁸⁵⁵; не смутились даже трудностями путешествия и к отдаленной Фиваиде²⁸⁵⁶, побывав в городах – Антиноэ²⁸⁵⁷ и Ликос²⁸⁵⁸. Опасность, угрожаемая Египту со стороны Пер-

–167–

сов²⁸⁵⁹, заставила Мосха с Софронием покинуть (вскоре после 614 года)²⁸⁶⁰ Александрию, и может быть даже раньше²⁸⁶¹ отъезда оттуда патриарха Иоанна на остров Кипр. Цель их путешествия был великий Рим²⁸⁶², на пути к которому они заходили на Кипр²⁸⁶³ (около 616 года)²⁸⁶⁴, Самос²⁸⁶⁵ и, вероятно, в другие места²⁸⁶⁶. И Рим был последним пунктом неутомимых странствований Мосха²⁸⁶⁷.

Предчувствуя приближение времени «отхода к Богу»²⁸⁶⁸, Мосх составил книгу²⁸⁶⁹, или, точнее, сообщил последнюю

редакцию своему труду, материал для которого он начал собирать еще несколько десятков лет тому назад. Сущность последней, как говорит биограф, и как показывает содержание книги, состояло главным образом в том, чтобы рассказы, одинаковые по содержанию или идее, но разбросанные по всему сборнику, куда заносились составителем хронологически, по мере слышания, соединить в одно место²⁸⁷⁰. Весьма возможно, что здесь было сделано добавление тех глав, особенно со 197 и до конца,

–168–

источники, которых в большинстве случаев Мосхом не указаны, но часть которых, безусловно заимствована им из современных аналогичных произведений²⁸⁷¹.

Последние минуты жизни Мосха, а также и ближайшие посмертные события анонимный биограф передает так: – Переходя от земных тревог к покойной жизни, Мосх завещает самому дорогому своему ученику настоящую книгу, поручая вместе с тем не оставлять его останков в Риме, но, заключив их в деревянный гроб, попытаться перенести к Синайской горе и положить их вместе с погребенными там святыми отцами. Если же страх варварского нападения воспрепятствует осуществлению подобного желания, то тогда пусть тело его будет положено в монастыре св. Феодосия. Выполняя завещание своего учителя и друга, Софроний, вместе с прочими учениками Мосха, которых было всего двенадцать, отправился с телом на восток, чтобы, высадившись в Аскалоне, идти на Синай. Но в Аскалоне он узнал, что путь к Синаю, благодаря набегам т. наз. Агарян (– арабов)²⁸⁷², не безопасен; тогда, захватив с собой останки бл. Иоанна, он прибыл в Иерусалим. Здесь он застал настоятеля Феодосиевой киновии – пресвитера Георгия, которому и передал завещание старца. Вместе с ним и братией, случайно оказавшейся тогда в Иерусалиме, и монахами, с настоятелем проживавшими, Софроний торжественно перенес тело учителя в киновию и положил его на кладбище святого Феодосия, вместе с теми отцами, которые там покоятся²⁸⁷³.

Год смерти Мосха определяется различно, причем указания колеблются²⁸⁷⁴ между такими двумя крайними²⁸⁷⁵

–169–

датами: 620 (Фабриций, следуя И. Болланду)²⁸⁷⁶ и даже 619 (Ceillier²⁸⁷⁷, Gelzer²⁸⁷⁸, Krumbacher²⁸⁷⁹, Preuschen²⁸⁸⁰ Bardenhewer²⁸⁸¹) и 630 годами (Лаббе и Беллармин²⁸⁸², Ламбеций²⁸⁸³, Кэв²⁸⁸⁴). Но, собственно говоря, решительно нет никаких оснований относить цифру смерти Мосха далее 620 года. В самой книге нельзя указать ни одного повествования, которое можно было бы с полной уверенностью перенести по каким-либо историческим или хронологическим признакам за рубеж 620 года, ближе к 630 году²⁸⁸⁵. Анонимный же биограф Мосха, заявивший себя человеком весьма сведущим в событиях, непосредственно следовавших за смертью Мосха²⁸⁸⁶ (– напр. он дает нам имя настоятеля Феодосиева монастыря), сообщает самые определенные данные на этот счет, буквально заявляя: «(Софроний), захватив останки (λείψανον) блаженного Иоанна, в начале²⁸⁸⁷ восьмого индикта (ἐν ἀρχῇ τῆς ὀγδόης ἐπιμεμήσεως = initio octavae indictionis) прибыл в Иерусалим»²⁸⁸⁸. Восьмой же индикт

–170–

(т. е. год в пятнадцатилетнем периоде) тогда падал на 620 год; след., и временем смерти Мосха нужно считать отсюда последние месяцы 619 года²⁸⁸⁹.

* * *

Вопрос об авторстве Софрония должен быть разрешен, как сказано, в смысле его соавторства (сотрудничества) с Мосхом, причем последнему принадлежит самая существенная доля, как по замыслу, так и по выполнению их общей работы. Подобная мысль, явно вытекающая из самой книги, высказывается, как удобный компромисс двух выше упомянутых противоречивых мнений, и в богословской литературе, хотя нельзя сказать, чтобы она проводилась здесь очень настойчиво. Как весьма возможным предположением, ею пользуется Г. Воссий, впрочем, держащийся своеобразного взгляда на степень участия в составлении Лимона того и другого автора; она случайно приведена Ламбецием. Воссий в своей статье о

Мосхе²⁸⁹⁰, после известных свидетельств Фотия, Ио. Дамаскина и II-го Никейского Собора, делает такой вывод: «отсюда нужно предполагать,... что Софронию принадлежала

–171–

преимущественная или не меньшая (чем Мосху) работа²⁸⁹¹ в этой книге, хотя она (и) известна только под одним именем Евирата. На равное согласились между собою друзья: действительно, в Прологе один только Евират называется автором, но Евиратом (же) произведение посвящается Софронию; подобно тому, как и в самом труде часто делается упоминание о ближайшем друге. Так, каждого из двух мы видим в произведении Евирата»²⁸⁹². Ламбеций, в примечании к сочинению Леонтия, еп. Кипрского – «Vita Ioannis Eleemosynarii», – в качестве его предшественников в этом направлении приводит имена Иоанна Мосха и патр. Софрония, – «авторов Лимонаря»²⁸⁹³. Впрочем, в тех случаях, когда дело касается не предположений, а сведений определенных, то в таком случае оба они признают Луг произведением одного Мосха²⁸⁹⁴. – Мнение о соавторстве учителя и ученика оказывается не новостью и для титула книги: оно попадает на надписи одного греческого манускрипта – «Λεῖμων Ἰωάννου καὶ Σωφρονίου, πατριάρχων» etc (№ 369 Парижской Национальной Б-ки)²⁸⁹⁵, проникает и на славяно-русскую почву. В пространном титуле списков т. наз. «исправленной» редакции древнейшего перевода оно выражено в следующей форме: «жития и повести и чудеса списана ероманахом, никоном и братом его Софронием премудым»²⁸⁹⁶. Надписание Киевского Лимонаря 1628 г. таково: «Лимонарь Сиреч, Цветник. иже во святых отца нашего Софрония

–172–

Патриархи Иерусалимского. Составлен же Иоанном Иеромонахом»; несколько ниже оно разъяснено другим титулом, помещенным перед первой главою, так «Лимонарь сиреч, цветник. премудрым Кир Иоанном Софронием (и имени различными Преподобными отци) сочнием». В первом случае, к мысли о соавторстве Иоанна с Софронием редактор пришел исключительно благодаря лишь обозрению содержания книги.

Издатель же Лимонаря всецело находился, при составлении титула книги, под влиянием Предисловия к Prati Spiritualis Ал. Липомана (помещено в III ч. VII тома его Vitae Patrum Sanctorum), представляющего собой попытку примирить свидетельство Фотия с авторитетом II-го Никейского Собора и указаниями Ио. Дамаскина. Решению этого вопроса (по Липомановому изложению) уделена первая «предмова для лаского читателя» Лимонаря; естественным выводом этих рассуждений «предмовы» явился его настоящий титул.

Итак, признавая Луг произведением коллективным Ио. Мосха и Софрония²⁸⁹⁷, попытаемся теперь точнее разграничить, если это окажется возможным, размеры их единоличного вклада в общий труд; в связи с этим коснемся вопроса и о степени оригинальности отдельных частей книги. —

**Иванов С.В. Кто был автором анонимного жития пр.
Иосифа Волоцкого? // Богословский Вестник. 1915.
Т. 3. № 9. С. 173–190. (1-я пагин.).**

–173–

(К четырехсотлетию юбилею пр. Иосифа Волоцкого)²⁸⁹⁸

Анонимное житие преп. Иосифа Волоцкого представляет собой одно из любопытных явлений в древнерусской житийной литературе. По своему содержанию оно отчасти подтверждает и раскрывает сведения, заключающиеся в Саввином и Досифеевом житиях Иосифа, а отчасти дополняет их, причем носит на себе характер более мягкий и в общем стиле, и в отдельных выражениях, и в отношении к лицам другой, не «иосифлянской» партии.

Издавалось анонимное житие дважды. В первый раз – К.И. Невоструевым, в 1865 г., по двум бывшим до него известным спискам библиотеки Иосифо-Волоколамского монастыря (XVI в.) и собр. В.М. Ундольского (XVII в.)²⁸⁹⁹; во второй – С.А. Белокуровым, в 1903 г., по двум вновь найденным им спискам собрания П.А. Овчинникова (XVI и XVII в.)²⁹⁰⁰. Эти два издания жития представляют две его редакции²⁹⁰¹. Главная отличительная особенность

–174–

их сказывается в своеобразном распределении материала. Именно, в списке П.А. Овчинникова (XVI в.) средняя часть жития изложена несколько в ином порядке, чем в списках, изданных К. И. Невоструевым. Для более наглядного представления редакторской особенности расположим отдельные эпизоды середины жития в сравнительном порядке.

Изд. К. И. Невоструева

Изд. С. А. Белокурова

1) О церковно-общественной деятельности преп. Иосифа, 1) О князе Андрее выразившейся в участии на московских Голенине (стр. 26–29). церковных соборах (стр. 108–120).

2) Об учениках преп. Иосифа и архиеп. 2) Об Ионе Голове, Геннадии (стр. 120–123). Епифании и Дионисии

- (стр. 29–30).
- 3) Об Ионе Голове, Епифании и учениках преп. Иосифа Дионисии (стр. 120–123).
- и архиеп. Геннадии (стр. 31–32).
- 4) О пребывании преп. Иосифа в монастыре, о голоде и кн. Андрее (стр. 32–33).
- 5) О пребывании преп. Иосифа в своем монастыре, о голоде и кн. Андрее (стр. 108–120).
- 5) Об участии преп. Иосифа на московских соборах (стр. 34–39).

Трудно сказать сейчас с уверенностью, какая из двух редакций является наиболее первоначальной. Но, принимая во внимание большее соответствие заглавия жития самому тексту в списке XVI в. изд. Белокурова²⁹⁰², большую ло-

–175–

гичность здесь в распределении материала и, наконец, архаичность некоторых слов и выражений именно в списке Овчинникова²⁹⁰³, можно предположить, что издание С.А. Белокурова передает житие ближе к протографу, чем изд. К.И. Невоструева.

В 1886 году рассматриваемое житие было переведено на русский книжный язык по изданию К. Невоструева. Но при переводе не преследовались цели ученые и главным намерением издателей, очевидно, было – дать просто душеполезное чтение.

В области историко-литературного изучения жития доселе остается нерешенным интересный и важный вопрос об его «неизвестном» авторе. Четыре дошедшие до нашего времени списка жития не проливают света на эту загадочную личность. Попытки же ученых разгадать анонима не идут дальше общих рассуждений на этот счет и произвольных гипотез. Так, П.С. Казанский²⁹⁰⁴ замечает, что автор жития не был очевидцем преп. Иосифа, но очень хорошо знал его жизнь и жизнь его учеников. То же самое, почти буквально, повторяет Филарет Черниговский в своем «Словаре»²⁹⁰⁵. – К. Невоструев

характеризует автора, как человека, хорошо знавшего «не только деяния и подвиги и внешние отношения преподобного, но и дух и сокровенные его беседы». Язык автора К. Невоструев считает темным и трудным «по употреблению многих древних слов и оборотов речи»²⁹⁰⁶. – В.О. Ключевский²⁹⁰⁷, признавшись, что «очень трудно разъяснить личность любопытного неизвестного биографа», все же делает предположение о Зиновии Отенском, как авторе анонимного жития. –

–176–

Ф. Калугин, специально изучавший жизнь и деятельность Зиновия, решительно восстает против мнения Ключевского²⁹⁰⁸, хотя гипотеза этого последнего снова повторяется уже в наше время С.А. Белокуровым²⁹⁰⁹ и В.А. Келтуялой²⁹¹⁰. – А. С-ский в рецензии на издание «Послания Многословного» (М. 1880 г.), вопреки утверждению А. Попова, отрицает принадлежность этого литературного памятника перу Зиновия и приписывает его «неизвестному» автору Иосифова Жития²⁹¹¹. Боцяновский также допускает авторство «неизвестного» на «Многословное Послание», но не во всем виде, а лишь в его заключительной части (послесловие)²⁹¹². – С. Вилинский²⁹¹³, однако, отказывается принять гипотезу А. С-ского об одном авторе Жития и Мног. Послания по следующим побуждениям: 1) «выводы на основании одного только сходства слога нельзя считать решающими, если нет других соображений, которые могли бы подтвердить их. Сходство слога может зависеть как от авторства одного лица, так и от чрезмерного подражания и основательного знакомства, а также и заимствований одного автора у другого. 2) Если «Послание», «Истины Показание» и «Житие» Иосифа сходятся в слоге, то что мешает г. С-скому считать их произведениями одного лица – Зиновия? 3) Как справедливо заметил г. Калугин, А. С-ский желает один X заменить другим X и неизвестного автора жития сделать неизвестным автором и «Многословного Послания».

Вот и все, что сделано в нашей ученой литературе по вопросу об анонимном авторе Жития пр. Иосифа. Как

–177–

видим, вопрос этот и доныне остается открытым, так как все высказанные предположения о личности автора не имеют под собою более или менее прочных оснований.

В двух рукописях XVII–XVIII в.²⁹¹⁴ нам удалось прочесть несколько отрывков из анонимного жития преп. Иосифа под таким общим заглавием:

«Ѧ слова Филогѡна ѡ прѣпѣнѣмъ іѡсифѣ волоцѣмъ».

Отрывки эти следующие:

1. *Нач.*: «Тако іѡсифъ своѡ учѣники воспитоваше Ѹченіѣ ѡ напоаше наказываніѣ. ѡ немъ во слухѸ Ѹже простершусѡ даже ѡ до владычествѸющаго града москвы»... *Кон.*: «аще же ѡ плодоношеніѡ града того во епѣкопїю. ѡ ѡ доходѸ црѣковныхъ нѣкаѡ монастырю его даровавѸ всѡ лѣта епископства своего». (Ср. изд. Белок. стр. 31–32).

2. *Нач.*: «Собрѡшисѡ нѣкогда епѣкѡ всѡ митрополіѡ рѸскіѡ, во владычествѸющіи граѡ москвѸ»... *Кон.*: «по ѡпѸщеніи же собора много почтенъ бѣ іѡсифъ, самодержцема і епископы, и всѡ свой монастырь ѡнде» (изд. Белок. стр. 34).

3. *Нач.*: «Бысть же еще царьскомѸ повелѣнію сѣенныѡ мѸжа со архіерен всѡ гдѣтвѸющіи граѡ собирающѸ, ѡ словеси монастырѣ села ѡ нивы аще непріѡтна сѸть»... *Кон.*: «и ѡ сѣмъ соборѸ собранѸ. Не мала же разсѸженіѡ добрыхъ лишитисѡ не нцѸюще ѡцы, аще іѡсифѸ не сѸщѸ с ними. сего ради и паки понѸдиша его во градѸ москвѸ взыти» (изд. Белок. стр. 37).

–178–

Вслед за сими отрывками идут отрывки из Саввина жития преп. Иосифа под заглавием: «Ѧ житіѡ прѣпѣнаго іѡсифѡ волоцкаго писанаго ученикѡ его савѡ епѣкѡ сарикѡ ѡ подоникѡ». *Нач.*: «І искони сѡлѸ началникъ врагъ и ненавистникъ родѸ хрѣтіанскомѸ. наведе жидовина сѸарію всѡ новѸградѸ»... *Кон.*: «всѣхъ безѢбожныѸ...

еретикъ словѣе ими бѣдѣхнобѣными писаніи и многъ разѹ ѿ венкѹ
пользѹ приплодиѣ» (Архив. лл. 386б–388). В ркп. Кирил. конец
ЭТИХ ОТРЫВКОВ ИНОЙ: «ѿ пребываѣше ѣ молитвѣ ѿ ѣ воздержаніи, ѿ
веселѣса дѣломъ, радѣса надежею» (лл. 14б–18).

Таким образом, неизвестный составитель сборника, поместивший впервые на страницах ркп. несколько отрывков из анонимного жития, называет неизвестного автора *Филогоном*.

В древнерусской письменности с именем Филогона очень часто встречаются похвальные Слова на память препп. Зосимы и Савватия, напр. в ркпп.: Антониева Сийского монастыря (ныне Арханг. Епарх. Древн. Хр.) № 107, XVI в.²⁹¹⁵; Архангельск. Дух. Семинарии № 206 (301), XVII в.²⁹¹⁶; Академии Наук, 33. 7. 9 (Сев. 513), XVIII в.; 33. 7. 10 (Сев. 514), XVIII в.; 33. 5. 19 (Сев. 545), XVIII в.²⁹¹⁷; Моск. Истор. Муз., Барсов. отд. VII, № 103 (837), XVIII в.²⁹¹⁸; Киев. Дух. Акад., Макар. № 72 (Аа 160), XVIII в.²⁹¹⁹; Церк.-Археолог. Музея при Киев. Дух. Акад. № 529 (о. 4. 63), XVIII в.²⁹²⁰ Но ука-

–179–

занные «Слова» есть произведение Филолога Черноризца. Следовательно, название «Филогон» – испорченное чтение «Филолог» и под двумя именами нужно видеть одно лицо, именно, черноризца Филолога, известного проповедника XVI в. Это последнее предположение мы должны сделать тем более потому, что иного «Филогона» не знает история старой русской литературы.

Что же нам известно о Филологе Черноризце и есть ли другие данные для того, чтобы признать его автором анонимного жития пр. Иосифа?

Биографические сведения о Филологе весьма скудны. Известно, что собственное имя его – Аникита Лев, по происхождению он был серб и жил в половине XVI в., в одной из сербских обителей. В правление архиеп. Макария Новгородской кафедрой к Филологу был послан из России монах Богдан с просьбой от братии Соловецкого монастыря описать жизнь Зосимы и Савватия. Просьба соловецких монахов была исполнена, и Богдан возвратился в Россию с

двумя похвальными словами в честь названных преподобных отцов.²⁹²¹

Кроме упомянутых слов на память Зосимы и Савватия Филологу приписывается еще слово: «ѿ сѣѣ великомѣникѣ, ѿ ѿ чернигова славною, мѣхайлѣ великоѣ кнѣзѣ, ѿ феѡрѣ сѣнглицѣ» (ркп. М. Д. А. Волок. № 522)²⁹²².

—180—

Доселе остается нерешенным вопрос, на каком языке были написаны все эти слова. На том ли, с каким знакомимся по письму Филолога к монаху Богдану (Пр. к Твор. свв. оо. 1859, XVIII, 527), или же на том, с каким дошли до нас эти Слова. Проф. Н.И. Субботин предполагает, что Слова могли быть написаны сначала на языке сербской редакции, а затем уже переведены на русский язык, может быть, Зиновием, с именем которого они встречаются в некоторых списках. Но он не отрицает также возможности, что Филолог написал их прямо на том наречии, на каком они известны нам теперь, так как несомненным является, что он свободно разбирался в сочинении русских авторов, например, Спиридона и Досифея.²⁹²³

По своему содержанию Слова о Зосиме, Савватии, Михаиле и Феодоре обнаруживают в Филологе человека, в общем, хорошо знакомого с русской историей, русскими обычаями, с жизнью русских монастырей и русской иерархии. О некоторых событиях он говорит так, как будто был их непосредственным свидетелем, и это обстоятельство заставило еще Н. И. Субботина поставить вопрос: не жил ли Филолог, как и другие сербы, несколько времени в России? Но если нет данных ответить прямо на этот вопрос, то несомненно, что в России имя Филолога было известным и даже популярным, что молва о его литературном таланте была слишком велика, если к нему посылается инок из отдаленной Соловецкой обители с просьбой написать житие препп. оо. Зосимы и Савватия. Конечно, после этого нет ничего удивительного, если кто-либо из членов волоколамской общины обратился к Филологу с просьбой описать своим искусным пером жизнь их бывшего

игумена, основателя монастыря, преп. отца Иосифа. А что анонимное житие писано по чьей-то просьбе, в этом убеждает нас заметка самого автора: «Тем же судихом в сем нашем писмени възпомянути житие и сего черноризца, хотящим тая и любящим предложити, Иосифа глаголю».²⁹²⁴

–181–

Приведенные биографические сведения о Филологе нисколько не противоречат тем данным, какие мы можем извлечь из самого жития об его авторе. Из содержания жития видно, что автор не был постриженником пр. Иосифа, лично не знал его и жил вдали от его монастыря: волоколамскую область он называет «страной той»,²⁹²⁵ Иосифа почти повсюду именует «черноризцем».²⁹²⁶ Кроме того, анонимный автор допускает иногда некоторые неточности в сообщениях о событиях русской жизни и жизни пр. Иосифа, что уже говорит в пользу Филолога, как иностранца, черпавшего исторические сведения из вторых рук не всегда точные и достоверные. Он, например, сообщает в Житии, что Иосиф присутствовал на соборе, бывшем в Москве в 1490 году и там «посреди отец восиявшу словом и разоумом, и доблествен (явися) подвижник и излиха дыхаа на нечестие» (с. 34). Но это сообщение лишено всяких исторических оснований и должно быть признано ошибочным. Ни в сочинениях самого Иосифа, ни в его житиях, писанных его непосредственными учениками (Саввой и Досифеем), нет сведений об участии Иосифа на соборе 1490 г. Не называет имени пр. Иосифа и 4-я новгородская летопись, подробно перечисляющая всех членов этого собора и упоминая даже о старцах «Пасее и Ниле» (П. С. Р. Л. IV, 158). – В другом месте автор жития говорит: «Много же подвизався Иосиф на отступники... и книгу не малу в осминадесятех словесех на отступники съчини» (стр. 34). И это утверждение анонима ошибочно. Нам известно более восьмидесяти списков «Просветителя» и ни в одном из них мы не встретили число слов, равное указываемому анонимным автором.

–182–

В пользу Филогона, как иноземца, говорит, далее, и то безразличие, какое обнаруживает автор жития к представителям

двух враждебных партий – Нилу Сорскому и Иосифу Волоцкому, и тот своеобразный стиль с древними оборотами и формами, какой так рельефно выступает во всем житии.

Хронологические данные о жизни Филолога вполне совпадают со временем появления Жития. Установлено, что похвальные слова Зосиме и Савватию могли быть написаны Филологом только в период времени с 1534 г. по 1542 г. (Н.И. Субботин). Житие же пр. Иосифа появилось между годом смерти Дионисия Звенигородского (1539 г.) и годом поступления ркп. в библиотеку Иосифова монастыря от князя Д.И. Оболенского (1560 г.).²⁹²⁷ Трудно решить теперь, что раньше вышло из-под пера Филолога: *слова* или *житие*? Судя по письму Филолога к монаху Богдану, в котором он себя называет «слабым и унылым, состарившимся от многих грехов, обветшавшим от зол» можно лишь предположить, что об Иосифе Филолог писал раньше, чем обратились к нему с просьбой соловецкие иноки составить «похвалу» Зосиме и Савватию, когда автор был стар, слаб и хил.

Сравнительный анализ *жития* и похвальных *слов* также приводит нас к выводу, что это есть дело одного автора.

Прежде всего, обратим внимание на то обстоятельство, что как в *житии*, так и в *словах* автор очень часто прибегает к цитатам из книг Свящ. Писания. В том и другом случае автор одинаково свободно относится к подлиннику: он то сокращает его, то изменяет, то распространяет собственными вставками и дополнениями. Места, приведенные в житии: Сир.7:1 (стр. 22); Иов.39:10 (с. 22); 42:16 (с. 18); Пс.41:2 (с. 14); Мф.7:12 (с. 22); 10:10 (с. 38); 21:41 (с. 14); 25:36,34 (с. 17); 26:52 (с. 23); 1Пет.2:2 (с. 24); 1Пет.2:9 (с. 23–24); Рим.12:3 (с. 39); 1Кор.3:16,17 (с. 35); –183–

1Кор.9:13 (с. 38); 1Кор.10:23 (с. 39); 1Кор.12:2 (с. 22); 2Кор.6:7 (с. 17); Гал.3:27 (с. 35); Евр.2:18 (с. 17); 7:28 (с. 13); 12:14 (с. 36). В словах:²⁹²⁸ Исх.34:20 (т. II, с. 230); Пс.41:2 (т. II, 363); 67:36 (т. II, 463); 118:158 (II, 360); Мф.5:16 (II, 348); 23:14 (II, 368); Рим.1:21–23 (III, 107); 8:28 (II, 363); 1Кор.12:38 (II, 238).

Далее, автор *жития* и *слов* одинаково обнаруживает любовь к творениям св. Григория Богослова. Все предисловие

жития о врачевании духовном составлено под влиянием слова св. Григория, «в котором он оправдывает удаление свое в Понт, по рукоположении в пресвитера».²⁹²⁹ Слово же на Пасху и на память пр. Зосимы составлено по образцу слова св. Григория «на неделю новую, на весну и на память мученика Маманта».²⁹³⁰

Укажем, далее, на общую манеру автора в своем обращении к читателю ставить целый ряд вопросов²⁹³¹ и очень часто прибегать к сравнениям, аллегориям и метафорам. Материал для сравнений автор большей частью черпает из жизни природы и изредка из Св. Писания и святоотеческой письменности. Любимыми сравнениями автора, очевидно, являются следующие: 1) врачевание души подобно врачеванию тела (Жит. 13, 15 и 36; слов. Волок. ркп. № 522, и 256б, 257); плоды добра – плоды нив (Жит. 14, 17, 22; сл. III, 96, 116–117); пес – муж злобы (Жит. 23; сл. ркп. № 522, п. 299б). Остальные сравнения: в Житии – «Елма радостен о сем бывает отрок, яко мужа сего, добродетели жала, приат в души своей и любовию влечется к нему; тем же и самоноуден невольник бывая, оставляет отечество и род и други купно, и пути касается» (15); «тем же яко новороженых младенца, питающе сиа млеком незлобия». (24). В Словах встречаем следующие образы: овощника (II, 229), птицы (II, 234), пчелы (ibid), карбаса (II, 238), орла (II, 249), избы (II, 355), магнита (II, 348), железа (ib.), семени (III, 116), искры (ркп. № 522, 280. 281) и др.

–184–

Укажем несколько примеров совпадения в мыслях, а иногда и в выражениях, с одной стороны Жития, с другой – Слов.

Житие

Слова

Семоу от юнна възраста Прилежаше же и божественных священныя книги извыкшу, к книг чтению, и отсюду наипаче ним же и трудолюбноострейша ума сотворяет, прилежаше. Остроу же ему прочиташе же и святых мужей сущу естеством обоима жития и преподобных отец трудов своих плоды: несловеса, и дивляшеся лишибо ся книжного разума ипаче естественному их житию... лежащая в них благодати моляше же и сам ревнуя житию

напитася оустрелен быстьих по стопам жизни их
желанием добродетели, ипоследовати, и тако весь светел
(восхоте жительство)ум свой соделовае, и готов уже
похотитель бысть жительствапо стопам преподобных отец
добродетельна (стр. 14). ходити (Пр. Соб. 1859, Т. II, 482–
483).

Моляшеся приат быти им, Молит игумена прияти того, и с
(Пафнутием) и с сущюю сущюю ту братиею сочетати (III,
дружиною (братиею) оу него 113–114).
счестися (стр. 15).

В церкви бо предстоание вПредстояти же в церкви во страсе
соборная пеня с молчанием благоговении мнозе... и
послушати и входящупослушати певаемых во мнозе
коемуждо в церковьумилении, с прилежным
познавати свое ему место, ивниманием, от места же на место
от места на место непроступати никакоже... и
преходити, ниженеподвижно даже до отпущения
проглаголати кому к другово едином месте стояти во мнозе
своему, да безмольствуе, молчании, и никакоже провещати
(стр. 43). глагол каков смети кому (II, 490).

Отметим теперь несколько слов и отдельных кратких
выражений, передающих одни и те же понятия в *житии* и
словах: душевное око (Ж. 17; Сл. II, 498; III, 205), день дне (Ж.
21. 10; Сл. II, 473, 483; III, 199), добрых детелех
–185–

(Ж. 31, 38; Сл. II, 348, 482, 507, III, 215), имя божественное
(Ж. 37; Сл. III, 203), образ иноческий (Ж. 15, 16; Сл. II, 482:350),
страх Божий (Ж. 27; Сл. II, 507), суд Господа (Ж. 35, 27; Сл. II,
497), благодать (Ж. 17, 23; Сл. II, 239, 240:478), болярин (Ж. 21;
Сл. II, 484), вина (в см. причина – Ж. 37, 38; Сл. II, 235, 352,
357:503), глаголы (Ж. 16, 21, 22, 23; Сл. II, 477:479), дань (Ж.
22, 40; Сл. III, 201), единаче (Ж. 19; Сл. II, 476), елма (оч.
часто), кажение (Ж. 37; Сл. III, 208), канон (Ж. 16, 19, 37; Сл. II,
479), крагуи (Ж. 27; Сл. III, 213), мзда (Ж. 38, 39; Сл. III, 208),
наемник (Ж. 16, 26; Сл. II, 508, III, 201), нравы (Ж. 13, 22, 33, 46;
Сл. II, 482:506), область (Ж. 20; ркп. № 522, и 273, 292 и др.),
обычай (Ж. 18–20, 24, 27, 36, 37; Сл. II, 474:478), поварница (Ж.

16, 21, 24, 38; Сл. III, 111, 112:114), поприще (Ж. 32; Сл. III, 198:205), светило (Ж. 23, 30, 31; Сл. II, 279; III, 110:114); село, селение, поселяне (Ж. – 11 раз; Сл. II, 479:506), слуговати (Ж. 17, 26, 27; Сл. III, 98), смиренномудрие (Ж. – 4 раза; Сл. II, 485), сосуды (Ж. 27; Сл. III, 105), спостницы (Ж. 31; Сл. II, 473, 478:479), тяжарь (Ж. 22, 23, 40; Сл. III, 103:116), хиза (Ж. 21; Сл. III, 207:208), хлеботорие (Ж. 18, 19; Сл. III, 111:112), хлеботорница, хлебница, хлебопекарня, хлебопекальница (Ж. 16, 21, 25, 30, 38; Сл. III, 111), художество (Ж. 13; Сл. II, 478), черноризец (оч. часто), чета (Ж. 16, 21; Сл. II, 366, III, 102) и др.

Все приведенные мелочи ясно говорят о том, что автором *Жития* и *Слов* было одно лицо – Аникита Лев Филолог.

В заключение же укажем еще на два явления, также свидетельствующие, по нашему мнению, об авторстве черноризца Филолога на житие пр. Иосифа.

Во-первых, известно житие Серапиона, архиепископа Новгородского, написанное в половине XVI в. Автор этого жития доселе остается неизвестным. Арх. Филарет предполагает, что им мог быть игумен Сергиевой Лавры (1515–1520 гг.) Иаков;²⁹³² но проф. В. О. Ключевский отрицает это мнение на том основании, что оно не поддерживается ни выражениями жития об Иакове, ни временем сочинений, которыми пользовался биограф.²⁹³³ Архим. Леонид

–186–

(Кавелин) предлагает считать автором жития митрополита Иоасафа²⁹³⁴ и эта гипотеза находит своего адепта в лице В.П. (ныне иером. Вассиана), который приводит несколько доводов в её оправдание.²⁹³⁵ В одной же из ркп. бывшего собрания П. А. Овчинникова житие приписывается иноку Трифилию.²⁹³⁶ Но кто бы ни был автором Жития Серапиона, в нем все же остается любопытным следующее: начало жития и многие отдельные его части написаны под непосредственным влиянием Слова черноризца Филолога на память пр. Зосимы. Для примера приведем несколько сопоставлений:²⁹³⁷

Житие пр. Серапиона	Слово Филолога на память Зосимы
Дѣпо ми в настоящемъ	Лепо же ми в настоящемъ

плетѣніи, гл҃ѣ поманѹти вѣмъ, и плетении глагол помянути вам,
 исповѣдати пѡдробнѹ. житіѣ исповедати подробну и житие
 сегѡ вѣнечника, да вѣдѹщїи памятью его возвеселятся,
 пѣматїю егѡ, возвеселѣтсѧ, не неведущїи же навькнут, каков
 вѣдѹщїи же навькнѹтъ, какѡвѣ сїи Зосима... и т. д. кончая
 словами:

серапїонъ...

вдѣнъ бывѣетъ на оѹченїе Преспевающу же отроку
 грамѡтѣ, и прїобрѣтѣетъ юннїи, возрастом учим бывает
 ѡсѡбѣ великаѧ. погрѹжѣнъ оѹбо священным книгам, приобретает
 вѣ любѡвь оѹченїѧ и бж҃твеннаго отсюду великая юннїи,
 писанїѧ внимѣѧ, и сѹдѡ во погружаясь в любовь писания,
 глубинѹ мѣслей бж҃ественныхъ, исходя во глубину мыслей
 бж҃ественныхъ, обретает бисер
 обрѣтѣетъ бїсеръ рѣзѹмъ разума, понимает Бога,
 разѹмѣѣетъ бг҃а. познаѣетъ познавает богатство благодати
 богатство бл҃готи бж҃їѧ, срамляется прочее
 срамлѣетсѧ прѡчее

—186—

юношескихъ обычаевъ

держѣтсѧ. тїхъ неѣкако юобычаев держатися, тих некако и
 гладокъ юннїи бывѣетъ гладок юннїи бывает (т. II, 353–355).

(л. 15–16).

И нѹднїи бывѣетъ Но понеже лепо родителем его
 родителми браку понудити того и на мирьскїа обычая,
 совокѹпїтсѧ, ѡномѹ же имїеже пища приобретается и богатство
 нехѡтѣѹ, родителїи же не мятущееся паче пребывание
 ѡслѣбно нѹдѣхѹ егѡ. ѡн желательно неже нестойтельное и
 же нехѡтѣ преслѹшатсѧ ума целость возмущати, и чисте
 родителей, помнѣѧ никогдаже сущая усмотрити, а еже

писаніа, ѣже родителѣй повеление презирати, не
 повелѣніе презирати не безбедно есть, чтити бо повелевает
 безбѣдно, чтити бо послушати родителей повелевает, и
 повелѣвають заповѣди сие быти правде Божии повествует, –
 рождающихся. и апостолъ, содержится и утешняется обоюду
 послушати родителей от него желаемым, и родительску
 повелѣвает: и сий быти повелению послушати доволен не
 правде божіи повѣствуетъ. беяше (Пр. Соб. 1859, II, 355–56).

не свободна себѣ зрѣ, во
 ѣже ѿ негѡ желаемымъ,
 повинѣтсѧ родительскомъ
 повелѣнію ... (л. 16).

–187–

Рядом с этими заимствованиями из Слова Филолога мы находим в житии Серапиона много совпадений с анонимным житием пр. Иосифа. Вот пример:

Житие пр. Серапиона **Житие пр. Иосифа**

бысть повелѣніе самодѣржа бысть же и еще царемъ
 іоанна. ѣже российскаго цѣтвѣ повелѣнію священныа мѣжа съ
 кѡпетръ держащаго. сѣнныа архіереи въ господствующій градъ
 мѣжи со архіереи въ цѣствующій сѣбрающѣ вѣдѣти о словеси:
 градъ москвѣ собратисѧ. велѣа ѡ монастыремъ села и нивы, аще не
 словеси; мнѣремъ села пріятна соудъ и т. д.

–188–

и нивы, аще непріятна сѣ... И Иванъ же самодѣржцѣ тогда нечто
 т. д. кончая словами: Тогда бжественно слѣчисѧ... Мало же последн
 же самодѣржцѣ іоаннѣ, нѣчтоже самодѣржецъ Іоаннъ, въ старости
 бжественнѡ бысть и оужѣ вомастити оужѣ исполнь днѣй,
 старости маститѣ бысть сыновнѡмъ своимъ расчинѣетъ

самодержецъ ꙗ́ко ꙗ́ко досто́яніа ѡтѣчѣствѹ ѿхъ: старѣ́йшемꙋ
разчи́няетъ ѿшмъ сво́мъ Васи́лію все царство вѣ́даетъ, а ѿже по
досто́яніа. старѣ́йшемꙋ немъ Георгію шесть градовъ предасть
Васи́лію, все цѣ́ркви вѣ́даетъ. ѿтакже и прѣ́чимъ сыновѣ́мъ своимъ
прѣ́чимъ по досто́янію ѿхъ по досто́янію ихъ (Изд. Невостр. стр.
(л. 19–21). 44).

–189–

Таким образом, неизвестный автор жития Серапиона одинаково черпал материал, как из слова на память Зосимы, так и из анонимного жития пр. Иосифа. О чем может говорить это обстоятельство? Думается, что здесь дело происходило так: неизвестный автор Серапионова жития имел под руками сочинения Льва Филолога. В одном месте он брал из его похвальных слов, в другом – из жития Иосифа. Конечно, это только предположение, и в другом случае подобные параллели доказательной силы не имели бы. Но здесь, в связи с выше приведенными данными и это явление – весьма знаменательно.

Во-вторых, в бывшем собрании П.А. Овчинникова (с. Городец, Нижегород. губ.) имеется любопытный сборник XVI в., содержащий следующие статьи:²⁹³⁸

1. Сентября 27 Филолога черноризца слово о пр. Саватии новом чюдотворцы, иже в Отоце Соловецком, сущем в Окианстем понте. *Нач.*: «воздвизает нас муж или и в мужех изрядный памятию своею»

2. Апреля 17 Черноризца слово о Пасце и о преп. Зоси-

–189–

ме новом и чюдотворцы, иже на Соловецком острове, на полунощней стране сущем, понта Окиана. *Нач.*: «подадите и нам, о мужие, мало слуха, аще что достойно слуха провещаем»...

3. Калугера того же о святых великомученику новую иже от Чернигова, славною Михаиле вел. князе и Феодоре Синглитице. *Нач.*: «честное яко воистину добролепное ваше стечение, вина добрейших подвигов изрядное»...

4. Того же черноризца о св. влмч. Михаиле и Феодоре новых, иже от Чернигова. *Нач.:* «И о Михаиле в мале да речем вкупе и о Феодоре честных и великих, ни бо достае слово»...

5. Ноября в 5 день св. муч. Галактиона и Епистимии и преставление иже в святых отца нашего Ионы архиеп. вел. Новаграда. *Нач.:* «Вечер. На малой вечерни на Господи возвах поставим стихиры на 6 глас 8»...

6. Въспоминание о блаженном и приснопамятном отце нашем Ионе архиеп. вел. Новаграда, иже бысть по втором Евфимии, в лета 6966-е до лета 6979-го. *Нач.:* «Въспомянути и блаженного нашего пастыря Иону»...

7. Того же о отцы Иосифе, Иже состави общий монастырь близ Волока-Ламскаго *Нач.:* «Различна телесем растворения соуще, различнии недоуги телеса от растворения их подъемлют»...

8. О Божии благодати бывшей чюдесы явлением и прославлением свящ. телесе, иже во свв. о. н. Никиты еп. вел. Новаграда... *Нач.:* «Великая Божия дела глаголати светла языка требуют»...

9. В лето 6968 месяца Февраля в 13 день на память преп. о. н. Мартиниана пострижеса преп. о. н. Иосиф (краткая биографич. заметка о пр. Иосифе).

Легко заметить, что составитель сборника сначала имел в виду переписать творения Льва Филолога (см. ст. 1, 2 и 3). Быть может, он имел даже под руками в числе источников, так сказать, полное собрание сочинений Филолога, этого замечательного проповедника и писателя. Но по неизвестным нам причинам он отвлекался от своего первоначального оригинала и вписывал в сборник не принадлежащие Филологу статьи (ст. 5 и 6). Далее он снова возвращался к Филологу и снова оставлял его.

—190—

Вот почему и получилась та путаница статей, какую мы замечаем в данном сборнике: за статьей 3 или 4 должна была следовать повесть «о отце Иосифе» и слова: «того же», стоящие пред этой повестью, должны были указывать на Филолога; статьи же 5 и 6, привнесенные, очевидно, из другого

источника, чем сочинения Филолога, нарушали этот естественный порядок и тем самым уже скрывали личность автора жития Иосифа. Выражение «того же о отци Иосифе» в таком случае указывало уже не на Филолога, а на автора предыдущей статьи (6) – об архиеп. Ионе. А это последнее произведение появилось около 1472 года и, следовательно, ни в каком случае не могло быть делом одного и того же автора с житием (1540–1560 г.), кто бы он ни был.

На основании всех приведенных выше соображений мы полагаем, что анонимное житие пр. Иосифа есть произведение Филолога Черноризца или, как он именуется в некоторых ркпп., Филогона.

С. Иванов

Гриневка, Курск. губ.

1915, VII, 8

Критика

**Глаголев С.С. Критика: [Рец. на:] Боголюбов Н.
Философия религии: Ч. 1: Историческая. Т. 1. Киев,
1915 // Богословский вестник 1915. Т. 3. № 9. С. 191–
222 (1-я пагин.). (Продолжение.)**

–191–

Он назвал свою книгу философией религии и назвал правильно, но это не помешало ему неправильно определить философию религии и неправильно охарактеризовать апологику, историю религий и науку о религии.

Два положения не вызывают никаких сомнений у о. Боголюбова: 1) что философия религии есть наука и 2) что она есть наука, исследующая религию, как целое.

О. Боголюбов отлично знает, что вопрос о том – наука ли философия? – решается далеко не так догматически, как решает его он, но философия религии представляет собою ветвь философии. Вели de toto говорится, что оно – не наука, то как же de parte без исследования можно утверждать противоположное?

Что такое наука?

Наука в примитивном смысле слова есть всякое знание. Для того, чтобы находить и собирать грибы, нужно точно также усвоить некоторую науку, как и для того, чтобы определять склонение и прямое восхождение звезд. Всякое дело, которым человек занимается, постепенно становится для него легче и легче. Мы не помним, как мы учились ходить, мы можем наблюдать это только на других, и мы видим, каких усилий стоят маленьким гражданам нашего мира попытки удержаться вертикально и попытки передвигаться в вертикальном положении. Большинство людей умеет плавать и обучаются плаванию уже в сознательном возрасте. Пусть каждый припомнит, каких невероятных трудов стоило ему сначала удержаться на поверхности воды и потом это оказалось не стоящим ника-

–192–

ких усилий. Наука плавания, как и всякая наука, состоит в том, что мы постепенно приучаемся не тратить лишних средств для достижения той или иной цели. Послушайте на суде показания необразованных свидетелей и свидетельниц. Они постоянно в своих показаниях уклоняются в сторону. Наука состоит в том, что мы мыслим о предмете с наименьшей затратой силы. Это – с теоретической точки зрения. Практически наука состоит в том, что мы с наименьшей затратой сил реализуем идею. Поинтересуйтесь историей экипажей, начиная с колесниц фараонов и колесниц троянской войны и кончая английскими кэбами и шарабанами наших дней. Постепенно устранялось ненужное и все больше и больше вводилось нужного. Тоже самое и с оружием. Тоже самое с методами счисления. Наука постепенно устраняет элемент нецелесообразный в изучаемом и усиливает элемент целесообразный. Не на заре только культуры, но и в средние и даже в начале новых веков астрономия была связана с астрологией. Астроном, открывший законы обращения планет, из чего Ньютон вывел принцип тяготения, этот астроном – я разумею Кеплера, – был придворным астрологом. В ту же эпоху химия существовала совместно с алхимией, медицина долго жила совместно с чародейством. Расширение знания постепенно устраняло лишнее и вводило нужное. Процесс развития науки состоял в том, что изучаемый предмет постепенно обособлялся, изолировался от других предметов. Ведь, было время, когда в состав математики входила историческая хронология. Ясно, что за занятия последнею отвлекали математиков от прямых задач. Наука должна подняться до высокой степени развития, чтобы точно определить свой предмет, границы и пределы его изучения. Еще труднее определить, какие именно вспомогательные отрасли знания нужны для изучения того или другого предмета. Наконец, только постепенно в деле изучения предмета усовершенствуется порядок изучения. Вводится система. Наука, в конце концов, есть систематическое и методологическое знание чего-либо.

Мышление в системе есть экономический способ мышления. Представим себе, что мы захотели бы мыслить о

какой-либо аудитории, не руководясь идеею системы или порядка,

—193—

каждую парту, каждый стол мы должны были бы представлять отдельно, независимо от других скамеек и столов. Наш труд оказался бы ужасным. Но раз мы, зная назначение залы, представляем, что в ней предметы расположены в таком то порядке, мы очень легко запоминаем, что в ней находится, и легко можем представить с закрытыми глазами картину комнаты.

Наука изолирует изучаемый предмет, это, значит, что наука в своем представлении разъединяет единый мир, разобщает его на отдельные элементы, вместо науки о всем бытии мы имеем серию наук о различных циклах явлений и предметов. Из этого уже следует, что наука не может нам дать знание истины, т.е. знания принципов сущего. Единый космос наука дробит на множество систем. Не может быть никакой науки, которая синтезировала бы все эти системы и была бы наукою обо всем. Существует только сумма наук, но нет общей науки. Я останавлиюсь лишь на двух причинах для этого. Во-первых, не может быть человека, который бы знал все науки и мог бы упорядочивать их и объединить их содержание в новом высшем синтезе. Во-вторых, науки не представляют собою собрания несомненных истин, в них входят гипотезы, теории. Последние и составляют главное содержание многих наук. Систематичность этих наук условна, методология их, т.е. учение о том, как далее разрабатывать предмет, нередко проблематична. И порою оказывается, что кардинальные тезисы одной науки стоят в противоречии с принципами другой. Укажу для примера на астрономию и геологию. И та и другая наука в своих высших обобщениях претендуют дать историю нашего мира, но время, в которое должна быть заключена эта история, астрономией и геологией представляется различно. Астрономы выходят из того физического закона, что теплота быстро излучается в пространство. Солнце постоянно теряет свою теплоту, отдавая ее бесконечным глубинам вселенной. Если принять, что было время, когда температура солнца была так

высока, что, нагревая землю, делала жизнь на последней невозможной, и если спросить, в какой период времени солнце должно было дойти до своего настоящего состояния, то все, что мы знаем о происхожде-

—194—

нии и излучении теплоты обязывает обращаться к скромным цифрам. Геология исходит из другого принципа — из дарвинистической теории происхождения органического мира. Человек произошел от монеры, а монера от каких-либо протистов. Если принять во внимание, что в известный людям исторический период не наблюдалось никакой эволюции организмов, то нужно принять, что развитие органического мира совершалось с крайнею медленностью. Миллионы лет нужны были для того, чтобы от обезьяноподобных животных произошли люди ледниковой эпохи, но от обезьяноподобных животных еще очень далеко до низших млекопитающих. Сотни миллионов лет оказываются чрезвычайно скромною цифрой для определения древности органического мира. Астрономия не принимает этих сотен миллионов. Я лично думаю, что астрономические и геологические выводы утверждаются на ошибочной базе. Но дело здесь не в личных мнениях. Мы говорим о том, что если на основании частных наук можно построить общую науку обо всем, то как строитель может привести в гармонию астрономию и геологию, ведь, для этого синтезирующий ученый должен подняться и над геологами и над астрономами и самостоятельно подвергнуть разбору их учения.

Но разлад существует не в одних науках, он открывается в самой природе вещей. По естественному закону мы нуждаемся в мясе, мясная пища является для нас и приятной и питательной. Но присущее нам нравственное сознание говорит то, что некогда Товит говорил Товии: «что ненавистно тебе самому, того не делай никому» (Тов.4:15). Всякая тварь любит жизнь, страдание ненавистно всем. Любя жизнь, мы, однако, принуждены ее поддерживать, губя чужую жизнь. Человек ловит рыбу на червяка, рыба съедает червя и попадает к человеку, человек съедает рыбу, умирает и становится добычею червей.

Мы, таким образом, имеем перед собою круговорот взаимного пожирания. Но наше нравственное чувство ищет осуществления принципа взаимопомощи, взаимной любви. Таким образом, законы жизни, если мы будем определять их на основании того, что происходит в природе, выльются для нас в формулу борьбы за существование, и если в при-

—195—

роде мы и находим явления взаимопомощи, существование ассоциаций, то это оказывается только другою формою борьбы за существование, именно формою борьбы коллективной. Если мы обратимся к нравственному чувству, то оказывается, что оно требует другого. Оно рисует порядок, при котором «волк будет жить вместе с ягненком, и барс будет лежать вместе с козленком; и теленок, и молодой лев, и вол будут вместе, и малое дитя будет водить их. И корова будет пастись с медведицею, и детеныши их будут лежать вместе, и лев, как вол, будет есть солому. И младенец будет играть над норою аспида, и дитя протянет руку свою на гнездо змии» (Ис.11:6–8). Как ученый может согласить требования нашей совести с законами жизни?

О всем бытии, о его принципах трактует философия, которая таким образом и берется за составление синтеза всех наук. По отношению к религии все виды философии можно подразделить на два типа: философию религиозную и философию антирелигиозную. Философия религиозная всегда исходит из откровенной религии, она может быть очень либеральной, может исказить, извращать религию, но она из нее, а не из науки берет руководящие принципы. Философия антирелигиозная построит свое здание опять таки не на основании данных науки, а на критике религии (в пример можно привести хотя бы Фейербаха), и выводы философии сводятся к отрицанию принципов религии и ее требований, положительных норм антирелигиозная философия не может дать никаких и на вопрос, что я должен делать, единственный разумный ответ с ее стороны может быть лишь таков: делай, что хочешь.

О. Боголюбов говорит, что философия религии занимается религиею в целом, стремится уяснить принцип развития религии

в истории, ее изначальное происхождение, ее сущность и значение в человеческой жизни. Это составит предметы философии религии (стр. 29). Нет, о. Боголюбов, поскольку все эти предметы могут быть объектом научного исследования, ими должна заниматься наука о религии, а не философия религии. Наука о религии изучает религию в ее целом, исследует религию в ее исторических и современных формах, путем сравнительного изучения

–196–

разделяет существенные и преходящие элементы в религиях, устанавливает – и в некоторой мере, полагаю, это можно делать с некоторым научным правом – законы управляющие судьбами религий. Если вопрос о происхождении и первобытном состоянии рода человеческого можно поставить научно, тогда наука о религии должна поставить вопрос и о происхождении религии. Но я лично полагаю, что для постановки этих вопросов наука не располагает материалом, поэтому всякое решение их будет ненаучным. Наука о религии рассматривает религию и как психологическую проблему и как исторический фактор, т.е. определяет ее значение и для индивидуума и для народов. О. Боголюбов представляет себе, что история религий, которая представляет часть науки о религии, занимается только собиранием каких-то материалов. Это неверно. Нет наук, которые только бы собирали материалы, всякая наука обрабатывает тот или иной материал.

Философия религии и книга о. Боголюбова не занимается религиею, как целым, но как и всякая философия отдельного цикла явлений – в данном случае может быть важнейшего – она рассматривает свой объект в отношении к целому. Что такое религия *sub specie aeternitatis*? Какова ее значимость и какова ее ценность во всем бытии? Дать философию предмета – хотя бы философию математики – значит определить его отношение ко всему бытию. Ясно, что это уже не физика, а метафизика. Самое понятие бытия, как единого, есть метафизическое понятие. И хотя труд о. Боголюбова далеко не кончен, несомненно, что он стремится решить вопрос об абсолютной ценности религии, значит, вопрос об отношении религии к

целому; для этого он привлекает только нечто из религий, спокойно оставляя в стороне религию как целое.

О. Боголюбов считает нужным доказывать права философии религии на существование и с этой целью говорит о недостаточности апологетики. Первое – лишне; второе – несправедливо.

Вопрос о том: христианство в православном понимании есть ли истина? решается субъективно – верою, которая вменяется в праведность.

Этой веры нельзя дать, но к ней можно вести. Каким

–197–

путем? Самым могучим средством для того, чтобы направить человека на православно-христианский путь, является возбуждение в человеке убеждения в желательности того, чтобы православие было истиною. Душа, полагаем мы, по природе христианка и поэтому, по-видимому, чаяния христианина должны только выяснить смутные стремления религиозно-непросвещенной человеческой души. Но будучи по природе христианкою, душа под воздействием многих и разнообразных условий может утратить восприимчивость для оценки христианского идеала, он может – как это мы и видим в действительности – казаться ей нежелательным, средства намечаемые христианством для достижения торжества добра могут казаться нецелесообразными, поэтому для того, чтобы направить человека на христианский путь, во многих случаях нужно, так или иначе, перевоспитать в некоторой мере его душу.

Если с одной стороны средоточием между православнохристианским учением и человеком может стать его воля, то с другой между этим учением и человеком часто становится разум. Распятый Христос был и остается соблазном для иудеев и безумием для эллинов. Некультурные люди не понимают смирения силы. Как он владеет силою, чтобы сокрушить такого-то, и вместо того, чтобы сокрушить, смиренно увещевает его. Культурные люди не понимают смирения знания, они не умеют догадываться, что истинное знание может только выяснить нам нашу духовную нищету, а не избавить от нее. Некультурные люди, это – иудеи; культурные, это – эллины.

Конечно, не все – те и другие, но те, у которых заповеди о блаженствах произнесенные некогда Христом, не находят отклика в сердце.

Изучение религии должно сделать разум более гибким и более вместительным. Разум, как и растение, может задеревенеть, он воспринимает тогда только то, что близко и родственно ранее воспринятому им, он не допускает широких размахов, он не может понять новых типов умозаключений и поэтому он должен быть назван негибким и он не может допустить существование типов явлений непохожих на известные ему и поэтому должен быть назван мало вместительным. Мышление материали-

–198–

стов самая лучшая иллюстрация разума этого типа. На своем месте – в изучении механической стороны бытия это мышление может давать плодотворные результаты, но в области самопознания и познания других материалист с этим мышлением не даст ничего кроме неразумного отрицания идеальных стремлений человечества.

Только весь строй жизни может настроить волю по-христиански, Сообщить ей христианское воспитание. Задача апологетики не может быть такою широкою, задача эта гораздо уже, – она заключается в том, чтобы уничтожить средостение между разумом и христианским учением. Каким способом должно выполнять эту задачу, какою дорогою должно идти? На эти вопросы нельзя дать категорического ответа. Если в старину говорили, что все дороги ведут в Рим, и мы знаем, что все меридианы ведут к полюсам, если только не уклоняться от выбранного раз пути, то точно также можно сказать, что всякий факт, всякое явление может стать исходным пунктом для направления ума к Богу, если только в наших рассуждениях мы не будем сбиваться. Симметрия в кристалле, наклон земной оси к эклиптике, движение луны, строение нашей руки, стремления нашего духа, все может направить мысль к первопричине и выяснить ее нам, как Премудрую, Всеблагую и Всемогущую. Основа православно-христианского учения есть Библия. Задача апологета состоит в том, чтобы внушить тем, к кому он

обращается с своими речами, что Библия есть книга истины. Можно различным способом пытаться выполнить эту задачу. В устах апологета наиболее убедительным будет то, что наиболее убеждало его самого. Библия – книга с бесконечным содержанием, она может поразить и своими космологическими и историческими концепциями и своею поэтической стороною и своим моральным учением. Библия может заставить человека задуматься, если вникнуть в ее судьбу. Какое бесчисленное количество раз во имя знания на пространстве веков отвергали то, что она утверждала, и по истечении времен всегда эти походы против Библии оказывались покушениями с негодными средствами. А сколько людей перевоспитала Библия? От скольких преступлений она удержала и насколько добрых дел подвинула!

–199–

Самое лучшее, если апологет поведет к истине тех, кого наставляет, тем путем, которым шел сам, но он должен считаться с индивидуальными особенностями лиц ищущих истины. Дух практического деятеля может мало затрагиваться гармониею между Библией и действительными завоеваниями науки, но на него сильно должно действовать соответствие между нравственными требованиями Библии и стремлениями его собственного духа. Одного читателя могут поразить одни страницы Библии, другого другие. Вдумчивый натуралист может с изумлением остановиться перед первой страницей книги Бытия, моралиста должно поразить десятословие, возвещенное с Синая, историк в глубоком раздумье должен остановиться на судьбах еврейского народа одновременно и высокозавидных и вместе трагических. Бесспорно, поразительнейший и важнейший элемент Библии – Евангелие. Евреи передали человечеству Евангелие, как и вообще Библию, но передавая книгу содержащую истину, они сами в своей большей части не прочитали этой книги и не усвоили этой истины. В том, что они дали миру истину – их величие; в том, что они сами доселе не приобщались этой истине – их трагедия.

Предмет апологетики есть сущность христианства. Сущность христианства есть Христос. Он путь, истина и жизнь.

Выяснение образа Христа и раскрытие Его учения и есть предмет апологетики – положительная задача этой богословской дисциплины. Если мы выясним неудовлетворительность идеалов Зенд-авесты, буддизма, ислама или конфуцианства, мы этим еще не докажем, что христианство есть истина, только положительное раскрытие христианского учения может привлечь к христианству души, жаждущие истины и эта положительная задача, задача святейшая, является в тоже время и труднейшей. Пытаясь выяснить Евангелие с искреннею целию помочь другим понять Его святость и величие, мы часто искажаем и унижаем Его. Но мы не можем оставить Его и без толкования. Для глупца и человека с лживым сердцем нет книги более легко поддающейся критике, чем Евангелие. И у людей искренней веры многое в Евангелии вызывает недоумения. Ко мне обращалось много лиц, просивших меня

–200–

объяснить, за что был похвален неправедный домоправитель в притче Господа (Лк.16). И так, приходится толковать истину, излагать ее не словами Евангелия, а своими, т.е. унижать ее, но что делать? В этом униженном виде она иногда является более доступною ограниченному и тронутому болезнью человеческому уму.

Книга о. Боголюбова есть часть апологетики. Пусть он посмотрит хотя бы семинарские программы по Основному Богословию или апологетике и он увидит, что все вопросы, которые ставит он, обсуждаются и там. Пусть там иная постановка дела, порою – иные решения, но остается единство исследуемого предмета.

По-видимому, в одном пункте философия религии резко отличается от апологетики; у апологетики – предвзятая цель доказать истинность той или иной религии, апологетика наперед знает истину, философия религии не имеет предвзятой цели, она исследует религию, чтобы найти истину. О. Боголюбов боится, что его за такую постановку дела заподозрят в неверии. А я боюсь другого, боюсь, что его заподозрят в лицемерии.

Наука ищет истины. Истина есть искомое, а не данное. Наука не совершенна, она может изменять, углублять и расширять представления об истине. Никаких плотин, никаких тормозов, задерживающих научные изыскания не должно быть. Наоборот, чем смелее и отважнее ученые будут искать истину, тем скорее, по-видимому, они должны овладеть ею. И так, – не должно быть никаких препятствий для научных исследований. Но у православных богословов не то. Истина здесь оказывается данным. Она является в виде православного исповедания веры. Она неподвижна, она сложилась и оцепенела уже более, чем тысячелетие. И вот, занятия богословов представляют себе в виде какого-то фокусничества. Люди делают вид, что они как будто чего-то ищут, высказывают предположения, гипотезы, но на самом деле решение у них готово, и к этому решению они возвращаются всегда и неизменно, как магнитная стрелка после всех колебаний обращается к полярной звезде. Они похожи на того актера, который долго отыскивает на крошечной сцене своего противника. Трудно сразу не найти врага, но по ходу

–201–

пьесы актер принужден искать его везде, кроме того места, откуда явственно высовываются его сапоги. Рассказывают, что на одном подобном спектакле какой-то нетерпеливый зритель закричал: «чего же ты ищешь, ведь он вот он!» Так представляют себе и дело богословов, они высказывают как бы смелые предположения, допускают возможность пантеистических воззрений и материалистических гипотез, но все это только для того, чтобы после долгих странствований по сциллам и харибдам, благополучно совершая логические *salto mortale*, придти к спасительным выводам, что в ответах катехизиса заключается несомненная и святая истина.

И на самом деле о. Боголюбов в своем исследовании постоянно устанавливает нужду в религии и недостаточность натуралистических религий. В настоящей части он еще не говорит специально о христианстве, но он уже утверждает, что истина в христианстве. Я не вижу здесь лицемерия, но я вижу здесь апологетический прием и прием далеко не новый. Прием этот может быть употребляем и католиком и протестантом и

атеистом. На самом деле, когда автор предлагает свою философию религии, носящую характер объективного исследования и одинакового отношения ко всем религиям, он, ведь, ценит религии не одинаково и имеет решение вопроса, которое непременно субъективно, ибо если бы вопросы веры решались объективно, они не были бы вопросами веры, а вопросами знания.

О. Боголюбов полагает, что в философии религии теперь господствуют два направления: атеистическое и эволюционно-пантеистическое с преобладанием последнего. Можно еще допустить самопонятность термина «атеистический», но термины «эволюция» и «пантеизм», безусловно, не обладают этим свойством, тем более термин «эволюционно-пантеистический». Я лично полагаю, что та система терминов и понятий, при помощи которых о. Боголюбов и большинство ученых, – по необходимости пожалуй даже все – хотят нам истолковать религию, эта система совершенно неудовлетворительна. Дело в том, что наука о религии, изучение религии, как факта, возникла недавно, а система терминов существует давно. Старыми терминами окрещивают совершенно неподходящие под них явления, не догады-

–202–

ваются о необходимости создания новых понятий и пересмотра старых определений и вследствие этого многое новое ускользает от взоров невосприимчивых к новому исследователей.

Установленные термины и схемы сводят к искусственной простоте явления и факты. Существует, разумеется, некоторое относительное согласие в понимании терминов атеизм, эволюция и пантеизм и я пытался подводить под эти рубрики современных философов. Гюйо дал атеистическую философию религии, но он волею Божиею умер еще в 1888 г. Остаются атеисты марксисты, но у них в сущности нет философии религии, а их рассуждения о влиянии экономического фактора на религию заключают в себе и нечто верное. Покойный Ключевский несомненно не был марксистом, однако в своих лекциях и статьях о религиозных движениях на Руси XVII в. он

констатирует влияние экономического фактора. Наш автор говорит о преобладании эволюционно-пантеистического направления, но где же эти господствующие пантеисты? Автор пользуется О. Пфлейдерером, но у Пфлейдерера мы имеем трактаты утверждающие личность в божестве и личное бессмертие. Альберт Ревиль и Жан Ревиль, отец и сын, цитируемые автором, эти гугеноты ХХ-го века, оба пасторы, были теистами, а не пантеистами. О. Боголюбов неоднократно цитирует М. Мюллера. М. Мюллер в «науке о языке», «науке о мысли» решительно идет против эволюционной теории происхождения человека. Автор считается с Джемсом, Джемс, как и вообще прагматисты, не может быть назван пантеистом. Но все названные писатели уже умерли. Мы имеем опыты по философии религии живых – Бальфура, Бутру, Гефдинга, ни одного из них, мне кажется, нельзя втиснуть в рамки господствующего направления о. Боголюбова.

Я изложил рассуждения о. Боголюбова о методе в философии религии. Но трактуя о методе, он на самом деле говорит преимущественно о материале, на основании которого можно построят философию религии – психологическом, филологическом, антропологическом и социальном; причем слово «антропологический» употреблено им неправильно, в действительности он говорит не об антропологии, а об этнографии – о народоведении.

–203–

У о. Боголюбова получилось, что филологический метод привел Макса Мюллера к утверждению, «что религия и вообще представляет собою не что иное, как своеобразную болезнь языка» (стр. 60). Приписывать такие взгляды М. Мюллеру можно не с большим правом, чем с каким о. Боголюбова можно обвинять в безбожии. У М. Мюллера есть специальное сочинение о происхождении религии – *Vorlesungen über den Ursprung der Religion* и он изложил свои воззрения так ясно, что о них не может быть споров. Религия, по М. Мюллеру, есть восприятие бесконечного, которое объемлет, сохраняет и живет видимую вселенную. Мысля божество, как бесконечное, первобытный человек в поисках за его символом не

останавливался ни на чем, что он мог бы измерить и осязать, поэтому, прежде всего, человек стал почитать небо (Tuisco), потом то, что на небе – солнце, луну, звезды, облака. Только в дальнейшем он спустился до почитания полуосязаемого (горы, реки, землю) и потом осязаемого (камень, кость) – до стадии фетишизма. Первобытную форму религии М. Мюллер назвал катенотеизмом или генотеизмом – термином не получившим гражданства в науке; на этой стадии человек под различными формами чтит единое бесконечное. Мифотворческий процесс, по М. Мюллеру, много повредил чистоте и ясности религиозных представлений, и этот то процесс он и назвал детской болезнью языка (Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft. 2-te Auflage. 1876. S. 40).

Рассуждая о религии, направлениях и методах в ее изучении, о. Боголюбов смотрит на переживаемое нами время, как на переходное, и этим объясняет хаотичность воззрений на религию (стр. 14). Признаюсь, я не понимаю этого рассуждения. Переходным временем в религиозном отношении может быть названо такое, когда одна религия отвергнута, а другая принята, но первая еще не забыта, а вторая еще не усвоена. Ни того, ни другого не наблюдается теперь. Некоторую часть общества христианство отрицается не со вчерашнего дня. Гораздо энергичнее на него нападали во второй половине XVIII столетия. С другой стороны нам не предлагается никакой новой религии. Жизнь, по-моему, течет, как всегда. Есть люди верующие, и жизнь держится верою. И есть, как и всегда люди неверующие, и

–204–

как и всегда, они живут на счет верующих: они живут моралью верующих, они живут и их культом, ибо устраивают гражданские похороны, праздники и поминовения в честь героев, персофиницируют понятия – братства, равенства, свободы, создают и фетиши – красные флаги или цветки красной гвоздики. Что тут переходного? Я думаю, что подобное было и в ледниковую эпоху и имеет место теперь среди дикарей Африки и Австралии.

Наш автор часто цитирует Тиле. Я боюсь, что он апеллирует к этому – бесспорно крупному голландскому ученому в пунктах, которые в специалисте по истории религий будут вызывать недоумения. Так, на стр. 53 он приводит рассуждение Тиле о том, что положение сумерийского текста: «отец отдает жизнь своего сына за свою собственную, оправдал Меша, царь моавитский. Но во 1) в памятнике Меши об этом не говорится; 2) в 4 Царств. 3 это принесение в жертву не представляется уплатою за жизнь отца, а жертвою за народ; 3) а если так, эта жертва сближается с жертвою Иеффая – все равно – принес ли он в жертву жизнь или только счастье своей дочери Суд. 11; в 4) жертва Меши сближается для меня и с принесением в жертву Исаака. Во всех этих жертвах выражается готовность отдать Богу все, отдать Богу большее, чем собственная жизнь. Тиле настаивает на различии жертвы Авраама и Меши, а мне здесь представляется сходство: языческие религии являются извращением истины, но не противоположением ей.

На стр. 86–87 переходя к вопросу о классификации религий о. Боголюбов опять цитирует Тиле. По Тиле трудно классифицировать религии, потому что каждая религия изменялась, и между Зевсом додонским и гомеровским существует громадное различие. О. Боголюбов это суждение Тиле находит справедливым, но откуда наш автор и Тиле знают о Зевсе додонском? Почему они считают его полуанимистическим и ставят неизмеримо выше его Зевса гомеровского, с которым Гера живет в целомудренном (?) брачном союзе. Вот молитва додонскому Зевсу, приводимая Гомером (Илиад. XVI, 233–235):

Зевс Пелазгийский, Додонский, далеко живущий владыко
Хладной Додоны, где Селлы пророки твои обитают,
–205–

кои не моют ног и спят на земле обнаженной.

Кто такое пелазги? хеттеи, этруски, предшественники греков или предки греков? Кто такие эти селлы, у которых, по-видимому, был какой то аскетический культ? Я знаю аналогичные аскетические культы – Кветцалькоатля в древней Мексике и Нкимба на современном Конго. Гера – фетиш и

полуанимистический Зевс Додоны, о. Боголюбов, это дедукции современных ученых предполагающих, что религии эпохи Гомера необходимо должны были предшествовать анимизм и фетишизм.

Но Тиле и о. Боголюбов справедливо признают трудность классификации религий. Напрасно только они пытались ее преодолеть и дать свои классификации. Классифицируют религии усердно со времен Гегеля.

В некоторых курсах религии и излагаются сообразно с принятыми автором классификациями. Но ни одна из доселе предложенных классификаций не может быть признана удачною, и все они упускают из вида многое и существенное. Все классификации исходят из того начала, что каждая религия есть в сущности нечто неподвижное и неизменное, что присущие ей в известный исторический момент характерные черты, отличающие ее от других религий, представляют ее неотъемлемую принадлежность. Этот взгляд совершенно ошибочен. Каждая историческая религия проходила много фаз в своем развитии и у различных общин получала совершенно различную окраску. То, что теперь называется ересями, расколами, сектами существовало всегда в роде человеческого. Такие выражения, как «египетская религия», «греческая религия» имеют в сущности собирательный характер, ими обозначаются верования группы племен и верования ряда эпох. Эти верования носят общее имя, потому что те, кому они принадлежали, объединяются в географическом и этнографическом единстве, но здесь далеко нельзя говорить о единстве догматов, культа и правил морали. Грек из школы Ямвлиха и Прокла в своих верованиях имел гораздо больше общего с брамином школы веданта, чем с греком, разделявшим верования Гомера или Гезиода. Буддизм в той общей схеме, в которой он известен всему образованному миру, является как бы ре-

—206—

лигиозным нигилизмом. Он не признает никакого богопочтения и дает только ряд правил, осуществление которых уничтожает желание жизни и освобождает от бытия. Но в тех

исторически сложившихся формах буддизма, которые существуют в Тибете, Японии, Китае, широко развито почитание богов и святых, вера в чудеса, надежда на будущее блаженство. Общим между этими формами буддизма и буддизмом Шакиамуни или современным цейлонским оказывается только имя. Как же можно в какой бы то ни было классификации противопоставлять буддизм – название целого ряда религий – исламу – тоже собирательному названию целой системы сект? В исламе существовали секты весьма приближавшиеся к браманистическим и буддийским. Классификация религий непременно предполагает собою односторонность в религиях. Один народ стал почитать одно, другой – другое; один усмотрел спасение в том то, другой – в другом. Но такая односторонность на самом деле возможна только в отдельном человеке, а не в целом народе. Если для удовлетворения религиозных потребностей кому-либо достаточно почитать солнце, то его брат легко может придти к мысли, что должно почитать еще и луну, а сын усмотрит нечто божественное и во всем звездном небе. При изучении религий в них поражает не различие, а сходство. Самые странные формы верований и культа оказываются повторяющимися в далеко лежащих одна от другой странах. Общины, совершенно подобные буддийским бикшу (вроде наших монахов), оказывались, существовали в Перу до Колумба, и нет никаких оснований утверждать существование исторической связи между теми и другими. Характерным признаком египетской религии считают почитание животных, но, ведь, и Индия знает почитание коров и обезьян. У современных буддистов существуют молитвенные мельницы. Ветер накатывает на колесо молитву и это в глазах буддиста так же спасительно, как и произнесение молитвы. Теперь оказалось, что совершенно подобные же молитвенные мельницы существовали в Египте. Нет нужды искать здесь исторической связи. Эти тождественные явления – результат единства духовной природы индуса и египтянина. Божество требует молитвы.

–207–

Молиться нужно в определенных формах и как можно чаще. Важна механическая сторона дела. Самому молиться постоянно невозможно. Нужно придумать что-нибудь, чтобы заменяло мою молитву. Ее может заменить или молитва другого лица, или действие механического прибора. Последнее наиболее удобно и просто, отсюда – молитвенные мельницы. Можно показать, что каждое из приведенных нами положений формулировалось и утверждалось у различных народов и в различных религиях. Человек ограничен, и вследствие этого оказывается ограниченной и его продуктивность в создании религиозных идей и культов. Изучение религий в их исторических судьбах показывает, что они не только сходны между собою вообще по содержанию, но что в самом процессе их исторического развития существует поразительный параллелизм. Возникает новая религия, сначала в новой общине замечается подъем Духа, затем этот подъем исчезает, и является формализм, дух сменяется буквою. Создается и разрастается предание, которое потом со стороны некоторой части последователей вызывает против себя протест. Начинается борьба консервативного и либерального направления, религия дробится на секты, причем в некоторых из таковых исчезает самое существо религии. Понятны факторы, сообщающие такой ход процессу. Как требования истинной религии людям нравственно слабым и страдающим умственным сомнением представляются ярмом неудобноносимым и они заменяют их самоизмышленными представлениями и требованиями; так и ярмо религий ложных одним представляется удобным, а другим нет, и вследствие этого происходит его постоянная переработка. Фантазия, мысль, совесть, все заставляет человека постоянно перестраивать свое религиозное мирозерцание.

Классификация о. Боголюбова, впрочем, сводится к тому, что он в терминах свободной науки излагает положения православной апологетики. Он разделяет религии на супранатуралистические и натуралистические, а проще говоря, он выделяет богооткровенную религию Ветхого и Нового Завета из всех остальных. Но термины свободной науки все-таки мешают ему правильно взглянуть на дело.

Выделение религии Ветхого и Нового Завета из круга всех остальных, думаю, совершенно необходимо. Это выделение многие рассматривают, как антинаучное и несостоятельное. Нельзя согласиться с этими многими. Как бы ни искажали, какие бы фантастические черты не приписывали первоиудейству и первохристианству, они всегда будут оставаться, безусловно, противоположными в своем существе другим религиям. Еврейский монотеизм, к какой бы поздней эре не относили его начало, и искупление человечества Богочеловеком, этнографическое единство и нравственная солидарность человечества, это – такие положения, которых не знает ни одна религия, кроме Библейской, и поэтому естественно и законно религию в своем существе отличающуюся от других рассматривать особо. И нам представляется несомненным, что попытки смешать религию Ветхого и Нового завета с, другими религиями в общем курсе доселе являются крайне неудачными. Не у всех историков хватает решительности довести дело до конца. Так Шантепи де ла Соссэй во втором издании своей истории религий ввел, статью об израильтянах, но почему-то однако не стал трактовать о христианстве. Более смелые и менее сведущие писатели, наприим., Мензис попытались израильскую и христианскую религию представить, как заслуживающие столько же внимания, сколько и другие религии. Но для того, чтобы низвести эти религии до уровня финикийских или сирийских верований, во 1) нужны доказательства, во 2) нужно забыть то, что мы знаем об израильтянах и христианстве, так как мы знаем о них несравненно больше, чем о всех прочих религиях вместе. В каждой стране дети изучают историю своей страны особо от общей истории, и все понимают, что это разумно и законно. Каким же образом христианский мир может признать неразумным и незаконным особое и преимущественное изучение христианства – того начала, на котором утверждалось нравственное воспитание предков теперешнего культурного мира. История должна оказывать больше внимания более важным историческим факторам. Но конечно ни религия инков, ни религия ассириян и египтян не

могут являться в глазах историков таким могущественным рычагом, изучение

–209–

действия которого могло бы осветить европейскую историю. Могучее влияние Библии на европейские умы бесспорно. О существовании египетской «книги мертвых» европейцы узнали очень недавно, и это новое знание пока ничего не прибавило к пониманию хода судеб в истории культурного мира. Мы полагаем, что выделение ветхозаветной и новозаветной религии из общей истории религий в особый предмет есть не только потребность христианской религиозной веры, но есть и научное требование, согласно которому более крупные и важные явления должны быть предметом особенного внимания.

О. Боголюбов противопоставляет еврейскую и христианскую религию всем остальным по иным основаниям, но здесь, мне кажется, он делает то, что делают и делали многие: религии им отрицаемые он рассматривает в карикатуре, религию им исповедуемую он рассматривает в идеале.

В религиях натуралистических, по его мнению, связь человека с Божеством природная, необходимая; в религиях спиритуалистических – духовная, свободная. В религиях натуралистических человек не вступает в союз с Божеством по тем или другим мотивам; он находит себя связанным с ним необходимо уже в силу самого своего происхождения (137 стр.). Браманизм, по о. Боголюбову, натуралистическая религия; значит, там человек не вступал в союз с Божеством, а самым своим рождением приобщался к религиозной общине. Нет, о. Боголюбов, это – не так. Брамины, кшатрии и вайсии назывались двиджа – дважды рожденные, т. е. кроме физического рождения принявшими еще рождение духовное. Чрез обряд упанаяна принимали в двиджа – в религиозную общину. Браминов принимали в возрасте от 8 до 12 лет, кшатриев – от 11 до 22 лет, вайсиев – от 12 до 24 лет. Если обряд упанаяны не был совершен своевременно, то принимали в общину только по совершении браманами над пропустившим срок обряда очищения. Обряд «упанаяна» состоял в следующем. Приносили жертву, мальчика одевали в новую

одежду и опоясывали поясом: брамина (будущего жреца) – из трех нитей священной травы, кшатрия (будущего воина) – из те-
–210–

тивы лука, вайсия (будущего ремесленника) – из овечьей шерсти. Мальчику из браманской касты давали посох, он становился брахмачарином. Учитель наставлял его: ты, брахмачарин, пей воду (– изучай писание), делай дело (священное); не спи днем, воздерживайся от многословия, подкладывай дрова в огонь (= поддерживай горение духа). Брахмачарин немедленно клал дрова в огонь, но ясно, что это было символом.

О. Боголюбов говорит в своей книге о мистериях. В мистерии человек вступал свободно, и вместе с тем он вступал в мистериях в теснейшее соединение с Божеством. Натуралистические религии о. Боголюбова знают священные ордена аналогичные монашеским. Юрак-аклла в Перу и весталки в Риме представляют между собою много сходного вплоть до одинаковой кары за потерю целомудрия (погребение живою), но отношения первых к Богу Солнца и вторых к Весте были не теми же, как у остальных людей: оне свободно вступали в интимнейший союз с божеством. Где же здесь природная связь?

В маздеизме роды непременно должны происходить на дворе, ибо человек должен родиться в уничижении. В течение 40 дней роженица считается нечистою. Младенца приобщают к религиозной общине по достижении им семилетнего возраста. Его тогда в первый раз обмывают ниранг (коровьей мочой) и опоясывают поясом из 72 нитей (соответственно 72 главам Ясны). С этого времени начинается нравственная ответственность ребенка.

Вообще, 1) в натуралистических религиях человек вступал в религиозную общину не по природе, а чрез специальный обряд; 2) находясь уже в религиозной общине, человек мог вступать в теснейший союз с божеством и принимать специальные обеты, и это совершалось чрез специальные обряды. Замечу, что таким обрядом иногда было крещение.

Очень может быть, что о. Боголюбова соблазнили касты браманизма. Пусть здесь была упанаяна. Но здесь как будто рождением определялось будущее отношение человека к божеству. Практически, о. Боголюбов, оно рождением определяется и на Руси: дети священников становятся священниками; тем более оно определялось рождением

–211–

в еврейской религии. Но за всем тем в браманизме необходимость препобеждалась и в теории и на практике. Учение метэмпсихозиса говорило, что брамин в следующем воплощении может родиться судрою (рабом). Самое будущее рождение определялось свободною деятельностью лица, а не деятельность лица рождением. Но и кроме этого в настоящей жизни отношения к божеству человека могли меняться. Напрасно наш автор думает, что касты в браманизме были чем-то непреодолимым. Неравный брак брамина лишал его кастовых преимуществ, но брак за всем тем признавался. Затем каждый из двиджа имеющий внуков имел право становиться вананвазин – пустынником и затем санниазин – нищенствующим, т. е. он мог вести подвижническую жизнь. Подвижническая жизнь освобождала его от обязанности выполнять индусский ритуал, да его было и невозможно выполнять в условиях аскетического существования, и эта жизнь поднимала значение личности несравненно выше сана брамина. Подвижники почитались как святые.

Подавленностью самосознания характеризуются, по о. Боголюбову, религиозные переживания в натуралистических религиях; ясностью сознания – в суиранатуралистических. Все это нуждается в разъяснении. Омфалисты и исихасты были христианами, но их религиозные переживания были патологическими. Знаем мы патологический экстаз и в современном христианском мире. С другой стороны мистицизм Свами Вивикананды и Рабиндранат Тогора носит ясный, спокойный характер. Ссылка о. Боголюбова на философа Ямвлиха (141 стр. вернее на сочинение ему приписываемое) имеет рискованный характер. Слова De mysteriis, что жизнь религиозного человека охватывается жизнью божественной

можно ведь сблизить с словами ап. Павла: «разве не знаете, что вы храм Божий, и Дух Божий живет в вас» (1Кор.3:16). «Уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал.2:20). Я не говорю, что о. Боголюбов в данном случае совсем не прав, но соглашаясь с его выяснением христианского мистицизма, я хотел бы от него меньшего осуждения мистицизма языческого.

Култ натуралистических религий, по о. Боголюбову, есть ряд чисто внешних действий, совершаемых чело-

–212–

веком безотчетно. Култ супранатуралистической религии имеет значение только как средство для выражения человеком своих религиозно-нравственных чувствований (стр. 150). Я сказал уже, что я смотрю на естественные религии, как на извращение богооткровенной, и я прибавлю теперь, что по моему мнению в естественных религиях нет учений и культов, которые отчасти не отвечали бы истине и правде.

Вдовый брамин не мог приносить жертвы. Мне кажется, что в основе этого постановления лежит та же идея, во имя которой на Руси вдовым священникам запрещалось священнослужение (возражения Скрипицы: «разве поп женою чист? И вы, господие, каким духом прозрели чистых и нечистых?») Вдовой, полагают, или будет прелюбодействовать или будет мучиться похотью. В том и другом случае он не чист. Этому умозаключению нельзя отказать в некоторой доле правды.

Обращают внимание на то, что в естественных религиях часто (не всегда) требуется абсолютно точное выполнение ритуала. Все дело, говорят, сводится к правильности и точности, все сводится к магии. Но отношения между Божеством и человеком определяются Божеством. Божество говорит: действуй так то («молитесь так: Отче Наш»...). Свобода человека этим не исключается, божественные повеления не охватывают всей его жизни, но вносить в эти повеления свои поправки человек не имеет права. Разве обряд обрезания можно было совершать по-своему или даже заменять чем-либо? Мы знаем, что обрезание, как и крещение, могла совершать даже женщина (Сепфора), но мы не знаем, чтобы человеческою волею их можно было отменить. Другое дело –

воля Божественная. Мы знаем не крещенных святых. Сакраментальные формулы не могут подлежать изменению по человеческой воле.

В требовании точности можно находить нравственную идею. Почему обряд не может быть совершен точно? По небрежности совершителя, но небрежность является здесь пренебрежением к божеству. Если точному выполнению обряда воспрепятствовало нечто, стоящее вне воли совершителя, то веря в провидение, должно предполагать, что

–213–

это произошло не случайно: жертва отвергается Божеством, как неудобная, или может даже отменяться Божеством, как ненужная.

Култ языческий нередко бывал безнравственным, часто для его совершителей он мог представляться бессмысленным, но я думаю, что в его глубочайшей основе всегда можно и должно отыскивать нравственную идею.

Индивидуальные переживания в натуралистических религиях по мысли о. Боголюбова анти-социальны. Экстаз, полагает он, обособлял человека от общества. Это – не правда. В состоянии экстаза конечно человек обособляется от людей, соединяясь, так сказать, со вселенной, но состояния экстаза редки, непродолжительны и испытывались немногими подвижниками всех религий. Об Аль Гацали, давшем целую теорию экстаза, как способа богопознания, выражали сомнение – испытал ли он сам когда-нибудь состояние экстаза? О. Боголюбов должен был обратить внимание на то, что экстастики или сторонники экстаза были общественными и религиозными организаторами: иогины, неоплатоники, суффины. Найдя дорогу к блаженству, они организовывали армию последователей, которых осторожно и постепенно вели по этой дороге.

Натуралистические религии, говорит наш автор, национальны. Это говорят и о еврейской религии. Этому утверждению противопоставляют универсализм пророков. Ему можно противопоставить и многое другое. На практике, конечно, все религии национальны. И православную веру у нас называют русской верой. Но в идеале они все универсальны. Если евреи

хотели привести все народы к поклонению Богу Израилеву, то ассирияне хотели привести всех к подножию трона Ассура, вавилоняне – к Мардуку. Даже в самых военных походах ассириян и вавилонян можно находить идею той религиозной миссии, которая была возложена Богом на еврейский народ, только эта идея, как и большая часть религиозных истин, у народов Тигра и Евфрата приняла искаженный вид. Автор полагает, что из натуралистических религий только буддизм перешагнул границы нации. Приведу ему слова приписываемые Конфуцию. «Мудрый человек постоянно заботится о нравственном самоусовершенствовании, чтобы сни-

–214–

скасть уважение людей, чтобы обеспечить людям спокойствие, чтобы, наконец, сделать счастливым все человечество». Так умственный взор основателя китайской государственной религии, отыскивающий кому бы протянуть руку помощи, переступает пределы четырех морей, в которых мыслилось заключенным срединное царство, и достигает периферии земли. Религия Ю не перешагнула границ Китая, но в ее учении безусловно нет ничего, чтобы этому препятствовало. Религия Митры далеко перешагнула границы Персии. Ренан сказал: «если бы мир не стал христианским, он сделался бы митраическим». Я думаю, что если бы мир не стал христианским, он перестал бы существовать, но религия Митры за всем тем остается интернациональной.

Я не хочу сказать, что я совсем не согласен с о. Боголюбовым в его противопоставлении натуралистических религий супранатуралистическим. Нет; он подмечает и указывает многое, выясняющее бесконечную ценность христианства сравнительно с другими религиями, но только в описании этих религий он шаржирует, он увлекается приемами тех самых апологетик, которым противопоставил свою философию религии.

Это сказывается и в его рассуждении об основателях религий. Личность основателя, по его утверждению, в сущности, не имеет значения в натуралистических религиях, Будды могло не быть, а буддизм мог остаться. Это верно, скажу я, уже

потому что буддизм существовал до Будды, как одно из направлений в браманизме. Ну а личность Моисея необходима ли для ветхозаветного откровения? Мы не видим необходимости этого. Моисей был только передатчиком божественного откровения. Ту или другую человеческую личность мы не можем мыслить необходимою в религии, другое дело – если эта личность сверхчеловеческая. Дело такой личности не может быть совершенно человеком; следовательно, она не может быть заменена и изъята из религиозного процесса. В браманизме имеется учение об аватарах, т. е. воплощениях Вишну с целью спасения людей от бедствий и темных сил. В ряду этих аватар особенный интерес представляет воплощение Вишну в образе Кришны, которому посвящена багават – гита (пе-

–215–

тые божественные песнопения). В учении Кришны есть возвышенные элементы. Он учит Арджуну: «для меня нет друга и недруга, я одинаковый со всеми и кто почитает меня, тот пребывает во мне и я в нем. Тем, кто меня любит, я дарую благочестие, приводящее ко мне. Ни одна верующая душа – хотя бы несовершенная в познании – ни одна заблудшая душа не погибнет ни в этом, ни в другом мире. Она будет вновь рождаться до тех пор, пока получив очищение и усовершенствование, не достигнет высшего жилища... За пределами видимого существования есть другое невидимое и вечное, которое не погибает, когда погибает все остальное, даже когда великие дни творческой жизни брамана переходят в ночь и все, что существует в какой-либо форме, возвращается к Богу, откуда оно произошло. Достигнувшие этого никогда уже не возвращаются». Для возвещения этого учения нет нужды в личности, учение могло оказаться среди людей написанным на каких-либо скрижалях.

Но для осуществления учения?

Земля, которую наводнили демоны и отяготили грехи, обратилась с жалобой к богам. Боги сказали Вишну: «ты – покровитель мира и все живущее живет в тебе. Все, что было и что будет, – ты. Ты – ригведа, яджурведа, самаведа,

ахтарваведа, ты – обряд, знание, мера, астрономия, история, предание, грамматика, богословие, логика и закон, ты – непостижимый». Брама простерся перед Вишну и сказал: «спаси, господин, землю». Тогда Всевышний (Вишну) вырвал два волоса – один белый и один черный, – бросил их на землю и сказал, что черный будет восьмым зачатием Девахи и убьет Консу, который есть демоном Каланеми. Вишну воплощается в черном волосе. Кришна – черный. Кришна побеждает демонов и зло и помогает спасению добрых. Учение о спасении может быть передано через кого угодно и как угодно, но совершение дела спасения – не в человеческих силах.

И вот – основатель религии не как учения, а как формы жизни должен быть лицом божественным, богом-спасителем. Эго poznали в браманизме и теперь есть секта кришнуитов. В сказаниях о Кришне есть много нелепого и позорного, религия Кришны далеко не идеальна, но за

–216–

всем тем разве нельзя видеть здесь хотя и в преломленном и в извращенном виде идеи, что для спасения человечества нужно боговоплощение, и что действительным основателем истинной религии может быть только Бог? А тогда, что толковать о Заратустре, Лаодзи и Конфуции?

Глава автора «первоначальная форма Божественного откровения в натуралистической религии» мне представляется очень неясною. О чем он говорить: о первоначальной форме религии или об основаниях для восприятия той или иной религиозной формы? Автор совершенно прав, говоря, что человек должен сначала почувствовать Божество в себе, а потом уже проектировать его вовне, я бы сказал: искать его вовне. Без сомнения если человек не почувствует в себе Бога, он никогда не найдет его вовне и останется в сущности атеистом, хотя бы по внешности добросовестно исполнял предписания какой-либо религии. Но поскольку мы знаем мир, человеку – чувствует ли он в себе Бога или нет – всегда предлагалось и предлагается готовое учение о Боге. Религия, прежде всего, традиционна. О. Боголюбов, по-видимому,

подводит нас к тому моменту, когда готового учения о Боге не было, человек должен был его создать.

Но был ли такой момент?

Теперь возникла палеонтологическая антропология, претендующая на то, что она действительно знакомит нас с первичными обитателями земли. Но на самом деле относительно тех общин, ископаемые следы которых найдены, в большинстве случаев даже неизвестно, когда они жили (наприм., робенгаузцы) – до возникновения халдейских государств и Египта, или, может быть, эти дикари владели свое жалкое существование, когда в Египте уже строились пирамиды и в Вавилоне дворцы. Затем, в сущности все то, что можно сказать об их религиозности, сводится к следующему. В их жилищах находят предметы, которые не имеют ни утилитарного, ни эстетического характера, таковы – просверленные зубы, некоторые раковины (наприм., белемнитов). Аналогия заставляет предполагать, что эти предметы имели мистическое значение, они служили талисманами, может быть, по ним производились гадания. Затем ископаемые люди заботились о погребении своих по-

–217–

койников и клали вместе с ними в могилу те предметы, которые нужны человеку в житейском обиходе. Мы знаем, что теперь такой способ погребения имеет в своей основе веру в загробную жизнь подобную земной. Такую веру мы должны предполагать и у тех палеонтологических людей, погребальницы которых открываются в настоящие дни. Но это, в сущности, и все, что можно сказать о религиозных верованиях людей, которых не знала история и которых открыла палеонтологическая антропология. Правда, здесь разворачивается широкое поле для предположений, причем, руководительным началом являются аналогии между бытом ископаемых людей и современных дикарей. Многие курсы по истории религий и открываются рассуждениями о верованиях дикарей и затем уже авторы переходят к Ассирии, Вавилону, Египту. Этот способ изложения имеет своим источником убеждение, что современный дикарь, это – первобытный

человек, остановившийся в своем развитии. Но история должна писаться не на основании убеждений, а на основании положительных данных. Дикари и их верования должны быть рассматриваемы в тех хронологических рамках, в которых они найдены. Может быть, современные дикари – неудачные потомки культурных народов, оставившие свою родину и потерявшие культуру на новых местах поселения. Может быть, такими неудачными эмигрантами были и ископаемые люди Европы и Америки. Может быть, современные дикари – деградировавший первобытный тип. Во всяком случае, ни один натуралист не станет отождествлять современные папоротники с ископаемыми папоротниками силурийской эпохи. Современные папоротник или хвощ, хотя они и представляют низшие типы растений, могут быть истолкованы лишь из современных геологических условий, точно также готтентот или сингалез должны быть объясняемы из условий настоящего времени.

Если мы от палеонтологической антропологии обратимся к древнейшим литературным памятникам, то при желании мы можем найти здесь что – угодно и основания для теории первобытного монотеизма и последующей деградации религий и основания для теории первичного пандемониизма и теории религиозного прогресса. Обыкновенно исследователи

–218–

выбирают или первое или второе; в настоящее время главным образом – второе. Я думаю, что не следует делать ни того, ни другого. Нужно ограничиться констатированием факта, а факт сводится к следующему: поскольку наши познания заходят в древность, мы встречаемся со всеми известными нам типами религий: пандемониизмом, политеизмом, пантеизмом, монотеизмом. И рядом с этими религиозными формами всегда существовал атеизм – ни как незнание Бога, а как отрицание существующих религиозных форм.

В 121 гимне Риг-веды, в содержании и смысле которого хотят видеть выражение первоарийских верований, говорится следующее:

Кто дает нам жизнь? кто дает нам силу?

Чьего веления слушаются все боги?
Чья тень есть бессмертие и смерть?
Кто есть бог, которого мы чтим жертвами?
Тот, чье величие эти снежные горы,
Соединяющий море с далекими потоками,
Чьи руки суть страны света?
Кто есть бог, которого мы чтим жертвами?
Он, создавший небо ясным, землю твердой,
Он, измеривший свет и высшее небо,
Он, бросающий свет в эфирное пространство.
Кто есть бог, которого мы чтим жертвами?
Он пребывающий выше облаков.
Он дающий силу и производящий огонь,
Он единый бог над всеми богами.
Кто есть бог, которого мы чтим жертвами?

Но у арийцев, кроме того, что в древнейших гимнах можно находить монотеистические и пантеистические черты в этих гимнах можно находить еще и скептические элементы. Таков 129 гимн Ригведы:

Тогда не существовало ни бытия, ни небытия
Не было ни земли, ни неба над ней.
Двигалось ли что? где? и по чьему велению?
Существовала ли вода и была ли глубокая бездна?
Тогда не было ни смерти, ни бессмертия.

—219—

День не отделен был от ночи
Только Одно жило само по себе;
Выше его не существовало ничего,
И вот, в нем в первый раз возбудилось стремление.
Это было первое семя духа!
Связь бытия открыли в небытии
Мудрецы, заглянув в свое сердце.
Кто знает? кто может сказать нам,
Откуда началось, откуда появилось создание?
И были ли созданы после него боги?
Кто знает, откуда они появились?
Откуда пришло такое создание?

Создано оно или не создано?

Это знает только тот, глаз которого смотрит на него

С высоты неба, – или и Он этого не знает?

«Или и Он этого не знает». Это мог говорить предок атеиста Диогора или скептика Пиррона.

А вот – халдейский гимнобращенный к Син, Владыка, князь богов, который один превыше всего на небе и на земле, отец Наннар, владыка небесного воинства, князь богов. Отец Наннар, владыка, великий Ану, князь богов, отец Наннар владыка, бог – луна, отец Наннар, владыка Ура, князь богов. Владыка! твоё божество, как глубокие небеса и широкое море распространяют почтительный ужас. Господин земли, который определил на ней пределы городов, назначил им их имена, отец, производитель богов и людей, устраивающий их жилища и созидающий все, что есть доброго. Тот, кто провозглашает царство, кто даёт высший скипетр, кто определяет жребий отдалённых дней. Владыка непоколебимый, сердце которого широко, бог, которого никто не может назвать, члены которого крепки, и колена которого не покоятся никогда, кто открывает путь богам своим братьям. Кто приближается из глубины небес, кто открывает ворота неба, проливая свет на страны людей. Отец, который родил, Владыка, отдающий свои повеления небу и земле, воли которого никто не нарушает. В небе кто сияет? Ты, ты один. На земле, кто блещит? Ты, ты один. Ты! твоё воля возвещается на небесах, и небесные архангелы повергают

–220–

пред тобою свои лица. Ты! твоё воля возвещается на земле, и архангелы земли колеблют почву! Ты! твоё повеление раздаётся в вышине, как ветер во мраке, и оно заставляет землю производить растения. Ты! твоё повеление едва изрекается на земле, и уже растительность произошла. Ты! твоё повеление распространяется на обитаемых местах и вершинах и умножает живые существа. Ты! твоё повеление даёт бытие истине и справедливости, оно утверждает истину между людьми. Ты! твоё повеление, это – широкие небеса и земля, которую они покрывают, которых не забывает никто... Владыка! на небесах твоё господство, на земле твоё владычество, между

богами твоими братьями ты не имеешь соперника. Царь царей, который не имеет судьи над собою, с которым никакой бог неравен по божеству, благоприятствуй городу Уру, о Боже, благоприятствуй ему. Пусть счастливая супруга могла бы умолить тебя о мире, пусть счастливый супруг, о, владыка, мог бы умолить тебя о мире, пусть небесные архангелы, о владыка, могли бы умолить тебя о мире, пусть архангелы земли могли бы умолить тебя о мире!»

Теологии и космогонии – вавилонские, египетские, финикийские, греческие и др. – все пантеистичны.

А рядом с ними шли всегда атеистические рассуждения. Уже в псалмах говорится: «в надмении своем нечестивый пренебрегает Господа; «не взыщет»; во всех помыслах его: нет Бога!» (Пс.9:25; ср. 13:1; 52:2). Эта точка зрения, которую Библия рассматривает как нечестивую и к которой относится порицательно, существовала не в одной Палестине. Оказывается, ее придерживались в разные времена мыслители самых различных народов с крайнего востока до крайнего запада.

С крайнего востока китайский философ Ян-чжу рассуждал таким образом: «Все считают Шуня, Юй, Чжоу-чуна и Конфуция людьми всего более достойными удивления (за их добродетель), а императоров Цзе (куя) и Чжоу (синя) злодеями. Названные четыре мудреца в течение своей жизни не посвятили ни одного дня удовольствиям, а по смерти стяжали себе славу, которая не помрачится во веки. Но эта слава не есть что-либо осязаемое действительно. Прославляйте, награждайте их, они не сознают этого. Их

–221–

слава для них самих тоже, что для пня или куска земли. Цзе (куй) был обладателем веками собранных сокровищ, восседал на императорском троне, был настолько умен, что мог презрительно относиться к людям, стоявшим ниже его; был настолько грозен, что мог приводить в трепет империю; он услаждался тем, что веселило слух и зрение: он всегда исполнял то, что приходило ему на мысль. Окруженный блеском он приблизился к смерти. Он жил роскошнее и шире всех. Чжоу

(синь) также был обладателем веками собранных сокровищ; восседал на императорском троне, его (грозное) величие всеми признавалось, и его воле все оказывали повиновение; он давал волю своим страстям, пренебрегая делами правления, и проводил долгие ночи, предаваясь удовольствиям; он не омрачал себя мыслию о правилах истинного должного (образа поведения). Окруженный блеском он приблизился к смерти. Он позволял себе более всех других смертных. Эти два злодея в течение своей жизни услаждались, исполняя свои желания, а по смерти прославились, как (примеры) глупости и жестокости. Но, ведь, действительного наслаждения не может дать добрая слава. Будут ли порицать или хвалить их, они уже не сознают этого. Их бесславие для них самих тоже, что для пня или куска земли. Четырем мудрецам все удивляются, но их жизнь была горька, а их уделом была смерть; двух злодеев все порицают, но их жизнь была полна удовольствий, а их уделом была также смерть».

Мысль о таком безразличии удела праведных и неправедных привела Янь-чжу к следующим практическим выводам. «Сто лет крайний предел долговечности и из тысячи человек едва ли один достигает его. Положим, человек живет сто лет. Детство и старость отнимают одну половину жизни, а страдания, болезни, печали, огорчения, утраты, беспокойство и страх другую. Остается каких-нибудь 10 лет, да и в течение их едва ли выпадает для человека один час веселого самодовольства, неомраченного беспокойствами. К чему же человеку жизнь? Какое в ней удовольствие? Положим, приятно употреблять вкусную пищу и носить хорошую одежду, приятно тешить слух музыкою, а взоры впечатлениями кра-

—222—

соты, но, ведь, эти удовольствия не могут нравиться постоянно человеку и надоедают. Существуют запреты под страхом казни и ограничения законов, побуждения наградами и (славою) имени, все это заставляет человека безостановочно гоняться за мимолетною и пустою похвалою, стремиться к приобретению посмертной славы, с крайней осторожностью относится к тому, что видят глаза и слышат уши, постоянно

наблюдать за правильностью своих поступков и мыслей; таким образом, человек проводит годы без удовольствий и ни на минуту не может быть совершенно свободен в своих действиях. – Чем же отличается он от узника, скованного по рукам и ногам? Древние люди, понимая как быстротечна жизнь и как скоро приходит смерть, повиновались влечению своего сердца, спешили пользоваться представлявшимися удовольствиями, услаждались согласно своим естественным склонностям, не придавали цены похвале и не заботились о посмертной славе, старались только не делать того, что заслуживало бы наказания, а о том, – приобретут они славу или похвалу, будут ли первыми или последними, проведут ли долгую или короткую жизнь, не думали. Все живущее представляет различие, пока живет, а по смерти делается одинаковым. Между людьми мы различаем умных и глупых, знатных и незнатных, но люди умершие, все одинаково представляют вонючую гниль, подвергающуюся разложению, тлению, – таков общий удел... Ни жизнь, ни (естественная) смерть человека не в его власти, и не от него зависит быть умным или глупым, знатным или незнатным (по рождению). Все родившиеся подвергаются смерти – умный и глупый знатный и незнатный, умирают десятилетние и столетние, добродетельные и злодеи, мудрые и глупцы. При жизни это были Яо и Шунь, а по смерти это не более, как гнилые кости. При жизни это были Цзе (куй) и Чжоу (синь), а по смерти это не более, как гнилые кости. Кто мог бы сделать различие между их гнилыми костями? Поэтому пока мы живы, будем спешить пользоваться жизнью, – разве есть время думать о том, что будет по смерти».

С. Глаголев

(Окончание следует)

**Журналы собраний Совета Императорской
Московской Духовной Академии за 1914 год //**
**Богословский вестник 1915. Т. 3. № 9. С. 625–688 (2-я
пагин.)**

–625–

цитируемое воззрение Е.Е. Голубинского не говорит еще о том, чтобы он признавал наличность именно особого класса духовников, раз только духовничество усвоялось вообще должности приходского священника. Ведь теперешние духовники для духовенства, параллель которым усматривает здесь Голубинский, не составляют же особого класса.

Отрицая вообще мнение проф. Голубинского, автор отстаивает то положение, что на Руси все священники еще при самом рукоположении всегда получали право на совершение исповеди (стр. 19), как это явствует по данным из ставленных грамот. С этим положением проф. С.И. Смирнова, безусловно, нужно согласиться. Однако, не можем не заметить, что обладать правом и осуществлять его на деле не одно и то же. Припомним здесь хотя бы институт викарных архиереев в отношении права их на посвящение в степени священника и диакона.

При всем несогласии с мнением Е.Е. Голубинского автор, все-таки, допускает возможность бытия в раннее время и отдельных, специальных духовников. Следы их существования усматриваются им в таком свидетельстве: «то себе, чадо мое, веждь, яко Бог тако не спросит церковный службы, яко спросит учения и паствы детей духовных» (стр. 20). Едва ли будет несостоятельным относить эти слова вообще к пастырской ответственности. А затем – отметим, что приводимые теперь слова – слова Посошкова; более чем сомнительно, чтобы они были отголоском практики времени до XII в.

Констатируя здесь же попытки к ограничению духовничества для священников молодых, невежд и пр., проф. С.И. Смирнов считает их «выходившими из такого общего представления; всякий белый приходской священник имеет право духовничества, но он не обязан, во всяком случае,

отправлять эту деятельность». По нашему мнению, правильное бы сказать – но он при известных уважительных условиях должен воздерживаться от осуществления этого права. В ряду данных, свидетельствующих об указываемых теперь попытках, автор приводит и такое: «в юго-западной церкви XVII ст. предписывалось, чтобы духовники были пожилого возраста, старше 40 лет» (стр. 20). Мы

–626–

должны сказать: это – не русское, а греческое предписание; оно относится к духовникам – монашествующим и случайно заимствовано с переводом номоканона в 226 главе, на который автор и ссылается.

Усвоение в древней Руси права исповеди мирян и иеромонахом дает автору повод сказать, что такое право предоставлялось им особою грамотою – «Письмо датися священноиноку, когда поставят его отца духовного» (стр. 21). – Если автором усвоится практическое значение указываемому «Письму» именно в виду упоминания в надписании о «священноиноке», то не должно бы забывать, что предполагаемое теперь письмо – просто переложение, если не перевод, греческого ἐνταλτήριον – а, и упоминание в его надписании про иеромонаха – свидетельствует собственно о практике греческой церкви (где духовниками были именно иеромонахи), и след. для свидетельства о практике церкви русской не может иметь значения. Самая редкость памятников этого «письма», – добавим сюда, – говорит о том, что если оно и применялось на практике, то разве в исключительных случаях (см. наше изслед. Тайная Исповедь, II, 166...).

Обращаясь специально к организации монастырского духовничества, проф. С.И. Смирнов долгим рядом фактических справок – и из истории различных монастырей, и от различных столетий устанавливает разнообразие в этом отношении практики – то усвоение духовничества игумену монастыря, то нарочитому духовнику (иногда и не одному) (стр. 22–29). Полного освещения этого разнообразия, однако, мы у него не находим. Этим мы хотим сказать, что автор не входит в объяснение указываемого теперь разнообразия, а равным

образом не определяет тех отношений, какие были в монастыре между специальными духовниками и игуменом, как вообще духовным отцом вверенной ему братии. – Указывая в этом случае и такие монастыри, где бывало по несколько духовников, автор допускает, что в них – «по-видимому, каждый инок свободно мог избрать себе духовного отца» (стр. 28). Трудно не согласиться с тем, что признать такую свободу братии равнозначуще признанию полного отсутствия дисциплины в монастыре. – Правда, по автору монахи обращались с исповедью даже к духовнику другого монастыря. Но если это и допускалось, то разве при особых условиях. По крайней мере, пример того, приводимый автором в лице Корнилия Переяславского (стр. 28), подтверждает именно такое предположение: его исповедник из другого монастыря был его постриженником.

В ряду известных монастырских духовников проф. С.И. Смирнов отмечает Феодосия Печерского, как первого упоминаемого в наших памятниках монашеского духовника. Признавая его духовничество, мы все-таки более склонны к тому суждению, что если он и называется духовным отцом, то скорее в общем значении этого термина (см. стр. 22, прим. 4). – Будучи духовником братии, Феодосий Печерский, по автору, передал своих духовных детей – иноков и бояр – своему преемнику по игуменству – Стефану. Так ли это, по крайней мере, относительно иноков? «И се вам игумен, говорит он братии, его же сами изволисте, того послушайте и отца духовного себе имейте»... (стр. 23). Кажется ясно, что Феодосий имеет в виду Стефана как собственно игумена и притом игумена, самую же братию намеченного.

Вообще в своих исследованиях о духовничестве проф. С.И. Смирнов не прочь пользоваться нравоучительно-аскетическими сказаниями. Это наблюдается и в занимающем нас случае, когда автор, руководясь повествованием (в послании еп. Владимирского Симону) о преп. Онисифоре Прозорливце, выводит заключение, что в древнейшем монастырском быту – «духовник решает вопрос – как и где похоронить своего

умершего сына» (стр. 25). Автор, однако, упускает из внимания, что преп. Онисифор в подобном случае действует только «по совету с игуменом Пименом» (стр. 24).

В отношении организации приходского духовничества. проф. С.И. Смирнов различает север Руси и остальную Русь. – Относительно севера им устанавливается то положение, что там духовник и приходской священник совпадали (стр. 30–31). Предполагая все-таки, что и при такой организации не устранялся свободный выбор духовника. Автор приводит в подтверждение факт, касающийся дьячка и пономаря, которые исповедовались на стороне

–628–

(стр. 31). Автор не принял во внимание, что здесь исповедниками являются церковнослужители, а не вообще миряне или прихожане. Признаваемое, в данном случае, духовничество именно приходского священника объясняется автором – и редкостью храмов на севере, и малочисленностью духовенства (стр. 32). Первое, по нашему мнению, едва ли верно при многочисленности древнерусского духовенства вообще; второе – если и имело место, то разве на окраинах севера. Это с одной стороны. С другой – неужели не было более глубокого основания для того? Каждому ясно, что по природе вещей приходское священство и духовничество должны совмещаться в едином органе, имеющем пастырскую миссию. Раз духовничество и приходское священство на севере совпадали, то действительно получается, как говорит автор, что там духовник избирался и коллективно и не пожизненно (стр. 32). Но если так, то, причем же тогда это настойчивое утверждение автора – и индивидуальной свободы выбора духовника, и его несменяемости, и его права передачи своих духовных детей другому духовнику.

«В остальной России (в противоположность северу), говорит автор, организация была независима или мало зависима от приходской. Приходской священник и духовник отличаются друг от друга», равно как «отличаются и духовные дети, и прихожане» (стр. 32–33). Какого-либо определенного разграничения севера России и «остальной» России, – нужно

сказать, – автором не приводится. Что же касается до различия детей духовных и прихожан, то по данным, представленным автором, оно должно предполагаться и при практике севера России. Если в настоящем случае иногда читается – «а они (миряне) им (священникам) не дети духовные», то в памятниках, касающихся севера России, равнозначуще, когда читаем «а мы сироты ему дети духовные» или – «а он... многим нам отец духовный» (стр. 33 и 31).

Раз в «остальной» России духовничество не совпадало с приходским священством, то, говорит автор, здесь – выбор духовника не был «коллективным делом прихожан», прихожане – «избирали себе священнослужителя и требоисправителя» (стр. 34). Едва ли можно возражать про-

–629–

тив того, что и в первом случае не могло быть другого представления в отношении избираемого священника. С другой стороны и здесь, раз священник вообще обладал правом совершать исповедь, при избрании его в представлении прихожан, конечно, не могли исключаться и эти – его право и обязанность. В итоге мы вправе сказать, что и в предполагаемой «остальной» России священник избирался и как кандидат на духовничество; только осуществлять это право, при свободе избрания мирянами себе духовника, ему не всегда приходилось; при такой свободе, раз духовенства было много, раз причты были б. ч. многоклирные, – естественно, что в одном и том же месте были священники – и осуществлявшие духовническую функцию, и не имевшие для того фактической возможности.

Переходя затем к речи о покаяльной семье, автор сначала отмечает целый ряд ограничений в отношении права духовника на исповедь известных лиц. Здесь, между прочими, запрещение быть духовником прежнему своему духовному отцу объяснено тем, чтобы такую исповедью не унижить авторитет последнего (стр. 35–36). Сомнительно, однако, чтобы в этом запрещении руководились только такими, чисто моральным мотивом. Здесь, прежде всего, давало себя знать то формальное соображение, что ставший к кому-либо отцом не мог становиться его сыном. А

затем, – странно было бы, чтобы духовный сын был судьей во грехах своего, избранного им ранее духовного руководителя. Такого же свойства мотивы принимались во внимание, конечно, и относительно запрещения сыну исповедовать отца и мать (стр. 36).

За исключением отмеченного у автора круга лиц, духовник был свободен в выборе себе духовных детей и образовании покаяльной семьи. Несомненный пробел составляет то, что проф. С.И. Смирнов ни словом не обмолвился о том, – поскольку же эта свобода могла иметь приложение к приходским священникам-духовникам в отношении их прихожан? Свободно составляемая покаяльная семья, по автору, могла еще состояться иногда только на время. И снова возникает вопрос – причем же тогда требование несменяемости духовника? Пример такой семьи, указываемый автором в виде свиты митроп. Исидора, имел

–630–

шей при себе на время путешествия на запад особого духовника, – добавим сюда, – вовсе не подтверждает суждения автора; эта свита не была покаяльной семьей, свободно самим духовником составленной (стр. 38–39).

В заключительном слове к настоящей главе автор пытается установить различие духовников – монахов и бельцов по классам исповедовавшихся у них духовных детей. В общем, у него получается, что все классы исповедовались у тех и других, а потому каких-либо заслуживающих внимания результатов это различие духовников не дало. – Важнее было бы установить, почему в более раннее время, по-видимому, монашество было более причастно к духовничеству в мирской сфере.

Заканчивая нашу речь о рассмотренной теперь главе, мы должны сказать, что ее содержание есть результат тщательного изучения автором широкого цикла источников и притом источников разнообразного характера. Особенную ценность имеют в ней те данные, которые извлекаются проф. С.И. Смирновым из источников чисто исторического свойства. В некоторых случаях, к сожалению, собранные им теперь данные не получают у него объяснения. Так, напр., автор оставил без

объяснения – почему духовнику запрещалось исповедовать свою жену (стр. 36). Равным образом, он не входит в объяснение такого важного факта, как ограничение (со второй половины XVII в.) права монашествующих на исповедь мирян; автор только находит это ограничение «чувствительным для монахов», и не принимает во внимание последовавшего отсюда ограничения монашеского влияния на общество. – Что касается до выводов и воззрений автора на основании приложенного им теперь к делу богатого материала, то, как можно видеть из сказанного выше, рядом с бесспорными, в ряду их немало таких, которые нет оснований считать – незыблемыми и отчетливо сформулированными.

Предмет речи II главы – нравственное и бытовое положение духовника. В первом отношении автор говорит о значении духовника в древнерусской сфере с моральной стороны и собственно – о том, как он понимался поручником за свое покаяльное стадо, как трактовался не-

–631–

ограниченным руководителем, своих духовных детей, как его воля считалась непрекаемой для них, как всякие действия древнерусский человек обязан был предпринимать по совету и соизволению духовного отца и как, наконец, он понимался молитвенником за свое стадо.– Что касается до бытового положения, то здесь сообщается – о праве передачи духовным отцом своих духовных детей другому духовнику, о его несменяемости и отсюда единстве у каждого верующего и в заключение о мере вмешательства епархиальной власти в действия духовника.

Как и в предыдущей главе, так и здесь автор старательно иллюстрирует свои положения справками и данными из разнообразных источников. – Отметим при этом, что в первом отношении автор руководится данными не столько бытового характера, сколько формального, куда, разумеется, относятся и данные канонических памятников.

В первых строках этой главы автор заявляет, что древнерусская покаяльная семья редко совпадала с какою-либо административною единицею. – Такое заявление едва ли

приемлемо, безусловно (стр. 41). Оно, во-первых, не может иметь применения к монастырской покаяльной семье. А затем, сам же автор выше, относительно севера Руси, констатировал нечто другое.

Внутренняя связь, которою держалась покаяльная семья, по суждению проф. С.И. Смирнова, сформировалась под влиянием монастырского старчества и русского юридического обычая в виде строя древнерусской естественной семьи (стр. 41). – Что старчество могло внешним образом оказать влияние, – с этим нужно согласиться. Но чтобы усматривать здесь и влияние древнерусской семьи – признать то мы не видим оснований. Внутренняя природа этих двух факторов такова, при которой более чем сомнительна возможность их взаимодействия по какому-либо одному адресу. Духовно-родственная семья и без того уже была известна в церковной сфере, – разумею при восприимчивости, – и отношения в ней понимались даже выше, чем в семье физической. Главное же – придавая вес чисто историческим фактам в объяснение предполагаемой теперь связи и ее характера, автор и здесь (как и во всех других

–632–

случаях) совершенно игнорирует значение самой исповеди в применении к взаимоотношению между духовником и исповедником... Раз в ней первый для последнего является поверенным всех его тайных дум, чувств и деяний, раз он понимается по самой природе вещей нравственным руководителем последнего, а отсюда и нравственным авторитетом, – могут ли быть здесь (разумею – при должном отношении к исповеди) какие-либо другие представления о духовнике, как только о незыблемом и безупречном авторитете для исповедника? Доказывать это не требуется. Если же мы читаем теперь у автора целый ряд свидетельств, нарочито утверждающих нравственный авторитет духовника, то все они доказывают только, что многим, если не большинству, в древней Руси чуждо было правильное отношение к исповеди и они относились к ней собственно формально. – Только при такой точке зрения и становится понятно, почему предписания

по настоящему предмету одинаково имеются как в древнерусских памятниках, так и в югославянских и греческих. – Правда, на этот раз иногда приводятся параллели с отношениями в естественной семье. Но в противовес тому не надо забывать, что с не меньшей ясностью в памятниках покаянной письменности духовник и исповедь параллелизуются врачу и лечебнице... Если действительно в некоторых епитимийниках грехи против духовника отнесены к согрешениям против V-й заповеди, то более приемлемо отнести это не на счет влияния строя естественной семьи, а на счет представления духовного родства, устанавливаемого восприимчивостью.

Выражением высокого нравственного положения духовника проф. С.И. Смирнов считает образный способ передачи грехов кающегося духовнику (стр. 42). Относительно этого сообщения имеем сказать: 1) Вопреки утверждению автора в греческой церкви такого образного способа не практиковалось (там был как раз обратный обряд: не кающийся клал руку на выю духовника, а последний на выю первого (по уставу Иоанна Постника); 2) Обряд этот собственно югославянского происхождения; 3) Литургические памятники упоминают о нем далеко не часто; и 4) Если в произведениях покаянной письменности и упоминается

–633–

иногда о принятии духовником грехов кающегося на свою выю, то источник сего – представление о Спасителе, возмещающем на рамена Свои грехи всего мира.

Несомненно, как говорит автор, предписания рассматриваемого теперь назначения были строги. Но при этом нельзя согласиться, чтобы, приводимые автором, всегда имели высокую ценность. – Напр., имеется предписание в таком роде: «аще кто не имать отца духовного слушати... христианства чужд... пред смертью уста его кровью помазати, сорокоуствия не пети, но на память ангела пети». В другом же предписании рекомендуется, чтобы духовный сын (во имя особенного послушания отцу духовному) – «сам собою епитимью себе прибави ради спасения»... (стр. 44). – И это в то время, когда

духовническое поучение требует: «мене духовного отца слушай и ничтоже без повеленного ти мною не твори: ... ни поста, ни молитвы» (стр. 46).

По автору в настоящем случае, исходя из нравственного же положения духовника, предписывалось – «А попу, держа попу в покаянии у себе, самому у него не подобает каятися». Ясно, кажется, что и на этот раз мы имеем пример предписания (с какими встречались уже выше), обусловленного всецело самим значением исповеди, но никак не духовническими интересами, хотя бы и этического свойства.

Автор, между прочим, в подтверждение признания в старину незыблемого авторитета духовника приводит слова Посошкова: «А в ереси ни от чего так не впадают, яко от высокоумения своего и от презрения повелений, заповеданных от отцов духовных» (стр. 46). Насколько, говоря, таким образом, Посошков был безупречен, можно судить по близкому к его времени примеру в лице духовника же – протопопа Аввакума и его приверженцев.

Из высокого нравственного положения духовника само собою открываются долженствующие быть его бытовые отношения. На этот раз проф. С.И. Смирновым в особенности выдвигается право передачи духовником, уходящим или умирающим, своих духовных детей другому духовнику и обязанность для духовных детей несменяемости избранного ими духовного отца.

Однако, нужно сказать, что канонические справки, на ко-
-634-

торые опирается автор в вопросе об указываемой передаче, далеко не сильно поддерживают эту мысль; по ним духовным детям предоставляется право самим искать духовника, если кому они переданы, не будет почему-либо им угоден (стр. 50 прим. 1). Правда, в монашеских обителях, несомненно, бывали подобные факты; но все отмечаемые автором такие случаи говорят собственно о передаче игуменом игуменства и совместно уже и духовничества. – В области же духовничества в мирской сфере автор даже не мог указать таких примеров. Ни откуда не вытекает, поэтому, чтобы не

порученные духовные дети «чувствовали себя осиротелыми» и не знали, могут ли они идти на исповедь к другому духовнику. Это уже комментарии автора с усиленной густою окраскою. Сам же автор, в сущности дела, очень ослабляет это право передачи, объясняя, что, по мысли Посошкова, духовник тем самым не право свое осуществлял, а исполнял лишь свою нравственную обязанность попечения о своих духовных детях (стр. 50).

Что касается несменяемости, то автор же говорит, что духовник был несменяем собственно идеально (стр. 50), и, следовательно, в практике эта несменяемость была только *ritum desiderium*. Говоря о ней, проф. С.И. Смирнов и ее объясняет, помимо влияния старчества, влиянием строя русской семьи (стр. 51). Тогда позволительно спросить – каким же образом ограничение этой несменяемости начинается уже с XIV в.? Естественнее, конечно, и здесь исходить из внутреннего значения исповеди. Это явствует из известного уже ответа новгородского еп. Нифонта, допускавшего фиктивное признание, хотя и неугодного, но уже бывшего духовником данному лицу, при исповеди сего последнего другому духовнику. Нравственные отношения, устанавливаемые исповедью, добавим сюда, для людей христиански относящихся к ней и теперь, без всяких предписаний, понимаются препятствием для перехода от одного духовника к другому.

Формальное выражение несменяемости духовника автор усматривает в существовании чина – «Како подобает отцу духовному отпустить сына духовного для дальнего расстояния или нужи ради» (стр. 53). Мы напомним автору, что

–635–

сей памятник носит характер чина и с надписанием: «Прощальный список отца духовного». И затем – проф. С.И. Смирнов игнорировал то надписание, которое этому чину усваивается в более ранних списках – Молитва. Разрешение иерея иерею удаления ради... и пр. Если бы автор сопоставил такое надписание с тем, что настоящей чин встречается по преимуществу в церковных уставах и что списки его редки, то не мог бы не признать, что первоначально этот чин

действительно относился только к священникам, и вероятно на такие случаи, когда благодаря выборному началу прихожанами, он лишался прихода и должен был искать другое место. В этом случае такая грамота заменяла свидетельство относительно правоспособности его на служение. Это одно. Другое: отмечаемым нами первым надписанием определяется другое назначение настоящего «чина» – и именно назначение – быть свидетельством духовному сыну на право причащения и затем на случай смерти – быть разрешением от грехов. О каком-либо освобождении духовного сына из подчинения духовнику здесь ни слова.

Если где и можно усматривать указание на несменяемость и отпускные грамоты, так это в цитуемом автором постановлении собора 1666–7 г.; но данное постановление мотивировалось, во всяком случае, не признанием несменяемости самой в себе, а другим посторонним мотивом. То же самое нужно сказать и касательно справок, приведенных автором из писаний Посошкова (стр. 53–55).

При всей естественности принципа несменяемости духовника – быть, действительность, по целому ряду неизбежных условий, не могли соответствовать применение его на практике в должной мере. – И автор, поэтому, правильно приходит к заключению, что духовник считался «несменяемым номинально» и что «действительный духовник верующего постоянно один». Мы и здесь должны добавить, что при мало-мальски надлежащем отношении к исповеди иначе и не может быть, как не бывает и теперь.

При несменяемости духовника, хотя бы и идеальной, конечно, должно представиться, что и отношения между ним и духовным чадом совершенно ограждены от всякого

–636–

постороннего вмешательства, так что по автору невозможно было вмешательство даже епархиальной власти. – Проф. С.И. Смирнов, между прочим, и это выводит из аналогии с семейными отношениями, при чем в оправдание говорит: «как древнерусский гражданский закон не регулировал отношений семьи и простирали свою власть, можно сказать, только до

порога дома, так и церковь не вмешивалась в нормальные отношения внутри покаяльной семьи, во взаимные отношения духовного отца и детей» (стр. 63). Если бы автор припомнил, напр., какие дела ведал «патриарший разряд», – он, вероятно, не привел бы такую параллель, – а затем – чего бы естественнее, как сослаться и здесь на всецело нравственный характер вообще отношений между духовником и его чадом, – невольно ставящий эти отношения вне воздействия формальной власти?

В подтверждение настоящего положения автор ссылается на разъяснения еп. Нифонта по установлению отношений с новым духовником, не игнорируя прежнего. Однако ничто не препятствует предполагать, что Нифонт был далек от отрицания права епископа вмешиваться в отношения духовника и его духовных детей; если в настоящем случае он и поступает так, то потому, что не считал представлявшиеся отношения достаточными поводом для вмешательства.

Правда, далее, протопоп Аввакум заявлял, что власть его не ниже власти даже патриарха (стр. 64). Но при своих воззрениях он мог заявить и большее... Правда, затем, наложенную епитимию мог и может разрешить «только связавший» (стр. 64) духовник, но на этот раз он противопоставляется, во всяком случае, не епископу, а другому духовнику же. – Защищая свою точку зрения, автор не усматривает противоречия ему в том предписании митр. Фотия, которое предоставляет право духовнику сокращать епитимию троеженцу. – Но такая ссылка и не может иметь сюда приложения, так как здесь дело касается епитимии не за грех открытый на исповеди; сверх же того, если духовник и мог сокращать такую епитимию, то опять таки по предоставлению такого права церковною властью (стр. 64).

У самого же автора, добавим, имеется справка, которая противоречит его точке зрения, раз в ней читается:

–637–

«Когда Корнилий, игумен Псковско-Печерский, не принял на исповедь вкладчика старца Савватия, архиеп. Новгородский

Феодосий не одобрил этой меры и предписал Савватию нести лишь публичную епитимию» (стр. 172).

Проводя свое воззрение, автор, впрочем, признает невмешательство епископа, раз отношения между духовником и его чадами были нормальны, – «пока права духовного отца не нарушались» (стр. 63); когда же «порядок этих отношений нарушался каким либо образом, чаще всего, когда страдала власть духовника» (стр. 64), епископ вмешивался в жизнь покаяльной семьи. Мы бы сказали – зачем же и вмешиваться епископу в трактуемые отношения, если они нормальны. Если бы это допускалось, то тем самым, раз духовник в деле исповеди есть делегат епископа, последний становился бы в противоречие сам с собою. Что же касается до вмешательства епископа в ненормальные отношения, то не только право, но и обязательность того со стороны епископа не требуют никаких пояснений. – По автору, добавим, вмешательство в последнем случае в особенности вызывалось – «когда нарушению власти духовного отца содействовали другие духовники» (стр. 65–66). Но ведь здесь вмешательство предполагается неизбежным не столько по отношениям духовников к своим чадам, сколько в виду взаимных отношений духовников, как должностных лиц.

С половины XVII в., а точнее с появлением раскола, вмешательство власти в духовнические отношения усиливается. Появляется ряд дел, вызванных жалобами духовников на своих духовных детей. Проф. С.И. Смирнов приводит три таких дела (стр. 66–67). – По воззрению автора в них «жалуются епископам духовники на своих духовных детей за нарушение своей духовнической власти» (стр. 68). Такое заключение в значительной мере беспочвенно, и по нашему мнению все сообщаемые автором дела касаются собственно не духовничества, а священства, и вызваны не столько нарушением прав духовника, сколько неподобающим отношением вообще к священно-церковно-служителям. Таких дел всегда могло быть великое обилие при столкновениях духовенства (священства) со своею паствою.

–638–

Констатируя жалобы указываемой категории, проф. С.И. Смирнов добавляет сюда: «едва ли случайность, что мы не встречаем жалоб епископам духовных детей на отцов» и усматривает в этом аналогию отношениям в древнерусской естественной семье, где-де было делом невозможным наказание отцу даже за злоупотребление. Оставляя в стороне это преувеличение, отметим только: пользуясь правом выбора, духовные дети легко могли обойтись без жалоб, т. е. – или идти к другому духовнику, или, раз духовнические функции осуществлял приходской священник, по окончании срока избрать на его место другое лицо.

Предмет речи в третьей главе – «житийское положение и официальная роль духовника». По своему назначению глава эта представляет большой интерес.

В первом отношении проф. С.И. Смирнов освещает, с одной стороны, – тот почет, которым пользовался духовный отец, а с другой – отрицательное отношение к нему; но центром внимания автора здесь служит вознаграждение духовника, его доходы.

Данные относительно почета – не только не богаты, но и скудны... Вне того, они не всегда могут иметь сюда приложение. Так извлечение из письма Посошкова к Стефану Яворскому говорит не о житийском общении, а об общении духовника с духовными детьми в целях пастырства (стр. 69, прим. 1). Справка из поучения против пьянства (стр. 70), помимо того, что приводится с, пространными подробностями, – не свидетельствует о какой-либо исключительной роли духовного отца на пирах при взаимных беседах; не говорим о том, что подобного рода данные не исключают усвоения такого же общения и почета и вообще приходскому пастырю.

Как выражение внешней почтительности к духовному отцу, автор приводит, между прочими, те эпитеты, с коими рекомендовалось обращаться к нему в старинных формулярниках для корреспонденции (стр. 71). Едва ли нужно говорить о том, что такие формальные обращения не могут почитаться свидетельствами должной ценности. Это – одно.

Другое: во всяком случае, предполагаемые теперь эпитеты суть воспроизведение с греческого источника;

–689–

на Руси, – добавим, – и не представлялось надобности в особой специальной форме епистолий к духовнику.

Скудны данные и об отрицательном отношении к духовным отцам. Собственно такого характера имеется только одна справка, но она одинаково относится и к духовнику и к приходскому священнику (стр. 71–72). Приводимые здесь автором правила (стр. 72) действительно резко различают отрицательное отношение к духовному отцу и к стороннему священнику; однако нужно принимать во внимание, что в последнем случае имеется в виду, вообще лицо на особом положении в церкви, а в первом – лицо должностное в отношении обидчика. Справка из старообрядческого епитиминника, устанавливающая за обиду духовника епитимии на 20 лет (вместо обычных 3-х), уже по своему резкому различию от обычной нормы не может быть принята во всем ее значении; сверх же того, – не забудем, – в старообрядчестве духовник невольно должен был получить особое значение с иерархической точки зрения.

Входя в обсуждение разноречий данных о житейском положении духовного отца, автор объясняет то – и различием времени, и различием классов духовников (стр. 72). Если первое имеет несомненное значение, то второе ничем не подтверждается.

Как отмечено, автор останавливается здесь с особенным вниманием на доходах духовника. По его характеристике духовники в этом отношении не были безгрешны и даже очень. Но если судить по цитируемому автором запрещению Стоглавым собором вымогательства одинаково – за таинства крещения, покаяния..., то отсюда ненужно исключать и вообще духовенство.

В ряду фактов касательно вознаграждения духовнику, проф. С.И. Смирнов приводит справку и о плате придворному (при царе) духовному отцу (стр. 72). Довольно трудно таки согласиться, чтобы указываемая на этот раз плата – до 5000

рублей воздавалась за одно совершение исповеди и преподание причастия.

Для характеристики доходности духовников в исключительные моменты автор пользуется, между прочими, известиями о моровой язве в Пскове в 1342 г., когда многие миряне, готовясь к смерти..., отдавали «имение свое в милостыню церквам и монастырям и потом – душевным отцам, и нищим» ... (стр. 81–2). Неужели такой факт может говорить о доходности духовничества?

В общем проф. С.И. Смирнов останавливается преимущественно на тех даяниях, которые духовники получали по завещанию. В данном случае у автора читаются подробные и очень детальные сообщения – о плате за сорокоусты (стр. 75–78) и о вещах, оставлявшихся лично духовнику. И нужно сказать – эта речь, по крайней мере, о сорокоустах самих в себе (особенно при жизни заказавшего) (стр. 74–78) и о плате за них (стр. 75–78), в значительной мере, а порою и в полной, не может трактоваться иначе, как стороннею для его цели, ни мало не относящуюся к делу. Сюда, между прочим, нужно отнести и предприятие автора – определить – какую часть имущества на богоугодные цели получали духовники при завещании, – предприятие, которое ни в коем случае не могло привести к каким-либо положительным результатам (стр. 80–81).

В официальном отношении духовный отец понимался как орган надзора за верою и нравственностью верующих. Данных, устанавливающих различны стороны этого надзора, представлено автором довольно. Заметим только, что по ним таковыми же органом понимается и вообще священники; так это следует, напр., из упрека митр. Макария о нерадении в отношении духовных детей, адресуемого вообще духовенству. Есть место здесь и одному частному замечанию. Именно: при речи о надзоре за чистотою веры проф. С.И. Смирнов касается взаимоотношения на первых порах христиан и язычников; христианство, по его представлению, когда начало торжествовать, стало преследовать язычников: «христиане обижают поганых, кланут их, бьют по лицу, толкают в грязь...» –

Епитимийные правила, на которые опирается автор, по нашему мнению, совершенно не дают оснований к такому выводу, раз в них говорится: «И обидел еси кого, хотя погана... Ли пехнул еси, хотя погана... Ли пехнул еси человека у кал, хотя погана...» (стр. 81–83).

Главным образом в рассматриваемом случае автор уделяет внимание значению духовника при определении морального достоинства кандидата на священство. По этому

–641–

вопросу в книге автора – и обстоятельность, и обилие материала, и верность воззрений. Но – одно замечание *pro domo sua*. Возражая против того нашего мнения, что предварительная исповедь пред хиротониею возникла около XIII в., и относя её возникновение к более раннему времени, автор базируется на свидетельстве Никиты Ираклийского (конца XI в.), приведенном у проф. А.С. Павлова (стр. 86). Но и это свидетельство говорит собственно не об исповеди перед хиротониею, а об общей аттестации ставленника его духовником. Та же самая практика была и в древней Руси, даже и по постановлению Владимирского собора 1274 года. Раз требовалось свидетельство своего для ставленника духовника, то очевидно, не настояло надобности требовать исповеди (в принятом теперь значении) перед самым решением вопроса о хиротонии. Такое требование могло стать позже, когда связь между духовником и духовными детьми ослабела.

Свидетельствуя об отсутствии препятствий для рукоположения ставленника и затем, ручаясь за поведение его впредь духовный отец, далее, – говорит автор, – «имели власть запретить своему духовному сыну – священнику служение» (стр. 94). Это действительно и следует из одной справки сравнительно позднего времени. Однако, по той же справке, если что подобное и могло быть, то разве по соглашению духовника и его сына (стр. 94, прим. 3); формально же это могло стать только при сношении с епархиальной властью. Таким образом, здесь значение духовника обуславливалось не формальным его правом, а моральным воздействием; отсюда – понимать его чиновником в отношении низшего духовенства не

вытекает оснований. – Правда, автор для подтверждения своего воззрения на начальственную роль (в отношении духовных лиц) духовного отца приводит далее совет Посошкова своему сыну и одно дело в Устюжской епархии (стр. 96–97); но и по тому и по другому духовник не может пониматься далее, как только представителем особого нравственного авторитета для своей же братии.

Что духовный отец, затем, имели большое значение в гражданской жизни своих духовных детей, особенно подписью и составлением актов, это общеизвестный факт.

–642–

Но, не надо забывать, что только он по преимуществу мыслился в мирской общине грамотным человеком. А затем, и здесь, конечно, имело значение представление о нем как нравственном авторитете. Это в особенности надо сказать в отношении участия духовника в составлении и скреплении подписью духовных завещаний. – К сожалению, проф. С.И. Смирнов не входит в рассмотрение того вопроса, насколько при отмеченной теперь роли духовника соединялось представление о нем, как приходском священнике. Правда, по нему подпись неграмотного официального лица заменялась «непременно» подписью духовника. Однако приводимая им для того справка не подтверждает такого воззрения с достаточной убедительностью, раз в ней говорится: «священник (приходский) ныне мне не отец духовный, не слушает, руки не прикладывает в мое место» (стр. 97–98).

В отношении деятельного участия духовного отца при составлении духовного завещания, по автору, имело значение и то, что завещатель старался не только распорядиться своим имуществом, но и «строить душу и помянуть» (стр. 100). Кажется, помимо усвоения духовнику нравственного авторитета, в данном случае нужно принять во внимание и то, что дела по духовным завещаниям ведались церковным судом.

Рассмотренные главы – II и III посвящены, так сказать, внешнему положению и значению духовного отца. Автор обращается затем к деятельности его, как нравственного руководителя. Направляясь к такой цели, он предварительно

предпосылает отдельную главу – «о нравственном мирозерцании по Вопрошанию Кирика» (стр. 104–132).

Уже одно такое заглавие настоящей главы, при задаче книги проф. С.И. Смирнова общего характера, невольно заставляет предполагать, что в ней предлагается вниманию читателя специальное исследование, мало отвечающее общему назначению рассматриваемого сочинения. Самое же содержание её не оставляет в действительности такого предположения ни малейшего сомнения. Здесь Кирик, понимаемый как духовник, служит предметом нарочитого исследования, по его Вопрошанию, – сам в себе, почти безотносительно к общей задаче автора. Отсюда в настоя

–643–

щей главе читаются – детальный обзор биографических данных о Кирике, нарочитое и обстоятельное критико-биографическое исследование о самом памятнике «Вопрошание» и, наконец, подробный обзор основных идей и характерных свойств этого «Вопрошания», и все это еще при той особенности, что, если сообщаются данные о других участниках «Вопрошания» – Савве и Илии, то самые их вопрошания автор не прилагает к своей цели. По всей справедливости, поэтому, всю данную главу можно назвать особым эпизодическим привнесением, которое, если бы и было опущено, за исключением незначительной части, – то не вызвало бы тем самым какого-либо пробела в выполнении автором поставленной задачи. При таком её значении, эта глава скорее могла бы иметь место в рассматриваемой книге как особое приложение, – и быть может, с большим правом, чем, напр., II-е его приложение.

Оценивая сказанным теперь внутреннее отношение настоящей главы к задаче всего сочинения, мы не можем не добавить сюда, что та же глава даже и при усвояемом нами ей характере, очень не чужда посторонних рассуждений. Так, напр., мы читаем здесь подробную историческую справку о просфорнях (стр. 119–120), нарочитую речь о сорокоустах за живых (стр. 123–124), обстоятельную характеристику личности

еп. Нифонта (стр. 124–126), о погребении днем до захода солнца (127–129).

Допустим, однако, что занимающая нас глава, действительно, органически связана с задачей автора. Тогда спрашивается, можно ли признавать «Вопрошание» Кирика именно духовническим произведением и можно ли поэтому самого Кирика понимать по его «Вопрошанию» не далее как только духовником? Мы решительно не усматриваем для этого оснований. Не спорно, – в «Вопрошании» обильный материал по вопросам покаянной дисциплины. Но одновременно с этим Кирик, при своих обращениях к Нифонту и другим по вопросам указываемой категории, – одинаково интересовался и вопросами, напр., вообще литургического свойства и даже вопросами теоретического богословия. Едва ли нужно говорить, поэтому, что в лице Кирика по его «Вопрошанию» пред нами постольку же духовник, поскольку и вообще священнослужитель и словом – вообще любозна-

–644–

тельный начетчик из рядовой церковной иерархии. Даже сам автор, поэтому, видит в нем, при его беседах с Нифонтом, собственно домового (при архиерее) священника (стр. 113).

Остановим внимание, затем и на некоторых частностях той же главы, поскольку она действительно соприкасается с темой автора.

По рассуждению проф. С.И. Смирнова, Кирик как духовник «сущность нравственных обязанностей христианина видит в его отношениях к христианской святыне». Отсюда одна из его задачи сохранить от человеческой скверны святыню, при широком понимании человеческой нечистоты (стр., 117–118). При этом «два существа обращают особенное внимание Кирика: священник, как имеющий близкое соприкосновение со святыней, и женщина, по адресу которой у него сквозит явная мысль об её особенной нечистоте. Тот и другая обращали внимание Кирика со стороны нечистоты, могущей проявляться ими особенно вследствие половых сношений (стр. 118–119). В связи с представлениями о нечистоте, затем, он довольно подробно занимается и вопросами о пище (стр. 120). В общем, Кирик

озабочен соблюдением собственно физической, следовательно – внешней чистоты (стр. 126). Все это автор объясняет исключительным отсутствием широты в мирозерцании Кирика, его неразвитостью, – и только. Автор ни единым словом не обмолвился, совершенно упустил из внимания, что Кирик, – допустим даже, что он был и специально духовник, – был вместе с тем – монах. Эта принадлежность его к монашеству должна привести в настоящем случае к другому объяснению. Представление её само собою говорить, что со стороны Кирика – вопросы о нечистоте, отрицательное отношение к женщине, особенное внимание к характеру пищи – все это такие предметы, которые стоят в неразрывной связи не с духовническим мировоззрением Кирика, а именно с мирозерцанием его монашеским. По нашему представлению это игнорирование монашества Кирика автором – в настоящем случае есть большой дефект. К этому нужно добавить, что объяснять и вообще характер интересов Кирика его неразвитостью (стр. 126–127) также не имеется доста-

–645–

точных оснований. Разнообразные и порою очень детальные вопросы церковно-практического свойства и ответы на них – явление весьма частое около того же времени и в Греции. И если сравнить вопросы Кирика и эти последние, то не трудно наблюдать одинаковость их общего характера, а порою даже совпадение по существу.

Средствами для врачевания греха, как последствия нечистоты, Кирик признает выполнение епитимии и служение литургии духовным отцом. Первое средство при этом понималось актом формальными, в некотором роде юридическим, таким, выполнение которого возможно или другим лицом, или заменять обеднею. Автор относит это воззрение всецело на счет Кирика (стр. 122–124). Однако нужно бы принять во внимание, что и на Востоке в сущности дела не устранялись от усвоения епитимии формального значения, раз признавали ее безусловно обязательной и раз в епитимийниках за каждый грех детально определяли вид и сроки епитимии.

В заключительных строках настоящей главы проф. С.И. Смирнов признает Кирика типом древнерусского духовника и его мировоззрения. Основная идея мировоззрения Кирика о физической чистоте проходит красною нитью в покаянной письменности. "Вопрошание» Кирика оказывает на нее влияние (стр. 130–131). Мы бы сказали, что все это предварительно нужно искать в соприкосновении с исповедью монашества, в регламентации первого покаяльного устава монахом и в аналогичном направлении восточной епитимийно-канонической письменности соответствующего времени.

Признавая, в параллель только что сказанному, неизменяемость мировоззрения древнерусского духовника, автор ею и объясняет, почему некоторые воззрения Кирикова "Вопрошания» и теперь еще имеют силу, как напр. о супружеских сношениях под праздники и об употреблении в пищу птицы, умершей в силке (стр. 131–132). Более чем сомнительно, чтобы теперь все это было результатом работы древнерусского духовника. При внимательном рассмотрении для того могут оказаться и другие уважительные стимулы.

В дополнение к сказанному касательно рассматриваемой
–646–

главы еще одно-другое слово. Если автор находит и возможным и необходимым дать характеристику мировоззрения древнерусского духовника, то, при всей типичности для сей цели литературного творения Кирика, во всяком случае, недостаточно было ограничиться только извлеченными из него данными. И древнерусские епитимийники, поскольку они были местной редакции, и в особенности исповедные вопросы – вот нарочитое изучение чего могло дать обстоятельный ответ на такой вопрос. Изучение их для настоящей цели, к сожалению, вопреки очевидной надобности, автором было игнорировано. Между тем только при наличии данных из этих источников у читателя может получиться желательное представление о мере неизменяемости мировоззрения Кирика в истории нравственных идеалов древнерусского духовничества, – неизменяемости, несомненно, и не столь безусловной, как это заявляется автором, и объясняемой и помимо значения здесь Кирикова

Вопрошания. Не забудем, при этом, что признание такой неизменяемости – одно из существенных положений рассмотренной теперь главы.

Выяснение нравственного мировоззрения духовника, предполагается, должно объяснить направление и его умственной деятельности. Очерку этой деятельности и предназначена следующая – V-я глава. В ней проводится собственно та идея, что в древней Руси учительным только и был духовник, и хотя по своему развитию духовники и не стояли на надлежащей высоте, однако преимущественно из них были лица, в известной мере заявившие себя учительством. Проф. С.И. Смирнов и делает обзор таких лиц, а затем в большей части этой главы предлагает критико-библиографический обзор известных ему духовнических поучений и учительных посланий.

Понимая духовника вообще как учителя и констатируя при этом, что учительная обязанность была неразрывно связана с должностью духовника, автор выводит такую связь из того представления, что в древней Руси исповедь, сверх значения её как сакраментального акта, была и назидательным собеседованием; поэтому-то она и предварялась и заканчивалась духовническими поучениями (стр. 133). Неужели исповедь в последнем значении была только

–647–

на Руси? Едва ли нужно объяснять, что по самой природе вещей, раз она совершается должным образом, исповедь есть акт органически связанный с нравоучением исповеднику, независимо от указываемых предварительных и заключительных наставлений, которым, притом, едва ли всегда должным образом и применялись.

По автору учительная деятельность духовника выступала за пределы совершения исповеди. Так, напр., духовник же читал поучение при венчании своих духовных детей (стр. 133). Напрасно автор не обратил внимания на исповедные вопросы в отношении их к такому сообщению: в них неукоснительно дается то представление, что на исповедь приходили собственно по вступлении в брак. Кроме же того, во всяком случае, на этот раз

учитель выступал не как духовник, а как священнослужитель вообще.

Указывал, затем, на применение духовником учительности и при житейском общении с духовными детьми, автор (уже вторично) ссылается на поучение, дающее картину древнерусского пира и которое, между прочим, выводит, как учительного оратора на пиру, и духовного отца (ibid). По существу это поучение, ложно надписываемое именем Василия Великого, есть не более как риторическое произведение. Неужели оно может считаться серьезным показателем именно учительности духовника, да еще на пиру?

Усвоение духовнику особенного значения в учительной сфере приводит проф. С.И. Смирнова к тому заключению, что если церковная власть предписывала священникам учить или наказывать своих духовных детей, то она обращалась собственно к духовникам, связывала учительную деятельность священника с его духовничеством (стр. 134). Воззрение, по нашему мнению, мало приемлемое. Церковная власть не могла не обращаться здесь к священнику как вообще пастырю, она не могла забывать известного правила VII вселенского собора, по которому священник и без духовничества должен быть учительным. Справка в подтверждение того же воззрения по древнему духовническому поучению (стр. 134) мало доказательна, так как по ней духовник обращается не к духовнику же, а собственно к священнику – «попу».

–648–

Автор, впрочем, признает учительность обязанностью и священника, но благодаря слабой степени просвещения в древней Руси – её «невозможно было требовать от каждого приходского священника». Отсюда, говорит он, – «мы встречаем прямые запрещения для некоторых священников «держат детей духовных», а вместе с тем учить и читать пред людьми (стр. 135). Мы, по крайней мере, не знаем такого запрещения, связанного с известным лицом и временем. Самое содержание ставленной грамоты отрицало бы легальность подобных запрещений. Были скорее, так сказать, частные воззрения в подобном роде и было только нравственное осуждение лиц,

которые, будучи невысокими умственно, брались бы за учительское дело.

Проф. С.И. Смирнов верно говорит, что учительность духовника понималась в смысле умения руководить в нравственной жизни, Однако ставить это в связь с тем, что от духовника книжность требовалась только в практическом смысле (стр. 136), представляется мало основательным. Мы и здесь должны указать на те отношения между духовником и духовными чадом, которые должны быть по внутренней природе исповеди.

В пояснение того, чем должен был располагать духовник для своей учительности, автор приводит перечень книг, которые считались обязательными иметь духовнику по предисловию ко второму (1624 г.) изданию теперешнего номоканона при Б. требнике (стр. 137, прим. 2). Однако нужно бы отметить, что все эти книги предполагаются обязательными одинаково и для епископа и для иереев; если же здесь духовник почитается «паче» обязанным иметь те же книги, то ведь указываемый теперь номоканон издавался собственно для духовников.

В ряду исторических примеров учительных духовников автор исчисляет – Авраамия Смоленского, Кирилла Белозерского, Пафнутия Боровского, Иосифа Волоколамского и Даниила Переяславского (стр. 134–144). Помимо того, что все это исключительные примеры, – по крайней мере, три из этих лиц, если и выдвигались на поприще учительства, то самое меньшее постольку же как духовники, поскольку и как игумены – настоятели.

В общем сообщения об учительной деятельности всех
–649–

перечисленных духовников не отличаются безупречностью со стороны задач автора. Наиболее обстоятельное сообщение только об Авраамии Смоленском. Однако, оно собственно биографическое. Что же касается до его учительности, которой также касается автор, то связывать ее именно с духовничеством Авраамия оснований не усматривается. По сообщению самого же автора, Авраамий зарекомендовал себя учительством еще ранее своего духовничества. Затем, это учительство было

публичным, т. е. не вытекавшим именно из духовнической функции. И наконец, судя по главной теме этого учительства – о страшном суде, в лице Авраамия перед нами не столько учитель – духовник, сколько учитель – монах-аскет. Касательно прочих помянутых учительных духовников можно сказать: справки из их житий, приводимые автором; говорят не столько об их учительстве, сколько о духовнической опытности (стр. 142–144).

В дополнение к перечисленным лицами автор отмечает как учительных же несколько великокняжеских и царских духовников (стр. 144); подтверждений тому, однако, он не представляет.

В конечном своем суждении об учительных духовниках, автор приходит к тому заключению, что древнерусский монастырь дал лучших духовников, благодаря лучшим условиям, в которых находилось монашество. Нам думается – лучшие условия едва ли причем тут были. И то, что монахи имели возможность посвятить себя специально духовнической миссии, и то, что они были свободны от других пастырских забот, и, наконец, что они не были связаны ни сроком, ни числом приема, приходящих (из мирской сферы) на исповедь, – вот что по существу дела могло создавать из них лучших (с учительной стороны) духовников.

Настоящая глава заканчивается обзором дошедших до нас поучений или наставлений учительных духовников. В таком обзоре нашли себе, место и произведения известных лиц (Теория, черноризца Зарубские пещеры, Иакова Черноризца (1271 г.), Корнилия инока Снетной горы, Кирилла Белозерского и особенно послания Иосифа Волоколамского об епитимиях (5) и безымянные наставления – по

–650–

специальным вопросам (напр. против пьянства) и общего назначения (числом – 9) (стр. 144–164).

Оценивая эти поучения со стороны отношения их к целям автора, мы не можем согласиться с тем, чтобы все они могли дониматься свидетельствами об учительной энергии иль авторов, как духовников. Особенно это надо сказать

относительно посланий, вызванных специальными поводами. Таковы послания Корнилия инока к сыну его попу Ивану, хотящему вторым браком сочетаться (V), послание духовника к оставившему его сыну (VI), а также послания – Георгия Черноризца, Иакова Черноризца к ростовскому князю Даниилу Константиновичу и Кирилла Белозерского к можайскому князю Андрею Димитриевичу, хотя эти три последние (и особенно третье из них) не чужды и общего нравоучения. Сюда же надо отнести и послания Иосифа Волоколамского о епитимиях детям духовными, также отчасти вызванных специальными просьбами. Все они, как обязанные своим появлением внешней необходимости, свидетельствуют только о начитанности и литературных склонностях их авторов.

Имеющим действительное отношение к предмету речи, автора можно считать только – «наказание отца духовного к детям о пьянстве» (III), хотя оно и вызвано поведением отдельного духовного чада, и особенно «поучение отца духовного к детям духовным» (VIII, стр. 154–157) и затем чуждые личного характера – «поучение некоего старца к детям духовным» (IX), «поучение и беседа отца духовного к детям духовным от словес Иоанна Златоустого и от правил святых отец» (X), «поучение детям в пост идущим» и «поучение новобрачными детям» (XI–XII). При этом, однако, последнее поучение решительно нет оснований связывать именно с духовническим учительством. Что касается до «поучения св. отец к детям душевным» (VII), то оно – пастырское обличение не только по адресу духовных детей, но и их наставников – духовников.

При рассматриваемом обзрении духовнических поучений и посланий, автор только вскользь (стр. 161) касается поучений в чинах исповеди – пред исповедью и по исповеди. Если он и останавливает свое внимание на некоторых из них (при речи о поучениях VIII, IX и XI–XII,

–651–

стр. 154–8, 159–161), то самих в себе. Между тем, раз проф. С.И. Смирнов трактует теперь именно о духовнической учительности, эти поучения, как непосредственно связанный с

исповедью, и должны быть важнейшим предметом его настоящего обзора. В них собственно проявлялась эта учительность, как должествующая находит свое выражение первое всего при исповеди. Автору надлежало выяснить исторический процесс развития этих поучений и действительность применения их на практике. Только тогда читателю наглядно представилась бы мера духовнической учительности.

Как прямое восполнение рассмотренной теперь главы, последующая – VI-я – имеет своим предметом речь о дисциплинарной деятельности духовника, т. е. касается тех фактических мер и средств, которыми располагал на практике духовник в своих нравственных задачах. Сообразно с этим здесь говорится о высшем проявлении дисциплинарной власти духовника, говеньи, исповеди, епитимиях, причащении св. Таин, влиянии дисциплинарной деятельности духовника на жизнь народа, успехах покаянной дисциплины в древней Руси, причинах её расстройств и мерах воздействия на неговеющих. Как трактуемая о предметах органически связанных с духовническим служением, эта глава вызывает у читателя особенный интерес, и в отношении суждений автора заметно выделяется большою объективностью его положений. – Но при детальном её рассмотрении и в ней не мало материала для критической беседы с автором.

Так, высшее проявление духовнической власти автор указывает в действиях Пафнутия Боровского и прея. Мартиниана (стр. 165–166). Нам думается, и в данном случае проф. С. П. Смирнов должен был бы отметить, что это были – и исключительные лица и притом – монахи и даже игумены.

По мнению автора в древней Руси говели (исповедовались и причащались) трижды в год, а затем в XIV веке, с применением усиленного поста, – даже 4 раза (стр. 166–168). Конечно, были лица, которые действительно поступали таким образом; но, в общем, эта обязанность верующего, скорее всего, была однократною в году.

– 652 –

«Исповедь, – говорит автор, – у нас в древности, кажется, никогда не понимали в смысле суда над преступником Божественного закона, а скорее как лечение больного» (стр. 168). Мы сказали бы – что и не могли ее понимать в первом смысле по самому её существу; притом же, как уже сказано, представление духовника – врачом и исповедь – врачеванием с отчетливостью формулировались еще в греческой покаянной письменности.

Подробное сообщение посвящено здесь проф. С.И. Смирновым практике у нас публичного покаяния, хотя бы и при тайной исповеди (стр. 169–174). Представленные им исторические примеры её на стр. 169–171; однако, относятся к покаянию собственно по формальному суду. Затем, ссылка на применение такой епитимии протопопом Аввакумом – и по его положению, и при умолчании о том, за какое деяние это последовало, – не может почитаться сильною. – На стр. 173–174 автором исчисляются многие грехи, которые в древней Руси подвергали публичной епитимии; к сожалению, он не указывает, при каких условиях они влекли за собою такую епитимию. Ссылка при этом, в одном случае, на уложение царя Алексея Михайловича (стр. 174, прим. 2) может относиться к такой епитимии только по формальному суду и, следовательно, вне отношения к задачам автора. – Не можем мы считать имеющею силу и ссылку на Дмитрия Ростовского в подтверждение того, что духовники иногда полагали публичную епитимию и за тайные грехи. Дмитрий Ростовский в этом случае высказывает теоретическое положение о непозволительности духовнику налагать предполагаемую теперь епитимию, а налагали ли они или нет, того его замечание не касается.

В отношении тайной епитимии на исповеди автор проводит мысль о том её различии от древне-церковной публичной епитимии, что она применялась в обратном порядке со стороны тяжести (сначала легкая и потом уже более трудная); но сам же автор не прочь от предположения, что начальная легкая епитимия была только предуготовительным моментом в полном объеме покаяния исповедника (стр. 169).

Касаясь прав духовника не только в области покаяния, но и в отношении причащения, проф. С.И. Смирнов объясняет причащение исповедника самим духовником могущим быть злоупотреблением при несоблюдении такого порядка (стр. 175–176). На наш взгляд этого требует естественный порядок вещей. Сверх же того, неужели в этом случай оставалось вне всякого влияния совмещение духовничества с приходским священством?

При общем перечне тех условий, благодаря которым имело место значительное влияние духовников на жизнь духовных детей, автор между прочими отмечает, что духовники принимали свое духов. чадо на исповедь еще от 7–14 лет (стр. 176). Нужно согласиться с тем, что отнесение автором первоначальной исповеди еще к детскому возрасту (здесь или в другом месте) требовало объяснения, как в таком случае мог осуществиться свободный выбор духовника? А затем: уже одна большая растяжимость признаваемого теперь срока для первоначального появления на исповедь невольно говорит, что на этот раз нет обоснованного воззрения или даже объективного отношения к данному вопросу. И наконец, если бы автор вникнул в общий характер древнерусских исповедных вопросов и особенно обратил бы внимание на неизменно одинаковый первый вопрос, если бы далее он припомнил, что по Канонарию Иоанна Постника женщину рекомендуется принимать на исповедь только по окончании её зрелости, – что в русских уставах исповеди формулы вопросов детям появляются только к XVII в., и что (наконец) предписания греческой церкви по данному вопросу стоят за годы 12–14, то он должен был бы отнести предполагаемый момент именно на указываемый теперь возраст.

В общем проф. С.И. Смирнов признает всестороннее влияние духовника на народную жизнь. Но при этом для нас остается необъяснимым – каким образом, если духовничество так или иначе совмещалось с приходским пастырством, а приходское духовенство избиралось на сроки, – каким образом могло держаться такое влияние, как рисует его автор?

Выразителями влияния автор считает исповедные вопросы и епитимийники. – Это верно. По тем и другим явно предполагается влияние духовников не только на религиозный быт, но и на нравственные отношения. По ним, как

–654–

признает и проф. С.И. Смирнов, – «древнерусский духовник старается перевоспитать общество, привить ему чувство милования, смягчить жестокие нравы, поднять положение угнетенных» (стр. 181). Насколько это соответствует сказанному автором выше, что духовническое мировоззрение в древней Руси осталось неизменно сравнительно с мировоззрением Кирика, который – де обращал внимание только на церковно-обрядовую сторону и был чужд осознания идей общественной нравственности, – то не требует пояснений.

Признав несомненным все влияние духовничества на народный быт, автор, далее, раскрывает, почему это влияние не могло быть всемерно глубоким и почему, в конце концов, пало. – В данном случае мы читаем у него: «древнерусское духовничество было полно недостатков и покаянная дисциплина не обладала твердостью и общеобязательностью» (стр. 182); «среди духовников древней Руси было много невежественных людей... даже большинство» (ibid).... «в нравственном отношении большая часть духовников стояла ниже уровня, требуемого Церковью» (ibid); «всего больше среди духовников было потаковников» (ibid); «много было среди духовников трапезолюбцев, запойчивых» (стр. 184); «исповедь совершалась небрежно; на исповеди некоторые духовники вели себя непозволительно» (стр. 185); «тайна исповеди часто не соблюдалась» (стр. 186); «были случаи нарушения говений самими духовными отцами» (стр. 185).

Относительно некоторых отдельных характеристик отрицательного свойства в представленном теперь их своде мы должны сказать: а) заключение о нарушении говения самими духовными отцами недостаточно обосновывается ссылкой всего на одно дело (стр. 185); б) непозволительное поведение духовников на исповеди в сущности дела ничем не подтверждено. Правда, в подтверждение этого автор приводит

содержание повести о пресвитере Тимофее, впавшем на исповеди в прелюбодеяние с девицею знатного происхождения (стр. 185–186), но неужели такую легенду можно выставлять подтверждением столь тяжкого обвинения? – Правда, в подтверждение той же непозволительности автор напоминает и предписания касательно исповеди женщин на паперти церковной; но будучи греческого происхождения (что и отмечает проф. С.И. Смирнов), оно относится соб-

–655–

ственно до духовников-монахов, а главное вызвано совсем другими соображениями; в) ссылка в подтверждение небрежного совершения исповеди на Посошкова, когда он говорит, что духовники имели обычай исповедовать всех детей своих в один день (стр. 185), мало что может говорить о такой небрежности, раз пределы покаяльной семьи у ординарного духовника были очень ограничены, и это, – добавим, – еще при постоянном общении её с духовных отцом.

Суть дела, однако, не в отмечаемых частных дефектах того или другого из приведенных теперь отрицательных отзывов, а в значении общего колорита их, взятых в целом. Раз по ним автор со всею решительностью и в отношении если не поголовно всех духовников, то, во всяком случае, большинства их, дает такой уничтожающий отзыв, то спрашивается, – можно ли после этого говорить – и о почете, и о высоком нравственном авторитете, и об учительности, и о неоспоримом значении духовников – в представлении народной массы, и на деле? При подобном отзыве может быть только одно заключение: все это – и нравственный авторитет, и учительская энергия, и всестороннее влияние русского духовничества, так настойчиво проводившаяся в сознание читателя на предыдущих страницах книги, – мыслимы не столько как бывшая реальная действительность, сколько как создание кабинетной тиши ученого, идеализировавшего объект своего исследования.

В дополнение к отмеченным отрицательным явлениям в духовнической сфере автор говорит еще, что духовники злоупотребляли своею великою нравственною властью: «В Духовном Регламенте говорится, к примеру, как духовник

домогался у властелина, чтобы он оправдал кого-нибудь на суде или уменьшил наказание» (стр. 186). А почему же не предположить и тот случай, когда духовник предпринимал подобные хлопоты по долгу справедливой духовнической оценки? К примерам Духовного Регламента, да в особенности в том роде как теперь, – небезосновательно относиться иногда и критически.

Особенное внимание, при характеристике дефектов духовничества, автор уделяет тому, что происходило на сей раз в отношении епитимии: как духовники не умели ею

–656–

пользоваться, – как потаковники не налагали епитимии, как епитимия исполнялась заместителями или заменялась литургиями за живых или особыми канонами за епитимии, или для облегчения выполнения делилась на части (стр. 186–193). – Относительно литургий, за живых автор приводит на справку мнение о них, как недостойных и как сопряженных с поборами (стр. 191) – в секте стригольников (стр. 191). – Кажется, такая справка должна бы быть дополнена заметкой о том, как стригольники вообще отрицательно относились к священнослужению и иерархии. Что же касается до канона за епитимию, о котором специальная историческая справка имеется только у нас, то он мог применяться и по уважительным условиям (ср. Тайная исповедь, II, стр. 152).

Подводя итоги дефектам духовничества, автор в конце концов говорит: «вопиющие злоупотребления древнерусских духовников руководством совести верующих и властью вязать и решить неблагоприятно отзывались на успехах покаянной дисциплины и прежде всего на отправлении верующими христианского долга говения» (стр. 194). Нарочитой речи о неисправном отношении к сему долгу и посвящены дальнейшие страницы (194–202) настоящей главы. – Между прочим, неисправность отмечается здесь автором даже в отношении монахов. В подтверждение имеется ссылка на известие, что монахи Псковского Снетогорского монастыря «духовника у себя не держать» (стр. 198). Неправильнее ли было бы думать, что в данном случае указывается только на

отсутствие своего монастырского духовника; не держать духовника вообще они не могли, раз пострижение их, по заявлению автора, совершалось духовником. – Распределяя здесь всех уклонявшихся от долга исповеди и св. причастия на три категории, проф. С.. И. Смирнов полагает, что все они поступали так от непонимания обязательности сего для всякого верующего. Сомнительно, однако, чтобы это было так, раз настойчиво проводилась обязательность говеть три, а затем и четыре раза в году. Не вернее ли, что самое требование четверократности, при занятости мирского человека, действовало в настоящем случае ослабляющим образом на энергию вообще регулярно относиться к исполнению трактуемого долга.

–657–

В конце концов, впрочем, раз в данном случае оставались безрезультатными и требования высшей иерархии, проф. С.И. Смирнов объясняет то же уклонение от ежегодной исповеди в значительной мере тем, что приходское духовенство зависало в материальном отношении от мирян, что смеялись над священниками и в проповеди ежегодного говения усматривали попытку со стороны пастырей открыть новый источник дохода (стр. 202). Однако это объяснение не вяжется с ранее указанными мотивами самих верующих (стр. 197...).

Неисполнение долга исповеди и причастия вызвало гражданские мероприятия против такого непорядка. Обзору этих мероприятий и посвящены заключительные строки главы (стр. 202–204). Что эти мероприятия вне пределов темы, то – ясно. – При таких мероприятиях, по представлению автора, церковная администрация обращалась к мерам принуждения неисправных говельщиков уже после администрации гражданской (стр. 204). Раз здесь дело касалось именно принуждения, то иначе и не могло быть. При всем том, так было только совне. Исходное же основание, первоначальная идея о формальном воздействии на тех же неисправных говельщиков, конечно, принадлежала церковному правительству.

Деятельное участие и церковной и гражданской власти в вопросе о ежегодном говении верующими, как известно, в

значительной мере было вызвано возникновением раскола. Это обстоятельство дает автору повод заняться еще вопросом о том – как вели себя наши духовники в эпоху раскола и насколько они помогали церкви в борьбе её против. – Речи о том и посвящена последняя глава сочинения проф. С.И. Смирнова.

Глава эта трактует о духовничестве и в положительном и в отрицательном отношении к расколу, т. е. поскольку оно содействовало ему и поскольку имело обратное значение.

В вступительных строках её автор обращает внимание на то, что в начальной истории раскола это движение было создано духовенством, причем, увлекая народ в раскол или удерживая его, оно «в значительной мере опиралось на свои духовнические права» (стр. 205). Нам

–658–

кажется, что особо отмечать значение духовенства в первоначальной его истории едва ли и есть надобность, раз раскол возник на церковно-обрядовой почве.

В какой мере духовенство, как именно духовничество, оказало на первых порах содействие расколу, автор характеризует то очерком деятельности протопопа Аввакума. – Очерку посвящено целых 17 страниц (стр. 206–222), и при этом сообщаемые сведения настолько переполнены подробностями, что читателю в данном случае предлагается очерк деятельности Аввакума по поддержке раскола самой в себе (безотносительно к непосредственной задаче автора); поэтому, напр., мы и находим здесь (стр. 207) обзор всех послание Аввакума. – На наш взгляд, автор сообщает теперь детальные данные о деятельности Аввакума даже с большею энергиею, чем это есть в отношении Кирика. – Отдавая такое особенное внимание Аввакуму, проф. С.И. Смирнов понимает его именно духовником последовавших за ним сторонников старого обряда; его духовничеству он усвоит здесь главное значение, указывая, что Аввакум имел от 500 до 600 духовных детей.

При всем внимании автора к этому очерку, он, в отношении к задачам исследования, не без изъянов. – Правда, у Аввакума было до полутысячи духовных детей (стр. 209). Но по данным же автора можно думать, что за ним из этого числа

последовало разве 100 детей (стр. 206, ср. стр. 216); такое же соотношение далеко не в пользу духовнического влияния Аввакума при его содействии расколу. – Автор исчисляет (в пространном примечании, стр. 209) известных духовных детей Аввакума – до 36 лиц. – Мы не можем не сказать, что относить сюда же и таких, которых он именует вообще – «чадо», не усматривается безусловного основания. С другой стороны, для правильного представления о значении этого числа – 36-ти – напрасно не отмечено, в сколь родственных и близких бытовых отношениях друг к другу состояли все эти члены. – «Во главе с Аввакумом, говорит автор, его духовные дети составляли довольно прочную и дружную семью» (стр. 217). Но сам же он далее констатирует, что отношения эти внутри духовной семьи не были чужды трений (стр. 217), – мы бы добавили – и очень резких. – У Аввакума, замечает

–659–

автор, (в ряду других требований) духовным детям предъявлялось требование верности «православию или старому обряду» (стр. 212). Нам думается, здесь можно говорить о верности только последнему. – «Отделившись от церкви и вербуя защитников старой веры, Аввакум, – по автору, – опирался на свои духовнические права» (стр. 222). Быть может это и так. Но разве при этом не играли никакой роли его священство и протопопство, да еще при положении раскола в отношении иерархии?

В общем, автор признает Аввакума выдающимся духовником (стр. 211). – Раз он вносил много страстности в отношениях к духовным детям (стр. 211), раз у него явилось поистине недопустимое для мало-мальски порядочного духовника желание при исповеди одной девицы (*ibid.*), – раз он обзывает дух. детей своих всяческими непристойными эпитетами, раз кроме епитимии употреблял и меры физического воздействия, раз видимо услаждался своею властью вязать и решить и пр., – раз все это было, более чем непозволительно согласиться с такою аттестациею автором Аввакума. В сущности дела он был именно типом духовника, который осуждался правилами.

В заключение, по нашему мнению, во всем этом очерке добрая половина относится собственно к первоначальной истории раскола, самой в себе, правда – поскольку она связана с именем Аввакума (см. стр. 207–209; 215; 217–220).

Проф. С.И. Смирнов не ограничивается Аввакумом. На стр. 222–228 он приводит сжато и другие примеры, как уходя в раскол священники (sic) увлекали с собою и духов, детей своих. – Едва ли можно отрицать, что такое увлечение было делом естественным, в силу вообще пастырства увлекавшего; относить это увлечение только на счет духовничества, во всяком случае, не имеется оснований. Автор, впрочем, даже самосожигательство в расколе объясняет именно влиянием духовничества (стр. 223). Если бы даже и так, – но что это были за духовники?..

Духовенство, признавшее обрядовую реформу, по суждению автора, не могло содействовать ей вследствие отсутствия энергичных лиц, необразованности низших своих представителей и, наконец, за отсутствием единения между

–660–

ним и иерархией (стр. 226). Известны только частные примеры, когда священники удерживали своих и даже чужих духовных детей (стр. 226–227). На наш взгляд в таком суждении не принято во внимание, – что не духовенство (как это имело место при увлечении в раскол), а церковное правительство предприняло церковно-обрядовую реформу, что, оставаясь в массе согласным с реформой, оно уже тем самым противодействовало расколу, и что недостаток образования одинаково приложим и к духовенству, уклонившемуся в раскол.

Понимая священника-духовника важным фактором в борьбе с расколом, правительство духовное и светское еще в XVII в. привлекает его к надзору за верностью церкви со стороны их духовных детей (стр. 228–9). Особенно идею о том детально раскрывает Посошков, обозрению проектов которого автор уделяет подробную речь на стр. 229–233. В виду, однако, покровительства раскольникам со стороны духовенства, правительство уже в XVII в. вынуждается, для противодействия распространению раскола и потаенному в нем пребыванию,

обеспечить штрафами ежегодное исполнение исповеди, а равно и правильность показания духовником о таком исполнении, запретить без местным священникам принимать на исповедь (стр. 233–238) и пр. Указываемыми и другими мероприятиями того же времени – устраняется свободный выбор духовника, ослабляется применение канонических епитимий, духовник лишается права своею властью отлучать от причащения св. Таин, допускаются исключения из тайны исповеди (стр. 230–240). Всем этим, по заключению автора, в корне подорвались основы древнерусского духовничества – свобода выбора духовника, его абсолютная власть в деле наложения епитимии и патриархальность в отношениях его и детей, а отсюда и в силу новых веяний, и отчасти вследствие отрицательного отношения к новому укладу (стр. 240–241), сошло со сцены древнерусское духовничество. На наш взгляд едва ли будет ошибкою сказать, что суть дела в настоящем случае, действительная причина отхода в историческое прошлое древнерусского духовничества не в цитованных сейчас правительственных мероприятиях. Если древнерусские духовники, как

–661–

заявляет и сам автор, в наложении епитимии далеко не всегда были разсудительны, объективны и беспристрастны, если свободный выбор духовника в сущности дела остался только теоретическим принципом, которым притом пользовались не в благих целях, если, наконец, патриархальные отношения прежнего времени зачастую приводили к нежелательным результатам, – то очевидно указываемые основы и без того уже сами по себе потеряли и свою силу, и свою ценность. При указанных мероприятиях, поэтому, отжило в старых условиях и особенностях своего бытия то, что уже само для нравственных целей стало безжизненно (ср. стр. 241). При таком условии те же правительственные мероприятия, кои в общем не затрагивали институт исповеди самой в себе и преследовали собственно побочные задачи, связанные с отправлениями духовничества, – не остались и без некоторых положительных результатов. Ими со всею ясностью

установлена органическая связь духовничества с приходским священством, духовники призваны к целесообразному применению епитимии, устранена возможность злоупотребления своею властью со стороны неразумных духовников и установлена устойчивая связь между духовным чадом и его ближайшим духовным руководителем – приходским священником.

В заключение, говоря вообще о настоящей главе, мы и ее не можем не трактовать в той же мере эпизодическою, как и главу о нравственном мировоззрении Кирика. Как та, так и другая посвящены в преизбыточествующей их части не в меру специальной речи о фактах, имеющих для настоящей истории духовничества только частное значение.

Как сказано, к настоящему исследованию даны два приложения.

Первое из них «Список великокняжеских, княжеских и царских духовников» (стр. 243–254). Как предназначенный для включения в него духовников даже удельных князей, список этот более чем затруднительно составить хотя бы только и в значительной полноте. И сам автор, поэтому, не претендует на такую полноту. При всеми том нужно признать, что для его составления сделано все возможное по справкам из широкого цикла

–662–

как пособий, так и источников. Отмечая здесь даже неизвестных по имени и по церковному положению духовников, проф. С.И. Смирнов, очевидно, имел в виду составление этого списка самого по себе, независимо от задач его исследования. Последним, равным образом, такое приложение также не предполагается, как нечто долженствующее быть. В исследовании – по вопросу о княжеских и царских духовниках имеется только три кратких заметки, из коих две специальные и случайные (о вознаграждении предполагаемых теперь духовников и перечень тех из них, которые могут считаться учительными) и одна общего значения (о том, кто по церковному состоянию бывал духовником у князей и царей). Какого-либо нарочитого очерка о тех же духовниках в бытовом отношении,

при всей его уместности и несомненном его значении, – в исследовании нет. Таким образом, настоящее приложение не стоит в органической связи с исследованием.

На стр. 196 мы читаем такую фразу: «принципиальное отрицание исповеди мы встречаем в секте стригольников, которые, отрицая иерархию, не являлись на исповедь к священникам, а каялись в своих грехах земле». Вот единственное место, единственная краткая заметка, какой обязано своим появлением при книге второе приложение – «Исповедь земле», – по объему (стр. 253–283) вполне отвечающее объему глав в книге. Довольно и указываемого, чтобы видеть, что это приложение есть некое неоправдываемое усложнение занимающей нас книги. Тем более оно представляется таковым по другим сторонам. – Но своему существу трактат – «Исповедь земле» относится не столько к истории внутренней церковной жизни, сколько к истории вообще религиозно-народного быта. Это – одно. Другое – трактат этот не есть что либо, составленное автором нарочито для настоящей книги. Он – перепечатка уже известной актовой речи автора. Кажется ясно, что в виду последнего, даже не принимая во внимание первого, автору, раз он усматривал в том необходимость, достаточно было в настоящей книге сослаться на печатное издание – и не более того.

Другая область, к которой относится настоящее прило-
–663–

жение, делает дозволительным с нашей стороны ограничиться по его адресу только несколькими словами. Автор выводит исповедь земле: 1) Из обычной на востоке исповеди без духовника пред святыми; 2) Из языческого культа земли, державшегося в двоеверном сознании нашего народа и 3) из народного представления о земле как судьи человеческой совести и как искупительнице греха – опять-таки в восточном христианстве.

Что второе могло иметь место среди темного люда – это допустимо; однако спорадичность предполагаемой теперь исповеди, применение её только в стригольнической среде – мало гармонирует с таким объяснением. Что же касается до

первого, то такое соображение подкрепляется данными собственно апокрифической ценности. Вне же их ссылка здесь на поновления, употреблявшаяся при исполнении исповеди в точном её значении, не может иметь сюда приложения. К этому остается добавить, что исповедь, а точнее самоисповедь, пред святынею и собственно пред иконою есть естественное проявление покаянного настроения в молитвенном состоянии. В применении же к третьему его объяснению позволительно указать: а) автор совершенно игнорирует те места Писания, которые косвенно касаются взаимоотношения органической и неорганической природы и которые припомнить в данном случае, имелось бы основание; б) он напрасно не снесся с богослужебною книгою требником, где в одной молитве имеется косвенное указание на соотношение земли и умершего тяжкого грешника (см. наше исследование Тайная исповедь, т. II, стр. 275 и сл.). Раз стригольники, отвергая исповедь пред священником, все-таки находили ее нужною, то справки по указываемым теперь двум направлениям, быть может, не были бы праздными для объяснения признания ими необходимости исповеди, хотя бы и без наличия при ней представителя церковной иерархии и след. хотя бы в извращенном виде.

Всем сказанными выше нами дан обзор содержания рассматриваемой теперь книги применительно к делению и последовательности его, принятых автором.

Обратимся теперь к той же книге, взятой как формальное целое.

—664—

С этой стороны мы, прежде всего, считаем себя в праве охарактеризовать настоящей труд проф. С.И. Смирнова как далеко не отвечающий понятию единого целого. — При такой характеристике мы можем даже отложить в сторону указанное выше и явно побочное для цели этого труда приложение — «Исповедь земле». — В данном отношении достаточно принять во внимание только, главы «о нравственном мировоззрении Кирика» и «русские духовники и раскол старообрядчества». Первая в её целом, а вторая в особенности в речи её о протопопе Аввакуме, речи, обнимающей целую половину этой

главы, – во всяком случае должны считаться очерком особого назначения, вне какой либо осязательной связи (в их объеме и направлении) с прямою задачей книги. – Наличие их, – позволим себе сказать, – только вызывает внешнее осложнение книги. И при таком взгляде мы тем более считаем возможным остаться, если припомним, что в настоящей книге и без того имеются указанные выше экскурсы в сторону, исследование посторонних вопросов. Этим, добавим, мы не отрицаем научной ценности в особенности очерка о «Вопрошании» Кирика, взятого сам в себе.

Такое же значение, далее, по нашему мнению, имеет и допущенное автором повторное применение одних и тех же свидетельств и собственно без указания этой повторности. Таковы, напр., свидетельства – об отношении Феодосия Печерского к Яну Вышатичу и его жене Марии (ср. стр. 23, 36:48), об обращении духовных детей к духовнику за разъяснениями относительно пищи в посте (ср. стр. 133, 182 и 195), о невозможности исповедовать священнику прежнего своего духовного отца (ср. стр. 35 и 45), о служении литургии за живых по Вопрошанию Кирика (ср. стр. 123 и 189), о разделении епитимии по нему же (ср. стр. 122, 188 и 125) и пр.

В некоторой мере то же общее впечатление получается от сочинения проф. С.И. Смирнова даже и когда оно касается именно духовничества. Говоря так, мы имеем в виду следующее. Автор посвящает свое исследование бытовой истории русского духовничества именно древнего, согласно заглавию его книги. – Какой предел в истории жизни русской церкви относит он к понятию древнего, – о том,

–665–

к сожалению, у него не имеется ни малейшего указания. – По установившемуся представлению, однако, древний и новый моменты времени не понимаются, как непосредственно соприкасающиеся друг с другом; предполагается, что между ними есть еще средний переходный момент. У автора – признаков такого распределения исторического времени нет. Им применяются данные не только раннего, но и позднего времени. Отсюда он в равной мере пользуется данными не только по XVI

век, но и вообще за XVII век (см. стр. 12, 17, 28, 30, 32, 37, 56–57, 62, 67, 73, 76, 77, 79–80, 85, 96, 98–99, 176, 186, 201:204) и в частности – времени царя Алексея Михайловича (стр. 32, 35:199), из постановлений Б. Московского собора 1667 г. (стр. 28, 33, 53–54, 65:67) и из начальной истории раскола (стр. 9, 33, 42, 60, 64, 200, 205–241). А затем в той же мере ему служат материалом и данные времени, переходного от XVII к XVIII стол., т. е. времени Петра I вообще (стр. 8, 28, 32, 62, 67–68, 71, 77–78, 99–101) и в частности связанный с именем патриарха Адриана (стр. 39:96), Афанасия Холмогорского (стр. 31, 85:93), св. Димитрия Ростовского (стр. 174:197), и в особенности И.Т. Посошкова (стр. 20, 35, 37, 46–47, 49, 50, 52, 61, 71, 133, 139, 185, 199, 201, 229–234). Наконец, прилагаются к делу и данные вообще за XVIII в. и даже за синодальный период (стр. 30, 72, 73, 87, 200, 237–240). Таким образом, ясно, что данные автора захватывают историю духовничества на всем протяжении Русской церкви в досинодальный период. Как бы мы ни распространяли в данном случае понятие древности, но, несомненно, исследование проф. С.И. Смирнова не может быть уложено в её рамки. Этого не допускает уже одна VII глава, связанная с историей раскола, хотя бы и в начальной её стадии, но все-таки не принадлежащей к древнему времени Русской церкви. Тем более этому не будут соответствовать данные, связанные с именем и Афанасия Холмогорского, и св. Димитрия Ростовского, и И.Т. Посошкова. В итоге – рассматриваемая книга еще бытовая история духовничества в досинодальном периоде Русской церкви.

В противоположность всему только что сказанному о наличии в исследовании проф. С.И. Смирнова того, что не предполагается поставленной им задачей, – в ней по

–666–

рою отсутствует то, что должно бы быть. Примеры того уже указаны были нами выше. К ним можно присоединить оставленное без объяснения ограничение права духовничества в том смысле, что монаху не должно иметь духовником иерея бельца. Самый же существенный пробелы нужно отнести к тому, что книга проф. С.И. Смирнова затрагивает историческую судьбу

духовничества на Руси с намеченной им стороны, собственно для мирской сферы. Что же касается духовничества внутри сферы монашеской, то исключая того, что сказано о нем при речи об организации духовничества, далее по этому адресу исследования автора не направляются.

Пусть все только что сказанное относительно исследования проф. С.И. Смирнова в его целом может трактоваться, как относящееся только к формальной его стороне. Но одновременно с этим оно, как целое, не без дефектов и дефектов большой важности и по существу.

Рассматриваемое исследование предпринято проф. С.И. Смирновым, конечно, как продолжение его труда по истории духовничества в древней Восточной церкви. В последней изначала отправление исповеди было вверено особому должностному лицу, иначе – для совершения исповеди был учрежден специальный институт в лице духовника. В практике русской церкви, несомненно, изначала, а в юго-славянских церквях издавна та же самая духовническая миссия совместилась с приходским священством. Характерным выражением этого служит, между прочим, тот, не обративший на себя внимания проф. С.И. Смирнова, факты, что если в греческой церкви чин совершения исповеди до очень позднего времени никогда не был достоянием богослужебной книги для священнодействий (Евхология), то в славяно-русской – как раз наоборот: он искони стал таким достоянием, составляя обязательную принадлежность Требника.

Соответственно с указываемым в применении к практике Греческой церкви, раз духовничество было там специальным институтом, исследование его истории, хотя бы и в бытовом отношении, – вопрос ясно определенный. Совсем другое на этот раз приходится сказать по адресу Русской церкви. Здесь духовничество не было специальным

–667–

институтом. Даже в монастырях этот принцип не был осуществлен с какою-либо последовательностью. На Руси духовничество формально и неформально совместилось с приходским священством. Так было даже и тогда, когда для

исповеди мирян выступало монашествующее лицо. – Отсюда духовническая функция, при её отправлении, не была обособленною, а обнималась общим кругом функций священнослужения. При наличности такой особенности, очевидно, что историческое исследование бытовой стороны русского духовничества только тогда будет на правильном пути и только тогда будет в сфере соответствующего ему материала; когда предварительно – нарочито и отчетливо был бы установлен критерий для безошибочного разграничения явления в историческом быту духовничества и приходского священства, или точнее – приходского пастырства. И это не только в отношении общих сторон в быте духовника и священнослужителя, какими являются – житейское положение, официальное положение, почет, нравственный авторитет, учительность, – но даже и в отношении специально связанного с приходским пастырством священнослужения. Без такого критерия всегда широкий путь к вольному и невольному смешению явлений бытовой истории духовничества и священства, к усвоению первому того, что одинаково относилось и до священства. В итоге исследование в подобном случае всегда может оставить впечатление в той или другой мере – и не оправдываемого применения данных, и усвоения им значения более должной меры и в связи с этим – если не искусственной основы, то по крайней мере зыбкости его положений.

Автор не озаботился установлением указываемого критерия и в частности не поставил своею задачею выяснить, в какой мере термины «духовный отец» и «духовное чадо», помимо их специального значения, могли выражать собою и отношения вообще в сфере пастырства, и затем, в какой мере термины – «поп», «священник», «иерей» могли заменять термин – «духовный отец». Он без ограничения усвоил терминам «духовный отец» и «духовное чадо» именно специальное значение. И это, когда сам же говорит, что прихожане в своих выборных грамотах называют духовными отцами своих приходских священников (стр.

–668–

11) и что наоборот духовники именовались и терминами – поп, священник и пр.

В результате этого, на наш взгляд, сочинение проф. С.И. Смирнова очень щедро пользуется фактами и свидетельствами, которые имеют силу для исторической характеристики бытовой стороны одинаково – как духовничества, так и приходского священства, или же относятся не столько к первому, сколько к последнему. Многие примеры этого нами указаны выше при главном рассмотрении книги. Можно указать в дополнение к ним и еще, как напр. на стр. 19 – выражение святительского поучения – «а дух. дети учи, исправляй... запрещай»...; там же – постановление Стоглавого собора; «и вы все священники детей своих духовных всех православных христиан... поучали и наказывали»; стр. 20 – уже отмеченный слова Посошкова – «то себе чадо мое веждь, яко Бог тако не спросит церковной службы, яко спросит учения и паствы детей духовных»; стр. 26 – справка из житий преп. Серия Радонежского касательно его избрания в игумены и духовники; стр. 73 – при речи относительно подарков духовникам; стр. 134 – предписание Стоглавого собора священникам учить и наказывать детей духовных; стр. 136 – предписание его же – чтобы священники были грамотными, «дабы могли церковь Божию содержать и детей своих духовных всех православных христиан управити по священным правилам»; там же ссылка на древнее святительское поучение новопоставленному иерею, где говорится – «дело твое учиться закону Господню день и ночь»... и пр.

Отмеченная особенность исследования проф. С.И. Смирнова в пользовании справками и свидетельствами невольно должна побуждать читателя самому входить в критическую оценку, и порою внимательную, того, в какой мере может иметь действительное применение приводимой автором исторической справки.

В указываемом теперь направлении в рассматриваемой книге наблюдается и нечто более невыгодное. Это – склонность бездоказательно по одной «вероятности» или даже без оной комментировать исторические факты в свою пользу.

Вот примеры такого комментирования: стр. 123 – констатируя, что обычай служить сорокоусты по живым – «под-
–669–

держивали «чревоугодники попы», «невежи», «сребролюбцы», автор добавляет: «т. е. духовники, для которых сорокоусты были доходною статьей»; стр. 8 – отметив, что в выборных грамотах (как указано выше) прихожане называют духовными отцами приходских священников, автор присоединяет – «вероятно, потому, что последние были в то же время и духовниками их»; стр. 18 – при установлении различия приходских черных попов и игуменов – сказано касательно первых – «вероятно чернецы, не имевшие прав духовничества»; стр. 32 – при замечании, что при коллективном избрании духовника на севере в качестве приходского священника, такой избранный, по окончании срока, переставал быть дух. отцом, добавляется – «оставаясь вероятно духовником номинальным»; стр. 64 – по поводу того предписания отцов Стоглавого собора, чтобы священник спрашивал своих святителей о духовных детях и потом учил их согласно святительским указаниям, автор комментирует: «но здесь вероятно разумеется общее руководство епископа священниками в их духовнической практике, а не доклад духовника по частным её казусам». – При такой лаконической опоре на простую вероятность, конечно, во многом можно усматривать соответствие своим представлениям; но едва ли можно сомневаться в том, что такой прием и не содействует обоснованности положений, и может наложить отпечаток субъективного отношения к предмету исследования.

Действительность, впрочем, иногда невольно направляла автора и в совершенно обратную сторону. Отсюда мы и встречаем такие места, как на стр. 195 и 202, где автор, говоря о духовничестве, в сущности дела переносит свою речь вообще на духовенство (священников), как и должно быть. На этот раз особенно характерен такой пример. На стр. 133 (об учительной деятельности духовника) автор говорит; «В начале говенья духовные дети шли к отцам спрашивать о пище и поклонах, и отцы излагали им требования церковного устава; писали «детям

в пост идущим» поучения...». (ср. стр. 182). А на стр. 195 касательно того же самого читаем: «верующие тяготились строгостью устава и старались проводить пост, не оставляя «злób своих»; они шли к священникам и спрашивали,

–670–

что нам пить и есть?.. сколько поклонов? Священники излагают им правила и требования церкви».

Приверженность автора к истолкованию и пониманию исторических фактов и свидетельству так или иначе соприкасавшихся со сферой церковного пастырства, именно в пользу духовничества само собою говорит о высоком почитании им объекта своего исследования – русского духовничества. И действительно такое его отношение к духовнику проникает всю его книгу. Духовник, по воззрению проф. С.И. Смирнова, в пастырском отношении был все и вся, как для мирян, так и для монашествующих.

По характеристике автора духовнику – и особый почет, и безбедное содержание. Он представитель высокого незыблемого нравственного авторитета. Он советник своему духовному чаду на всяком его шагу; без отношения к нему последний даже не может поставить свечи пред иконою. Духовник есть единый учитель духовных детей. Только под его руководством слагается народное мировоззрение. Он является главною пружиною при общественных движениях в церковной сфере. Он своею властью ограничивает церковные права верующих и только он же может смягчать и прекращать это ограничение. В его руководство совестью верующих не может вмешиваться даже власть, усвоившая ему духовническое право. Всего этого мало. Он собственно молитвенник пред Богом за верующих, его духовных чад, как и они считали себя призванными молиться за него. Он, поэтому, участвует в бракосоединении духовных чад, – собственно нужно сказать – венчает, – он причащает своих духовных детей во время венчания и читает им поучение. Он присутствовал при кончине своего духовного чада, напутствовал его св. тайнами и читал отходную. Духовник отпевал покаяльных своих детей и читал над ними разрешительную молитву (см. стр. 176–177). Духовник

же, далее, по сообщению автора отправлял сорокоусты и притом не только за умерших, но и за живых. Ко всему этому нужно приложить, что при замене епитимии литургиями, последние отправлялись, конечно, духовником, – что причащение покаяльных детей в великие праздники (а они исчислялись иногда очень широко) также связывалось со служени-

–671–

ем литургии в такие праздники только духовником, что при говении духовных чад естественно духовник же должен был быть отправителем для них богослужения, что духовник ходил по домам с так называемыми постными молитвами, что при требовании от духовного чада каждый шаг его религиозной жизни предпринимать только с благословенья духовного отца, он, несомненно, должен трактоваться отправителем и частных молебствий для своих детей духовных, и что, наконец, понимание дух. чадами своим храмом только того, где служили его духовный отец, последней только мог пониматься отправителем всякого богослужения для дух. чад.

Таков духовник в его значении в древнерусской церковной сфере по воззрению и положениям проф. С.И. Смирнова и по вытекающим из этих положений выводам. Он, действительно, обрисовывается здесь как все и вся... Позволим себе теперь задаться вопросом – где же у автора приходской священник? для чего он существовал сами в себе? Кажется, ему только и осталось – крещение и причащение младенцев. И это – при формальной обязательности для приходского священника совершать все священнослужения, и учить паству, и руководить ею, – и при формальном праве духовника совершать только исповедь и в связи только с нею наставлять и руководить духовное чадо. Получилось такими образом: по практике русской церкви, согласной с природою института, приходское священство обнимало в своем содержании и духовничество, – по выводам же автора, как раз наоборот – духовничество поглотило приходское священство, оставило последнему какое-то призрачное, назначенье.

В общем, однако, древнерусский духовник прежде всего и главным образом представитель высокого нравственного авторитета, со всесторонним влиянием на религиозно-нравственную жизнь духовных детей путем учительства и фактического руководства ими почти на всем их жизненном пути. Для признания действительности такого авторитета и такого влияния самая элементарная психология отношений требует, чтобы представитель их был носителем соответствующих высоких духовно-нравственных начал. Насколько такому основному требованию, по представлению

–672–

автора, отвечали духовно-нравственный мир древнерусского духовника? Отчасти о том сказано выше (стр. 35). Теперь в ответ на это, не затрагивая других уже помянутых штрихов, представим только такие речи автора: «По должности духовника древнерусский священник получал значительный доход....» (стр. 72). «Несомненно, гораздо больше получал духовник от своего сына, когда тот всего сильнее нуждался в его молитве, т. е. пред смертью последнего и после смерти» (стр. 74). «Духовники пользуются еще в Греции выработанным средством не терять своего: сорокоутом по живым....» (стр. 75). «Псковское духовенство (во время моровой язвы XIV в.) получило в то время значительное богатство; притом же возможно, что имело место и вымогательство со стороны «душевных отцов» –.(82) «Духовники древней Руси пользовались нередко и незаконными запрещенными поборами с детей духовных».... (ibid.). Лишение (при публичной епитимии) права делать приношения в церковь являлось в то же время наказанием и для духовных отцов, т. е. лишало их доходов. В этом трудность его применения» (стр. 172). «Много было среди духовников сребролюбивых» (стр. 184). «По изображению древних поучений, наши духовники более всего хлопотали о доходах, не заботясь о душах детей духовных». «Духовники брали с радостью»... «приношения от тяжких грешников» (ibid.). «Духовник (при найме исполнять епитимии) делал менее трудное и в то же время не безвыгодное для себя дело: заменяли епитимийные подвиги служением литургий, за

которые, разумеется, получал плату» (стр. 189). «Духовники-потаковники... ради мзды... вовсе не налагают епитимии на грешников... Многочисленность свидетельств говорит о распространенности этого беспорядка» (стр. 193).

В итоге древнерусский духовник при всем таким заявлениям не может пониматься иначе, как сильно выраженным типом корыстного деятеля. Насколько при такой характеристике можно связывать с представлением о духовнике идею о высоком нравственном авторитете и пр., – говорить о том не требуется.

Отмечая во всем сказанном выше, между прочим, и присущие книге проф. С.И. Смирнова общие и частные изъяны, мы далеки от того, чтобы объяснять их недостаточно

–673–

осмотрительным отношением автора к предмету исследования. Наличие их в значительной мере обуславливается самим свойством предмета исследования, применительно к положению его в практике Русской церкви. Особенно же здесь сказалось – увлечение (если не его идеализация) предметом исследования. Этим увлечением и объясняется, почему мы имеем теперь дело с совершенною переработкою уже ранее издававшегося труда автора, посвященного тому же самому предмету.

Уже одна эта вторичность и притом вторичность в виде совершенной переработки побуждает сказать доброе слово о книге автора. Говорим так потому, что подобная переработка – предприятие несомненно более тягостное, чем первичное исследование вопроса. – Тем более так должно сказать в виду того, что исследование проф. С.И. Смирнова несомненно имеет положительные стороны, с точки зрения которых пред нами в настоящем случае – труд почтенный, долженствующий быть отмеченным в русской церковно-исторической науке.

Автор поставил себе задачей научное освещение церковно-исторического вопроса, еще не затронутого в нашей духовной ученой литературе, – вопроса, притом, особенной важности в церковно-общественном отношении. Для этого освещения он с редкою обстоятельностью изучил материалы, относящиеся к

предмету его исследования. – В этом отношении он привлёк к выполнению своей задачи все выдающееся в нашей научной литературе, так или иначе соприкосновенное с предметом его исследования. В содержание такой изученной им литературы входят не только исследования в области духовной науки, но и из области вообще исторической науки, а сверх того и сырые материалы в виде различных изданий – исторических актов и канонических памятников. Не ограничиваясь этим, он, далее, непосредственно сам изучает для своей цели рукописные памятники церковной письменности. Благодаря всему этому, рассматриваемая книга заключает в себе действительно большой материал по предмету исследования. – Этот материал, далее, автору приходилось извлекать с великим терпением, так как свойство избранного им для исследования предмета требовало от него вниматель-

–674–

ного отношения даже к отдельными предложениям и словами в изученных материалах. Приложение того же материала к выполнению работы делалось с поучительной точностью во всех случаях. Результатом всего теперь отмечаемого получилось действительно научное освещение ряда вопросов – и не только непосредственно вытекающих из поставленной автором задачи, но и стоящих в стороне от него.

Исследователям исторических явлений русской церковной жизни и даже жизни вообще бытовой, однако, будет настоятельная нужда сноситься собственно с другою также теперь представленною книгою проф. С.И. Смирнова, заключающею в себе – «Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины». Труд – посвящен изданию рукописных памятников по предмету, указываемому в заглавии книги. Всего здесь опубликовано 48 памятников в 76 текстах, так как некоторые памятники издаются в двух и даже более изводах. Из этого числа приблизительно три четверти – памятники, впервые издаваемые. Хотя и есть между ними тексты, которые можно понимать не более как excerpta из первоначального оригинала (напр. XXIII, XXX, XXXIII), но в общем это – цельные произведения.

Автор понимает настоящий труд неразрывно связанным с рассмотренным его исследованием, – именно приложением к нему. По нашему мнению – это особый труд, посвященный указываемой цели, независимо от содержания исследования о духовнике. – О том говорит уже одно то, что для настоящих материалов имеет быть издана еще вторая книга. Кроме же того и задача примечаний к издаваемым теперь материалам ни мало не направляется к тому, чтобы установить их прямое соотношение к тому же исследованию. Вот почему, на наш взгляд только к ущербу этого издания, автор поместили *addenda* и *corrigenda* к нему при исследовании.

Существенное достоинство изданий, подобных предлагаемым теперь «материалам», это – возможно безупречная верность оригиналу редактируемого текста. На наш взгляд даже самый характер опечаток, отмеченных у автора (стр. 565–566), так неизбежно присущих печатными изданиям, дает достаточное основание признать указываемую

–675–

верность. Мероприятия с этой целью, о которых упоминается косвенно в предисловие, тем более дают основание к такому признанию.

Другим достоинством тех же издание должно быть избрание возможно исправного и наиболее раннего оригинала для предназначенного к печатанию памятника. Это условие возможно соблюсти только при широкой осведомленности относительно рукописей, содержащих издаваемый памятник. – Последнее, несомненно, осуществлено автором. Для настоящего издания он изучил рукописи не только известных публичных библиотек и библиотек различных просветительных учреждений, но и в частных собраниях. Достигается, поэтому, и настоящее второе требование от издания памятников.

Наконец, от изданий в рассматриваемом роде всегда желательно и то, чтобы издаваемый текст по возможности был освещен и со стороны его разночтений. Соблюдено проф. С.И. Смирновым и это тщательным приведением вариантов по известным ему рукописям.

Все это показывает, что настоящее издание потребовало от автора долгих и деятельных исканий и такой же кропотливой работы. Последнюю, мы должны признать даже и при том, что ему было содействие других ученых при корректуре некоторых текстов и что обстоятельный указатель к изданным текстам также плод занятий другого лица.

По общему их характеру все изданные автором памятники можно разделить на две основных группы – а) канонического свойства и б) дидактического назначения. – И более сложную группу, и большую ценность в смысле материала преимущественно для церковно-бытовой истории – имеет первая категория памятников. К ней относятся собственно – «правила, состоящие из кратких статей по вопросам духовнической практики и в частности пастырской практики, и епитимийники» (см. стр. 251). – По мнению автора такие правила, куда между прочим должны быть отнесены и «худые номоканунцы», первоначально примыкали к богослужебной письменности, а не к канонической, в которой они только впоследствии породили собою разнообразные сборники. – По нашему мнению не будет основа-

–676–

тельным отстаивать подобную точку зрения. – Более раннего времени предполагаемые теперь богослужебные книги (собственно требник и служебник) в особенности далеки были от соприкосновения их содержания с каноническим элементом; их содержание было именно литургическое. Затем, если и указывается на внесение худых номоканунцев в «молитвенники», то отсюда еще нет данных заключать, что под последними понимаются именно принятые богослужебные книги. Раз отмечаемое историческое указание касается худых номоканунцев, то, скорее всего и вместилищами для них были молитвенники «худые» же. – По крайней мере, если бы действительно те же правила были достоянием именно употребительных богослужебных книг, да еще издавна, то до нашего времени сохранились бы и нередкие и явные следы такого привнесения. Этого, однако, нет, исключая весьма редкие случаи. – Правда, автор говорит, что в каноническом сборнике

Моск. Синод. библиотеки № 153 (3) «интересующие нас правила предваряются кратким чинопоследованием и молитвами над кающимися, среди них есть «покаянье» – правило с указанием епитимии за разные грехи. То и другое ясно показывает, что данные сборники еще не утратили связи с «молитвенником» или «требником» (стр. 255). Но это вывод необоснованный. На этот раз несомненно – и чинопоследование, и молитва представляют особые памятники, которые искони были особым достоянием канонического сборника при статьях покаянного свойства и только впоследствии на Руси вошел в содержание последования исповеди. Образование и развитие занимающих внимание автора правил несомненно шло в связи с общими историческим процессом письменности канонического свойства.

Издавая памятники в объеме указываемых двух основных групп, автор понимает их как сырые материалы. Быть может с той точки зрения, что ими не предпосылается какой-либо систематической их истории, это и верно. Тем не менее позволительно сказать, что эти материалы представляют и нечто большее, и по крайней мере имеется полное основание сказать, что они суть материалы, в коих историческая судьба каждого памятника в той или другой

–677–

мере имеет для себя освещение. Достигается это тем, что каждый издаваемый памятник сопровождается от автора особою «заметкою», задача которой по возможности установить его происхождение, источники, отношение к другим аналогичным произведениям и значение теоретическое и практическое. Эти заметки, помещенные, к сожалению, не при соответствующих им памятникам, а в общей их совокупности после изданных текстов, – обнимают целую половину настоящей книги. В них читатель найдет: детальные справки и о бывших изданиях памятника, и о рукописях, в которых он сохранился, и обзор его редакций, если они были, и связь его с другими памятниками, и существующее в науке воззрение на него, если он уже был предметом какого-либо исследования, и, наконец, суждение о нем проф. С.И. Смирнова. – В отношении памятников более или менее разностороннего содержания и

особенной важности такие заметки иногда принимают вид обстоятельных историко-библиографических очерков. Так это есть, напр., в отношении памятников – «Вопрошание Кирика» (стр. 257–281), «Некоторая заповедь» (стр. 282–298), «Два правила монахам» (299–309), «Написание митр. Георгия русского и Феодоса» (стр. 309–319), «Правило о церковном устройении» (356–371) и «Заповедь ко исповедующимся сынам и дочерям» (383–395). – Вообще эти «заметки» усвоят «Материалам» значение не только научного, но и ценного для науки издания.

Исходя из представления такого значения труда – «Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины» и присоединяя сюда сказанное в заключительных строках отзыва об исследовании – «Древнерусский духовник», я и считал бы своим долгом присоединиться к тому постановлению Совета Академии, которым проф. С.И. Смирнов был бы признан имеющим право на удостоверение за представленные теперь труды искомой им ученой степени доктора».

Справка: 1) Открытым голосованием Совет Академии, соглашаясь с отзывами рецензентов, единогласно признал представленные экстраординарным профессором С.И. Смирновым на соискание степени доктора церковной истории тру-

–678–

ды под вышеуказанными заглавиями означенной цели соответствующими и, по предложению Преосвященного Ректора Академии, единогласно избрал докторанта на вакансию ординарного профессора Академии, освободившуюся еще в 1910-м году за выходом в отставку сверхштатного заслуженного ординарного профессора и ныне почетного члена Академии М.Д. Муретова. – 2) Устава духовных академии – а) § 173: «Лицо, имеющее степень магистра богословия, удостоивается степени доктора богословских наук по представлении признанного соответствующим цели печатного сочинения по одной из отраслей богословского ведения, без нового устного испытания и без защиты сочинения на коллоквиуме»; б) § 174:

«Получающие от Академии кандидатскую или магистерскую степень именуются кандидатами и магистрами богословия, удостоенные же докторской степени носят наименование или доктора богословия, или доктора церковной истории, или доктора церковного права, соответственно отличительному характеру их ученых трудов или представленной диссертации»; в) § 66 «Профессоры Академии должны иметь ученую степень доктора богословских наук. Примечание. Экстраординарными профессорами могут быть и лица, имеющие степень магистра богословия». – 3) Экстраординарный профессор С.И. Смирнов состоит на службе при Академии свыше 19 лет (с 16 августа 1895 года – в звании профессорского стипендиата, с 16 августа 1896 года – в должности доцента и с 27 октября 1906 года – в должности экстраординарного профессора Академии). – В степени магистра богословия утвержден Советом Академии 8-го июня 1906 года за представленное и удовлетворительно защищенное, им сочинение под заглавием: «Духовный отец в древней восточной церкви. (История духовничества на востоке). Часть I. (Период вселенских соборов)». Сергиев Посад, 1906 г. – 4) По § 109, лит. в, пп. 6 и 2, академического устава как «удостоение степени... доктора богословских наук», так и «избрание кандидатов... на должности профессоров» – значится в числе дел Совета Академии, представляемых чрез местного Епархиального Архиерея на утверждение Святейшего Синода.

Определили: 1) Просить ходатайства Его Высокопреосвященства

пред Святейшим Синодом об утверждении экстраординарного профессора Академии по кафедре истории русской церкви, магистра богословия, С.И. Смирнова: а) в искомой им степени доктора церковной истории и б) согласно избранию Совета, – в звании ординарного профессора Академии, со дня утверждения его в помянутой ученой степени. – 2) Представить Его Высокопреосвященству один экземпляр, а в Святейший Синод – пятнадцать экземпляров трудов профессора Смирнова и копию с отзывов о них ординарных профессоров Академии М.М. Богословского, А.И. Алмазова.

На сем журнале резолюция Его Высокопреосвященства: 12 «ноября 1914. Исполнить».

29 октября 1914 года. № 14

Присутствовали, под председательством Ректора Академии Феодора, Епископа Волоколамского, Инспектор Академии архимандрит Иларион, сверхштатный заслуженный ординарный профессор М.Д. Муретов; и. д. ординарного, заслуженный профессор А.П. Шостын; ординарные профессора – С.И. Соболевский, С.С. Глаголев и Д.И. Введенский; экстраординарные профессора – И.В. Попов, священник Е.А. Воронцов, А.П. Орлов, священник Д.В. Рождественский, священник В.Н. Страхов и священник И.В. Гумилевский.

Отсутствовали: Ординарные профессора – А.И. Алмазов, А.А. Спасский, М.М. Тареев и М.М. Богословский; экстраординарные профессора – П.П. Соколов, С.И. Смирнов, Н. Л. Туницкий и священник П.А. Флоренский.

В собрании сем кандидат богословия, протоиерей Московской Воскресенской, на Семеновском кладбище церкви Сергей Муретов защищали на коллоквиуме представленные им на соискание степени магистра богословия труды под заглавиями: 1) «О поминовении безплотных сил на прос-

–680–

комидии», Москва, 1897 г., 2) «Исторический обзор чинопоследования проскомидии до «Устава литургии» константинопольского патриарха Филофея. Опыт историко-литургического исследования», Москва, 1895 г. и 3) «К материалам для истории чинопоследования литургии», Сергиев Посад, 1895 г.

Официальными оппонентами были: экстраординарный профессор Академии по кафедре литургии священник И.В. Гумилевский и ординарный профессор по кафедре греческого языка С.И. Соболевский.

По окончании коллоквиума Преосвященный Ректор Академии, собрав голоса, объявил, что Совет единогласно признали защиту удовлетворительною, а магистранта – достойным утверждения в искомой им степени магистра богословия.

Справка: 1) По § 172 устава духовных академий: «Степени магистра богословия удостоиваются кандидаты богословия, по напечатании признанного Советом достаточными для означенной степени сочинения и по надлежащей защите его в присутствии Совета и приглашенных Советом сторонники лиц на коллоквиуме, а числящиеся по второму разряду, сверх того, и по успешном выдержании указанных в § 171 испытаний». – 2) По § 109, лит. в. п. 6, того же устава «удостоение степени магистра богословия» значится в числе дел Совета Академии, представляемых чрез местного Епархиального Архиерея на утверждение Святейшего Синода.

Определили: 1) Просить ходатайства Его Высокопреосвященства пред Святейшим Синодом об утверждении протоиерея Московской Воскресенской, на Семеновском кладбище, церкви Сергия Муретова в степени магистра богословия. – 2) Представить Его Высокопреосвященству по одному экземпляру, а в Святейший Синод – по пятнадцати экземпляров каждого из вышеупомянутых печатных трудов протоиерея Муретова и копии с отзывов о них экстраординарного профессора Академии священника И.В. Гумилевского и ординарного профессора С.И. Соболевского.

На сем журнале резолюция Его Высокопреосвященства: «12 ноября 1914.. Исполнить».

–681–

19 ноября 1914 года. № 15

Присутствовали, под председательством Ректора Академии Феодора, Епископа Волоколамского, – Инспектор Академии архимандрит Иларион, ординарные профессора – С.И. Соболевский, С.С. Глаголев, М.М. Тареев и Д.И. Введенский; экстраординарные профессора – И.В. Попов, С.И. Смирнов, священники Е.А. Воронцов, Н.Л. Туницкий, А.П. Орлов, священник Д.В. Рождественский и священник И.В. Гумилевский.

Отсутствовали: Сверхштатный заслуженный ординарный профессор М.Д. Муретов, и. д. ординарного, заслуженный профессор А.П. Шостын, ординарные профессора – А.И. Алмазов, А.А. Спасский и М.М. Богословский, заслуженный

экстраординарный профессор П.П. Соколов, экстраординарные профессора-священники В.Н. Страхов и П.А. Флоренский.

Слушали: Отзывы о сочинении законоучителя Московского Александровского Института, кандидата богословия, священника Николая Виноградова под заглавием: «Книга пророка Аггея. Исогогико-экзегетическое исследование.» Сергиев Посад, 1914 г., представленном на соискание степени магистра богословия.

а) Доцента Академии по 2-ой кафедре Священного Писания Ветхого Завета иеромонаха Варфоломея (Ремова):

«Представленное о. Виноградовыми исогогико-экзегетическое исследование о книге пророка Аггея выходит в свет и подвергается оценке при наличности одного довольно неблагоприятного для автора обстоятельства. О той же самой пророческой книге в русской ученой литературе с прошлого года есть свежая и серьезная монография г. Поповича (доцента Императорской Киевской Духовной Академии). Мы, разумеется, не держимся предубеждения, что об одном и том же предмете не должно быть двух

–682–

одновременных исследований и уже за одно выступление приветствуем о. Виноградова. Тем не менее, учитывая удельный вес книги о. Николая, мы должны обратить внимание и на её отношение к книге Г. Поповича. И мы свидетельствуем с удовлетворением, что книга о. Виноградова имеет полное право на признание своей ценности и даже конкурирует некоторыми своими сторонами с прошлогоднею новинкою русской экзегетической литературы.

Наше первое слово о свойствах труда о. Виноградова – слово похвалы ему за тщательность исследования. Очень умеренная по объему (II–256 стр.) книга нашего автора представляет работу серьезную, с внешней стороны безукоризненно отшлифованную. О. Виноградов старается о том, чтобы в его сочинении все было аккуратно изложено – чтобы не было положений и суждений спорных, рискованных. Самый стиль рассматриваемого сочинения носит на себе печать указанного свойства. С напряженным лишь вниманием можно

отыскать в книге о. Виноградова выражения, к которым можно было придраться (напр. на стр. 2, 125, 126, 159, 162 примеч., 196, 199:224), до крайности автор осторожен и вдумчив. Нам хотелось бы назвать за эту работу о. Виноградова филигранною, но, к сожалению, в ней нет художественной тонкости, нет литературного изящества. Это сознает и сам автор: рядом с заголовком первой – исагогической части своей книги он обращается к читателю словами блаж. Иеронима – извиняется за *eloquii venustatem*. Правда, к ученому исследованию можно бы не применять такого требования, и формально о. Виноградов свободен от упрека в том, что его стиль не имеет высокого художественного достоинства. Но мы обращаем на стиль внимание, потому что он отражает на себе самый главный, по нашему мнению, недостаток исследования о. Виноградова. Хороша осторожность, потому что она предохраняет от ошибок, заставляет продумывать каждую мысль и слово – опасаться за мельчайшую даже подробность. И мы находим, что эта присущая о. Виноградову крайняя осторожность предоохранила его от многих ошибок и промахов. Но она же предоохранила нашего магистранта и от некоторых достоинств его исследования. Он оказывается несмелым и даже робким исследовате-

–683–

лем и хотя подлежавший его изучению материал изучил с редкой добросовестностью и усердием, но выйти из его рамок даже и не пытается. Его суждения очень обоснованы, и рецензент, простукивая молотком критики работу о. Виноградова, не скоро найдет в ней слабые, уязвимые места. Всюду за о. Виноградовым стоит какой-нибудь другой авторитет, на которого наш автор умело ссылается и по большей части вооруженный орудиями современной науки он неприступен для нападений. Рецензент поражается этой забронированностью работы автора, поражается тем кропотливым, усердным трудом, который положен на укрепление всех пунктов сочинения. Но сочинению, сразу это чувствуется, чего-то не хватает. Все как будто есть, все вопросы обследованы. Проследим содержание книги о. Виноградова и обратим

внимание на некоторые её подробности. По принятому обычаю о. Виноградов начинает с небольшого предисловия (1–6), выясняющего ценность избранного предмета *raison d'être* самого исследования. Здесь наш автор оценивает свой предмет, как историк, – выясняет историческую ценность и значение книги пророка Аггея. Исторический интерес книги Аггея, по автору, в её содержании: здесь зеркало жизни народа Божия, со всеми её достоинствами и недостатками, здесь узел спора о времени, когда заложен был второй храм. – Далее, указывается нравственно-назидательный интерес книги и замечательность заключающихся в ней мессианских пророчеств. В конце своего предисловия о. Виноградов считает нужным оговориться об отношении своего труда к труду г. Поповича, с появлением которого совпало представление о. Николаем рассматриваемого нами сочинения на соискание ученой степени. С присущей ему деликатностью, но вместе и со скромным достоинством наш автор указывает на восполнение в его исследовании некоторых пробелов книги г. Поповича: расширение рамок исторической перспективы, в которой проходила жизнь и деятельность пророка Аггея, детальный анализ гипотезы Andre о происхождении книги Аггея и большее обилие и более разнообразный характер пособий. Несколько ниже укажем, чего именно здесь о. Николай не договорил, а, можете быть, и не мог договорить. Сейчас скажем

–684–

только, что преимуществ книги о. Виноградова, сравнительно с книгою Г.Г. Поповича, следует указать гораздо больше.

О. Виноградов затем перечисляет свои источники и пособия, которых мы насчитали у него свыше 80; здесь не указаны книги, из которых сделаны цитаты случайные. Литература, которой пользуется о. Виноградов, взята разнообразная, рассматривающая предмет с разных сторон; подбор её, в общем, удачный. Конечно, очень жаль, что английской литературы точно и не существует для нашего автора, но все же и количественно и качественно о. Виноградов превосходит г. Поповича, для которого нет русских трудов об

Аггее, а, главное, нет *De vita et morte prophetarum* в изданиях Hamaker'a и Schermann'a, нет Baer'a, Wellhausen'a, Field'a, кроме многого другого, использованного в большей или меньшей степени о. Виноградовым.

Далее идет самое исследование предмета. О. Виноградов дает работу историко-литературного характера: это очень важно и ценно. О. Виноградов дает предмет обработанным очень удачно, приспособлено к пониманию среднего читателя и в то же время вполне удовлетворительно в отношении выполнения научных требований.

Исагогическая часть сочинения занимает целых 88 стр. (13–100). Она лишь в полтора раза меньше экзегетической части – вопреки обыкновению в подобного типа трудах. Очевидно, автор полагает в ней, если не главную свою задачу, то, по крайней мере, считает ее существенной частью исследования, а не введением лишь к толкованию, не придатком ко второй – экзегетической части.

В своей *εἰσαγωγή* о. Виноградов останавливается, прежде всего, на имени и личности пророка Аггея (глава I). Просто и, в общем, довольно ясно о. Виноградов знакомит читателя с различными пониманиями имени пророка и, хотя с присущей ему осторожностью, боится решительных суждений, но все же на вопрос о возможном значении имени Аггея дает ответ весьма удовлетворительный. Личность пророка в тех рамках, на которые уполномочивает его книга Аггея, о. Виноградов выясняет достаточно, привлекая и посторонний самой книге материал, который оценен им серьезно. Но напрасно, предлагая сведения об Аггеи,

–685–

сообщаемый в разных рецензиях *De vita et morte prophetarum*, наш автор сводит на нет свою интересную справку признанием, что делает ее «в интересах простой любознательности», – признанием, которое подсказано Köhler'ом (стр. 23 и примеч. 4). Нам думается, что интерес этой и других справок из иудейского и «христианизированного» предания – иной, более глубокий, чем «интересы простой любознательности». Равным образом, боязнь высказаться

решительно мешает о. Виноградову определить свое отношение к этим преданиям, произнести свое суждение об их достоинстве. Напрасно автор предпочел успокоиться на авторитетах. Очень скоро автор расправился с преданием о том, что Аггей был членом великой Синагоги: здесь ему следовало бы в вопрос посмотреть поглубже.

В главе II своего введения о. Виноградов старается перенестись в ту историческую эпоху, когда жил и проходил свое служение пророк Аггей. Так, конечно, он и должен был сделать. Вот он и пытается дать исчерпывающую характеристику той исторической обстановки, в которой протекала жизнь Аггея, потому что «пророческое слово вполне соответствовало событиям и обстоятельствам известного времени» (Св. Кирилл Александрийский). На стр. 30–48 характеризуется социальное политическое состояние эпохи пророка Аггея; почти столько же страниц (48–65 стр.) наш автор аккуратно уделил религиозно-нравственному состоянию иудеев этой эпохи. Вообще равномерность в распределении материала, соразмеренность частей сочинения могут быть поставлены в заслугу о. Виноградова. Что же касается до содержания этих подразделений второй главы, то, не находя нужным здесь возражать что-либо по существу, мы думаем, что этой главе не хватает цельности впечатления; за то в ней много очень значительных штрихов собрано (хотя это – далеко не все, что следовало бы сделать автору) для характеристики эпохи Аггея, и рецензент предпочитает трактацию о. Виноградова трактации г. Поповича.

Далее, в главе III, автор рассматривает книгу пророка Аггея, как литературный памятник. Он излагает содержание книги, указывая её главный предмет и цель на-

–686–

писания; затем трактует об особенностях изложения книги пророка Аггея, об её языке. Здесь автор, по-видимому, остается всецело во власти своих пособий, с голоса которых говорит, удачно объединяя в гармоничное целое их отдельные, по большей части случайные замечания и общие фразы. На стр. 78–98 о. Виноградов говорит о неповрежденности, подлинности

и единстве, подлежащей его изучению священной книги. Довольно быстро расправившись с взглядами на Агг. 1, 15 – Sellin'a, Rothstein'a и Klostermann'a, наш автор сосредоточивает свое внимание и усердие на посильном анализе и критике гипотезы Andre относительно Агг. 2, 10–19. Здесь о. Виноградов постарался разобраться с возможною тщательностью, здесь же он держится смелее и, хотя ищет опоры своей критики у Marti и некоторых русских ученых, но все же поднимается до собственных, сильных критических замечаний. Справедливость требует подчеркнуть, что эти страницы (анализ и критика Andre) принадлежат к лучшим страницам в книге о. Виноградова. Полемизирует с Andre наш автор вполне основательно. – Несколько слов о каноническом достоинстве книги Аггея (98–100 стр.) завершают исагогическую часть исследования о. Виноградова.

Вторая часть рецензируемой книги – экзегетическая (стр. 101–244). К чести нашего автора, он остается верным себе на протяжении всей этой части. Он не увлекается стремлением зарыться в глубины не имеющих объективного основания размышлений над св. текстом, не остается и на поверхности грамматического комментария. Ему хочется действительно истолкование изученной им книги Аггея, и своей цели он достигает. Соответственно указанному ранее разделению, о. Виноградов рассматривает пять отделов книги Аггея. Впереди толкования автор приводит текст русского синодального перевода, снабжая его под строкою целым критическим аппаратом, указывающим и сравнивающим и масоретское чтение, и перевод LXX, и Вульгату, и другие некоторые переводы. Некоторые указания, сравнения, примирения слишком элементарны и потому могли бы быть опущены, некоторые ошибочны или чаще недостаточно глубоки, но в общем текстологические экскурсы нашего автора в поставленных им рамках до

–687–

статочны и очень уместны и полезны для самого толкования. Даже больше – примечания в экзегетической части исследования о. Виноградова делают честь автору,

кропотливому работнику в этих мелочных, но и ценных изысканиях. О. Виноградов в них обнаруживает незаурядное умение работать над самим текстом Писания и редкую заинтересованность этой черной работой. Мы ставим это в особую заслугу о. Виноградову потому, что он оказывается одним из немногих. У нас, к сожалению, гораздо более увлекаются общими вопросами, предпочитают верхушки идеологии и пренебрегают черной работой – исследованием самого текста. Мы вполне сознаем необходимость идеологического исследования Писания, но решительно утверждаем, что в научной сфере ему, ради его же углубления, должна предшествовать обильная и многообразная работа над текстом.

Самое толкование у о. Виноградова дано весьма хорошее. Он пользуется и данными, почерпнутыми из обследования текста; мысли, заключенные в тексте, усвоены нашим исследователем и разъяснены с надлежащею полнотою. В своем истолковании о. Виноградов использовал известные ему ценные святоотеческие истолковательные труды. Не забыта, конечно, и посылно употреблена в дело экзегеса имевшаяся в распоряжении автора истолковательная литература. Автор, по-видимому, не забывал своих суждений о ценности книги Аггея, как исторического памятника, высказанных им в предисловии и на страницах экзегетической части его труда мы найдем не мало исторических штрихов – результат детального рассмотрения – экзегеса книги Аггея.

Но все же того, что пообещал о. Виноградов в предисловии, чем поманил воображение рецензента-читателя, он не выполнил. Мы с возможной краткостью дали характеристику его труда и теперь должны сказать, что даже немногих страниц было бы достаточно для того, чтобы подчеркнуть пред сознанием читателя нравственно-назидательный интерес книги, чтобы объединить в одном очерке расстилавшиеся пред пророком Аггеем мессианские перспективы. Не худо было бы дать более цельный ответ, более исчерпывающий очерк, – объединяющий найденный

–688–

исторический материал в смело написанную картину современной пророку Аггею эпохи по его же книге. Впрочем, отмечая, что в исследовании г. Поповича сделано в этом отношении гораздо меньше и сделанное бледнее представлено, чем у о. Виноградова, мы считаем долгом сказать, что предъявляем это требование о. Виноградову в виду выдающихся достоинств его труда. Ведь, соответственно наличности солидной литературы и несомненной работоспособности автора, поднимается и спрос, да и слишком красноречивы страницы предисловия о. Виноградова. Но и в настоящем виде, конечно, работа о. Виноградова с достаточной выпуклостью сообщает значительный материал, оправдывающий свидетельство автора об исторической ценности книги пророка Аггея.

Этими же повышенными требованиями объясняются и наши сетования об отсутствии в работе о. Н. Виноградова размаха, широты исследования. Проявлено столько труда усердного, столько уменяя работать, что становится прямо жалко, что местами автор не поднялся над низинами, установленного в высь гипотетических построений, может быть, и рискованных, но для науки очень важных, – как её двигателей. Итак, о. Николаю не хватает свежести и яркости. Но, быть может, тем сильнее проступают иные свойства труда о. Николая: его солидная документальность, его обоснованность. У о. Николая масса цитат из Св. Писания (редкое знание Писания!), масса ссылок на изученную литературу предмета: большой список цитированных изданий и авторов и длинный систематический указатель библейских цитат (стр. 245–256) – тому свидетели. Но употреблять пособие там, где достаточно указание на источник, не следует. У о. Виноградова есть, кроме цитат из вторых рук (20, 25, 30, 169, 218 и др.), цитаты на древние истории вместо непосредственного изучения памятников. Впрочем, в исследовании г. Поповича таких именно цитат из вторых рук больше. Затем, для подтверждения какой-либо мысли или для отрицания того или иного положения о. Виноградов ссылается на какое-либо исследование и, к сожалению, не всегда на авторитетное. Иногда в этих случаях прямо явна необходимость

солидной аргументации (как напр. на стр. 78). Для своих
филогиче-

(Продолжение следует)

Октябрь – Декабрь

**Страхов В.Н., свящ. Слово на 30 сент. на день
поминовения погибших наставников и начальников
Академии // Богословский вестник 1915. Т. 3. №
10/11/12. С. 227–232 (1-я пагин.).**

–227–

Истинно-христианская общественность

«Поминайте наставников ваших, которые проповедовали вам слово Божие; и, взирая на кончину их жизни, подражайте вере их». Евр.13:7.

Так наша молитва и наша речь сегодня о почивших наставниках. Лучшим способом выразить нашу благодарственную память о них Апостол считает подражание вере их. Если это увещание Апостола спасительно всегда, то теперь оно необходимо в особенности. Мы живем в исключительно тяжелое время. Война потрясла весь наш государственный организм, она тягостно гнетет наш дух. Что делается у нас, – об этом страшно подумать. Газеты страшно читать... Но ведь все то, что нас угнетает и смущает, делается у нас, на нашей родине. «А какое сердце не дрожит, ее благословляя?» И если теперь не редкость услышать в простонародье от стариков сожаление о том, что они не умерли, а у некоторых увидеть даже зависть к умершим, то это – только показатель исключительности переживаемого момента. И нужно согласиться, что только натуры холодные, черствые, равнодушные в эти дни могут «мирно умиляться на ложах своих». Человеку живому и честному, гражданину трезвому и сознательному сейчас трудно, нельзя оставаться спокойным. И это общее тревожное и беспокойное настроение врывается и в нашу мирную обитель, ибо и мы – дети своей родины, ибо и мы любим ее и болеем за нее. Это тревожное настроение побуждает нас осмотреть свои позиции, а может быть и переоценить некоторые ценности. До недавнего времени мы мирно занимались каждый своим трудом и обыкновенно мало задумыва-

–228–

лись над вопросом, во имя чего мы живем и ради чего мы работаем. Война, как буйный вихрь, влетела в ваше мирное жилище и показала нам, что то, что мы делаем, по-видимому не есть то, что надо теперь делать. Мы все понимаем, что сейчас нужна работа полезная и захватывающая. И вместо этого влачим прежнее обывательское существование. Мы все понимаем, что сейчас нужно дело не книжное и сухое, а живое и существенно сейчас необходимое. И вместо этого сидим за книгой на казенных хлебах или, по крайней мере, у теплых очагов. Родина – мать наша – молит детей своих о помощи, и не даем ли мы ей камень вместо хлеба своим бездействием и равнодушием. Ваши юные и горячие сердца способны возмущаться таким образом жизни. Вы хотите широкой общественной деятельности, если не участия на фронте, то, во всяком случае, живого и деятельного участия в тылу. Того же готовы требовать вы и от своих наставников. И вам, особенно при встрече со студентом светской школы, кажется как то неловко, а может быть и стыдно за то, что наставники ваши ушли в книги, а живая жизнь идет мимо них. Косвенного и отдаленного их участия в войне, например, в благотворении на нужды войны, для вас недостаточно. Так же, как для последовательных умов недостаточно и собственного вашего участия в войне в форме ухода за больными и ранеными воинами. Есть и еще форма участия нашего в судьбах нашей родины. Это – молитва об избавлении нас от врагов наших. Но такое участие для многих из вас и совсем непонятно. Напротив, лукавый голос нашептывает вам: «оставьте моления и пощения. Это и неинтересно, а главное – бесполезно. Идите лучше в самую жизнь, в гущу жизни. Там – горе народное, помогите, чем можете. Не медлите. А мертвым предоставьте погребать своих мертвецов». И молодежь стоит перед решительными выводами. Аскетизм не для нас: мы хотим жизни. Наука – не ко времени: мы хотим живой общественной деятельности. Авторитет наших наставников для нас необязателен, потому что они подменили свой идеал общественников и трибунов недостойным обывательским прозябанием, хотя бы и за серьезной книгой, но в отрешении от общественности. Мы пойдем

за теми наставниками, которые учат нас жить полною жизнью, быть людьми-гражданами, полезными деятелями родины и Церкви, а не созерцателями только жизни церковной и государственной, которые были бы нашими вождями не столько в книжной науке, практическое значение которой сейчас сомнительно, сколько – и главным образом – в общественной и политической жизни.

И вот в такое тяжелое время, при таких наших запросах, мы слышим завить Апостола: «поминайте наставников ваших и подражайте вере их». В этом завете Апостола – ответ на наши запросы и руководство для нашей жизни.

Как же жили и учили наши почившие наставники? Были ли они общественными деятелями в том смысле, как желаем мы, или они учили нас другой общественности? Вот несколько характерных поучительных штрихов из «дней не совсем древних». Разразилась восточная война 1853–1856 гг. «С горячим увлечением» и профессора и студенты «следили за перипетиями Севастопольской осады... Во все время войны, каждое воскресенье и праздник студентов собирали в Трапезную церковь для слушания умиловительного молебна, на котором сначала припевали: «Господи! покори врагов под ноги наша», а потом: «Многомилостиве Господи, пощади нас и избави нас от врагов наших». Все профессора в то же время Троицком соборе на молебнах должны были произносить проповеди для возбуждения патриотических чувств народа, собиравшегося со всех концов России к мощам препод. Сергия» (Юбил. Сборн. «У Троицы в Академии», с. 128. И ниже везде имеется в виду этот же сборник, почему указываем только страницы). «Турецкая война захватила всех поголовно. Газеты читались вслух группами. Успехи русского оружия всех радовали и нередко приводили в неописуемый восторг, на какой только способна горячая молодежь». Устраивались банкеты и манифестации (ib. 198).

А вот заветы последнего платоника. «На реформационное движение он смотрел, как искренне религиозный человек, с точки зрения евангельского учения о христианской правде и

любви; в реформах Александра II видел отражение «путей Промысла Божия», а в царе – истинного по-
–230–

мазанника Божия, создававшая «благоприятное лето Господне» (ib. с. 227). Он защищал права Церкви вмешиваться в устройство государственной и общественной жизни (229), оказывал широкую нравственную и материальную поддержку всюду и везде, где только имел случай (231). Он был выдающимся церковным публицистом и истинным ученым. «А его заботы о благотворении указывают и на то, что среди своих профессорских, научных и литературных занятий, он был прежде всего священником церкви Божией и своею жизнью и деятельностью старался показать, что Церковь «есть высшее просветительное начало человечества, которое по существу своему не может быть силой, враждебной просвещению, науке и общественному развитию» (231).

Таким образом, наши почившие наставники учили своих слушателей общественности, и сами были общественными деятелями. Но их общественность была не такою, какой хотим мы. Они убежденно говорили: естественно вмешиваться в жизнь общественную и политическую, это – неотъемлемое право Церкви и церковных деятелей, но истинно-христианское влияние есть влияние нравственно-религиозное (557) и о нем нужно заботиться прежде всего. «Лучший гражданин – это добрый христианин, и тем более это необходимо для священника. Спаситель, сошед на землю обновить человечество, не дал ни конституции, ни новых законов для общества; Он обратился к честному человеку и дал заповедь: будьте совершенны, как Отец ваш Небесный. Чрез исправление отдельных лиц Он исправил и все общество и администрацию» (531). Вот какой общественности учат нас наши почившие наставники! Вы спросите: ценна ли такая общественность? Не есть ли она в сущности – недостойное бездействие?! Доброе дерево узнается по плодам. Каковы же были плоды такой общественности? Эти плоды: служение истине, широкий и ясный взгляд на достоинство науки, служение коей (науке) называли «служением живому Богу» (Иванцов-Платонов, с.

228). Это была убежденная проповедь права Церкви вмешиваться в общественную и государственную жизнь (229). Это была «закоренелая привычка спешить другим на пользу» (о Горском 288), любовь и доброжелательство, нравственная теплота в отношениях к людям (об Иванцове-

–231–

Платонове 230), это – широкая нравственная и материальная поддержка всем нуждающимся (340). Это было ученое руководство: «Отовсюду с разных концов России и из-за Границы люди разных общественных положений обращались к А. В. Горскому, «Великану русской науки», «Красе и славе Академии», «Украшению Св. Церкви». Ученик и сотрудник, студент и профессор, начинающий ученый и академик, инок и мирянин, священник и святитель, знакомый и незнакомый, друг и недоброжелатель, – все, кто хотели, обращались к нему за ученою помощью и получали ее» (331). И вместе с глубиной и полнотою познаний, со служением науке, с широкою благотворительностью, с ученым руководством еще, как гранитная основа всего, – «глубокая преданность Церкви и православной вере» (334), искренняя религиозность (340. 741). Все это, одним словом – «священство Церкви Божией» (231).

Так вот каково содержание истинно-христианской общественности, какую находим мы у наших почивших наставников. Она тем отличается от обычной общественности, что начинается с корня, с воспитания отдельной личности, в то время как обычная мирская общественность начинается со следствий, почему и принимает нередко уродливые формы. Великие деятели нашей школы, память коих мы сегодня молитвенно празднуем, сошли в могилу. Но дух их реет в нашей Академии. И если Академия может быть чем сильна духовно, то только продолжением того дела, какому служили наши почившие наставники. И если мы любим свою Академию, то мы всею ее раннейшей историей обязываемся к служению той общественности, представителями которой были наши почившие наставники. И в таком случае завет Апостола о подражания вере наставников должен быть исполнен нами

прямо буквально, ибо все доброе – от веры, как все, что не от веры, есть грех. А кто любит, тот заповеди сохраняет. И наша любовь пусть выражается в христианском аскетизме или ученом подвижничестве, соединявшемся, как мы видели, с огромным общественным влиянием. Это – для могущих вместить. А для всех прочих – не в бесполезных сетованиях на неурядицы и несовершенства, не в пустой критике общественного строя и государствен-

–232–

ных не порядков, и не в мимолетном служении нуждающимся, а прежде всего – в одушевленной религиозности. «Испытывайте самих себя, в вере ли вы; самих себя исследывайте (2Кор.13:5) – вот что требуется от нас прежде всего. Путем отрицательным – критикой возмутительных не порядков сделаем мы меньше, чем путем положительным, путем изнесения на свет Божий – каждым на своем поприще и в меру личных сил – тех духовных сокровищ, какие мы успели приобрести. И среди своих молитвенных подвигов и научных занятий будем готовиться стать настоящими гражданами. А помните, что «лучший гражданин – это добрый христианин». Научиться стать добрым христианином – вот наша первая и главная задача. Только исполняя ее или, по крайней мере, стремясь к ней, мы можем чувствовать себя непостыдно перед дорогою и светлою памятью почивших наставников. Этим, конечно, не исключается, а напротив само собою предполагается наше участие в общественной и политической жизни родины. Но все это сейчас для нас, пока мы в Академии, не главное. Сейчас мы с вами в пустыни и готовимся к общественному подвигу. И чем больше мы погрузимся сейчас в себя, тем будет лучше для позднейшей жизни. Сейчас мы с вами копим духовный капитал. И чем больше будет этот капитал, чем больше запасем мы духовных сокровищ, тем более полезными будем мы Церкви и государству. Нас могут за такую общественность осуждать (– и осуждают), и мы сами можем быть недовольны собой, но это только сгоряча и до тех пор, пока мы не проникнемся всецело той истиной; что надо искать сейчас и всегда «прежде всего Царства Божия и правды

его, а остальное все приложится» через усвоение себе во всем духа и силы Христовых, правды Христовой. И эта правда Христова «избавит нас от зла всех родов и поможет нам получить и упрочить истинное добро и пользу – в жизни частной и общественной, в трудах мысли и рук наших, в вопросах Церкви и политики» (Арх. Феодор (Бухарев), О православии в отнош. к совр. 300). Аминь.

Проф. свящ. Вл. Страхов. 1915. Сент. 25–26.

Голубинский Феодор Александрович, прот., проф. // Богословский вестник 1915. Т. 3. № 10/11/12. 1 с.

–1–

Рисунок (см. оригинал)

Протоиерей Феодор Александрович Голубинский

(Этот карандашный набросок сделан, вероятно, с натуры, как образец для масляного портрета, воспроизведенного в сборнике «У Троицы в Академии», М., 1914 г., между стр. 88–89. Предлагаемое воспроизведение увеличено линейно раза в полтора против подлинника. Подлинник находится в архиве С.К. Смирнова; сообщен П.Н. Каптеревым).

**Стурдза А.С. Два письма к прот. Ф.А.
Голубинскому²⁹³⁹ // Богословский вестник 1915. Т. 3.
№ 10/11/12. С. 233–238 (1-я пагин.).**

I

Ваше Высокопреподобие!

Милостивый Государь и Отец!

Едва ли столько обрадовало меня получение в самую пору одобренной Вами рукописи, сколько сопровождавшее тетрадь

–234–

мою отеческое письмо Ваше, исполненное благословений и благожеланий. С тою же искренностью спешу Ваше Высокопреподобие уверить в чувствованиях нелицемерной благодарности за труд Вами подъятый, и к трудившемуся, в прямом смысле, *Христа Бога ради!* Видит Он, *пред Ним же вся обнажена суть*, сколь исключительно желаю и стремлюсь я: доставить пользу юным служителям Слова Жизни; в чем надеюсь на молитвы и благословения пастырей, для преуспевания в сем подвиге, действенных и необходимых. Мне 49 лет от роду; и я, в продолжение жизни моей, постоянно замечал, даже болезненно ощущал: что в пресвитере *ревность по Боге во Христе* все недостатки восполняет, но никакими знаниями и дарами не заменяется. Ведаю, измерял я и даже многократно избличал скудость, тесноту, преграды и преткновения, коими стези церковного служения усеяны, для вступающих на оные. Критическое состояние правоверного Востока также известно мне. Чтобы не пасть под гнетом скорби душевной при виде бедствий, не лучше ли работать каждому в уголке своем и делать и ходить, *дондеже Свет има*. Это поистине единственное утешение маловеров, подобных мне грешному. Если доживу и слабое зрение поможет, то я твердо вознамерился окончить труд свой. Беседуя о должности законоучителя, об обращении пресвитера в мире, наконец: о подвиге благовестника, я думаю перенестись мыслию в *народный быт*, в села и пустыни, ниже и глубже блестящей и окаменелой поверхности, которую – Увы! мы почти

исключительно занимаемся: Податель смысла да умудрит и наставит меня. Теперь, покамест остается придумать способы к распространению между молодыми богословами, семинаристами и священниками 1-го тома печатаемых Писем. В епархиях Херсонской, Кишиневской, Екатеринославской и даже Киевской твердо надеюсь на боголюбивое содействие Святителей. Наш Прсв. Гавриил в особенности ко мне благосклонен. Но касательно великой паствы Московской, смею испрашивать Ваших, Почтеннейший Отец, опытных указаний и благих советов. Зная, что духовные не имеют избытка, я назначу книге цену самую умеренную: в Одессе 90 коп. серебром, во всей Южной России по 1 руб. серебром за экземпляр;

—235—

в столицах по 4 рубля ассигнациями. А с пересылкою отсюда *по почте*, с приложением весовых денег, по 30 коп. сер. за фунт.

Давно ожидаю я из С.-П.бурга вновь изданных на греческом языке, по моему отчасти внушению, книг, весьма важных для Греции и Востока: *Τὴν Ὁρθόδοξον Ὁμολογίαν Π. Μουῦλα*, и патриаршие грамоты в подлинниках. Граф Н.А. Протасов²⁹⁴⁰ и А.Н. Муравьев,²⁹⁴¹ обещав, все еще не высылают их. Нельзя ли в Москве купить? А. Н. также уведомил, что греческий перевод Пространного Катехизиса В. Прсв. Филарета, мною представленный, в Москве *печатается*. Правда ли, довольны ли Вы моим посильным трудом?.. По моему мнению, там, где упоминается о патриарших престолах в порядке *историческом*, необходимо нужно приложить и порядок первенства, установленный Вселенскими Соборами, отнюдь не умалчивая и о первенстве Римского, *до разделения*. Истина всегда любезна Богу!

Читали ль Вы, отче, новую книгу: *Kritische Geschichte der Griechischen und Russischen Kirche*, некоего Шмита, 1840 года? Автор благонамерен, учен и не изувер, вопреки суровости некоторых суждений его. Эта книга, в которой и мне достается, стоит, однако же, внимания, похвалы и местами дельного возражения. Спасибо сочинителю за прекрасные выписки из

деяний Ясского собора в 1642 году. Еще один вопрос: известны ли Вам труды О.К. Икономоса? *О трех степенях Иерархии – и – О переводе Библии с Еврейского?..*

Поручаю себя Вашим молитвам!

Вашего Высокопреподобия

преданный слуга

А. Стурдза.

Июля 19-го, 1840.

–236–

II

Ваше Высокопреподобие

Милостивый Государь и Отец

Федор Александрович!

Давно уже непосредственные сношения между нами, по-видимому, прерваны. Одна только молва о Ваших полезных трудах на поприще науки, по началам откровения и веры, часто доходила ко мне. Я радовался, но не имел причины обременять Вас моими письмами: я утешался мыслию, что отношения христиан друг к другу утверждаются не на сыпучем песке случайных расчетов и выгод, – а на незыблемом камени внутреннего единомыслия. Теперь совсем иное: совесть побуждает меня обратить внимание Ваше на обстоятельство, душе моей близкое и в то же время весьма важное для друга и духовного отца моего, Профессора Ришельевского Лицея, Протоиерея М.К. Павловского²⁹⁴².

1850-го года 13-го октября прислана ему программа преподавания Логики в Лицее; 15-го октября он начал преподавание и к 1-му Апреля 1851-го года окончил оное, ибо с 1-го Апреля, обыкновенно, начинаются репетиции, к которым все, написанные по программе, лекции выдаются студентам. 2-е. Епархиальное начальство представило означенные лекции по Логике Св. Синоду на усмотрение в Ноябре прошлого 1851-го года. 3-е. По всей вероятности, лекции сии препровождены Св. Синодом на рассмотрение в Московскую Духовную Академию, так как программа Логики, общая для всех высших заведений Министерства Народного Просвещения, составлена в Московской Д. Ака-

демии. 4-е. Я имею причины предполагать, что Ваше Высокопреподобие составляли программу лекций по Логике, и следственно догадываюсь, что лекции о. М. Павловского к Вам же на рассмотрение поступили. Если так, то не забудьте, что это первый опыт труженика, 19-ть лет отставшего от занятий по философии; что у него, кроме Логики Бахмана, не было указываемых в программе руководств; и наконец, что он, в течение пяти месяцев, должен был составить лекции по Логике, занимаясь, в то же время, преподаванием Догматики, Нравственного Богословия, Церковной Истории и Церковного Права. По сему, его положение было несравненно труднее, нежели положение прочих наставников Богословия и Философии в Университетах, где Богословские предметы преподаются поочередно, а не в один год, как это водилось и водится еще в Лицее. 5-е. Все старание отца М. Павловского устремлено было на то, чтобы программа была выполнена во всей точности; и мне кажется, что он ее выполнил без малейших отступлений. 6-е. Оба мы, и труженик, и ходатай, просим, как особенной милости, чтобы Вы благоволили сообщить нам свои замечания к усовершенствованию сего первого опыта. Смею Вас уверить, что друг мой почтет для себя священным долгом приспособить лекции к сим драгоценным для него указаниям.

Достопочтеннейший Отец! Вы знаете по собственному опыту, какова участь иерея одинокого и семьянина, на котором лежит столько тяжелых обязанностей: печься о доме своем и детях, удовлетворять требованиям религии и науки, постоянно стремиться к усовершенствованию самого себя и вверяемых ему христианских душ. Таков Протоиерей Михаил Павловский в двадцатилетнем служении его церкви и отечеству. Скажу по совести: ни в ком из сослужителей и сотрудников его не замечал я того неутомимого усердия, с каким он всегда старался совмещать обязанности священника и преподавателя наук. Поэтому я надеюсь твердо, что в Вашем суждении о его трудах по философии, он найдет не только снисхождение, но и поощрение.

Убедительно прошу Вас обрадовать меня Вашим ответом и
вместе с тем принять уверение в чувствах

–238–

глубокого уважения и преданности, с коими имею честь
быть

Вашего Высокопреподобия
покорнейшим слугою

Александр Стурдза

Одесса

Марта 12-го дня 1852-го г.

Его Высокопреподобию

Отцу Протоиерею

Ф.А. Голубинскому.

*Сообщил И.А. Голубцов*²⁹⁴³

**Соколов В.А. проф. Пять с половиной лет в
должности редактора//Богословский вестник 1915.
Т.3. № 10/11/12. С. 239–276 (1-я плагин.)**

–239–

В конце восьмидесятых годов в корпорации Московской Духовной Академии созрела и укрепилась мысли о необходимости произвести коренную реформу в издании печатного академического органа. Давний журнал академии – «Творения Св. Отцов с прибавлениями духовного содержания», основанный еще в начале сороковых годов и в свое время пользовавшийся большим успехом, и по форме и по содержанию своему был не столько журналом, сколько ученым сборником. Он выходил только четыре раза в год толстыми книгами и наполнялся почти исключительно переводами отеческих творений и исследованиями специально-научного характера. По прошествии почти полувека, такого рода журнал многим казался уже несоответствующим потребностям времени, что подтверждалось и малым количеством подписчиков, благодаря которому «Творения» могли существовать лишь при крупной субсидии из средств московской митрополичьей кафедры; а потому представлялось желательным заменить прежний академический орган изданием ежемесячным, которое, на ряду с переводами отеческих творений и учеными богословскими исследованиями, по возможности давало бы некоторый отклик на вопросы современной религиозно-церковной жизни. Ближайшим и настойчивым побуждением к скорейшему осуществлению такого намерения академической корпорации послужило то обстоятельство, что в последний год пребывания Высокопр. Иоанникия на московской митрополии субсидия на издание «Творений» была прекращена и таким образом этот журнал должен был естественной смертью прекратить свое существование. Возбужденное советом академии ходатайство пред

–240–

Св. Синодом о разрешении издания академического журнала по новой программе и на новых основаниях было удовлетворено и таким образом с января 1892 года явился на свет «Богословский Вестник».

Пламенным сторонником и пропагандистом мысли о создании нового академического журнала был заслуж. э.-орд. Профессор П.И. Горский-Платонов, который принимал самое горячее и деятельное участие как в выработке программы журнала, так и в ходатайстве пред Синодом и во всех хлопотах по определению внешности журнала и по постанове дела его печатания. Избранный на общем собрании академической корпорации редактором нового журнала, проф. Горский взялся за любезное ему дело с необычайным рвением, которое у него, при живости его натуры получило даже характер какого-то страстного увлечения. Дела и интересам журнала он отдавал весь свой труд и все свое время; они были как будто единственным предметом его мысли и только о них непрестанно вел он оживленные беседы со своими сослуживцами. При страстности увлечения и недостаточной широте кругозора, составлявшей одну из его личных особенностей, он придавал академическому журналу и своей редакторской деятельности слишком преувеличенное и чуть ли не мировое значение и уносился по этому поводу в область таких необъятных мечтаний о будущем, которые у его товарищей вызывали подчас невольную улыбку. К сожалению, на долю безгранично-преданного своему делу и искренно увлекавшегося мечтателя выпало жестокое разочарование. Не только пламенные мечты его оказались далекими от действительности, но даже в самом скором времени пришлось ему с болью и совсем оторваться от того дела, которое душе его было так близко и дорого. Некоторая своеобразность и односторонность во взглядах, недостаток терпимости к чужим мнениям и, главным образом, стремление к неограниченному самовластию и несчастная склонность подозревать в словах и действиях окружающих лиц непременно какие либо задние мысли и скрытые намерения породили столько столкновений и неприятностей, до такой степени испортили отношения П. И-ча к

членам корпорации, что на второй же год своего редакторства он вынуж-

—240—

ден был, при всем своем желании, отказаться от должности.

В апреле 1893-го года на общем собрании академической корпорации состоялся новый выбор на должность редактора «Богословского Вестника» и этот выбор нежданно-негаданно пал на меня. При тех трудностях, какие неизбежно сопряжены с прохождением такой ответственной должности, при моей полнейшей неопытности в журнальном деле, и, особенно, при всех тех исключительных обстоятельствах, какими сопровождалась редакторская деятельность и отставка моего предшественника, не трудно понять, с какими чувствами принимал я на себя это тяжелое бремя. Однако вскоре оказалось, что мое новое положение может быть далеко не таким тяжким и тревожным, каким оно представлялось мне со стороны, и первые же месяцы работы на редакторском поприще успели уже создать во мне спокойное и доброе настроение. Перебирая свои старые бумаги теперь, т.е. через 22 года после описываемых событий, я нашел, между прочим, одну запись, которая может служить ясным подтверждением высказанной мысли. В те времена в нашей академии было обычным, по поводу каких-либо знаменательных моментов академической жизни сходиться всеми членами корпорации под председательством о. редактора на товарищеские собрания для обмена мыслей за чашкою чая или братскою трапезой. На этих собраниях некоторые выступали иногда с речами, которые служили нередко предметом для оживленной беседы. Не раз приходилось ораторствовать и мне, причем обыкновенно я записывал свои речи и сохранял их на память в своих бумагах. Такую-то вот запись своей застольной речи, произнесенной при окончании учебных занятий 6-го июня 1893-го года, я и хочу привести здесь для характеристики моего тогдашнего редакторского настроения. Я говорил тогда: «Вот и еще закончили мы учебный год! Вот и опять собрались мы, чтобы отпраздновать это окончание дружною, братскою трапезой!

Кажется, всего естественнее было бы мне в этом случае оглянуться назад и окинуть мысленным взором все пережитое, передуманное и пережитое в минувшем году. Тем более, что год этот был богат событиями как

–242–

в обще-церковной, так и в нашей академической жизни, и продолжает удивлять нас ими даже до самых последних дней, хотя впрочем иногда далеко не на радость. Не мало поучительных уроков можно было бы извлечь на сей раз из минувших событий, но хоть я и недавно писал о том, как полезно почаще оглядываться назад, тем не менее теперь мне глядеть назад не хочется. В настоящее время мне почему-то с особенной ясностью припоминается одна почтенная ветхозаветная особа, которая жестоко поплатилась за свое неуместное стремление оглядываться назад. Если когда, то именно теперь, я чувствую особенную склонность извлечь себе назидание из ее примера. Правда, я знаю, что жить без оглядки, смотреть и стремиться только вперед, – это свойство юности, не совсем уже прилично моим годам; но ведь не даром же одна высокопоставленная особа²⁹⁴⁴, не ветхозаветная только, назвала меня недавно «молодым профессором», совсем впрочем не в смысле комплимента. Я действительно теперь помолодел, переживаю в некотором смысле вторую молодость, и причиной этого отчасти я сам, а отчасти Вы. Зачеркнув почти двадцать лет своей прежней службы, я перешел на другую кафедру²⁹⁴⁵, опять начинаю новую жизнь, снова становлюсь в пережитое некогда положение приват-доцента со всеми тревожностями и заботами, свойственными этому положению. Я начинаю новую жизнь еще потому, что Вам угодно было поставить меня во главе нового, совсем для меня неведомого, дела и притом такого дела, которое невольно захватывает, увлекает, заставляет думать о будущем, мечтать и жить надеждами.

Вот об этом-то, кровном теперь для меня, деле я и прошу позволения сказать Вам несколько слов.

Первым моим словом к Вам будет слово *благодарения*. Почти уже два месяца занимаюсь я делами журнала. В этот

период времени не мало пришлось мне вступать в сношения почти со всеми своими сотоварищами и в

–243–

частных беседах по делам журнала, и в заседаниях комиссии, и в общих собраниях. С искренним удовольствием я при этом убедился, что наш журнал по праву носит название «издаваемого Московской Духовной Академией», ибо с кем бы я не беседовал, к кому бы ни обращался с просьбою о совете и помощи, всегда видел, что интересы журнала встречают в нашей среде неизменное сочувствие и полную готовность содействию, что многие из нас успели доказать уже и явно для всех самым делом. Вот за это-то сочувственное отношение придающее мне бодрость и силу, считаю приятным долгом сказать Вам мое сердечное спасибо.

Вторым словом моим будет *прошение*. Наступила вакация. Разбредутся теперь, может быть, многие из нас по разным городам и селам и, свободные от обязательного дела, станут полными хозяевами своего времени. Но где бы Вы ни были, по каким бы лесам не ходили, какими бы морями не любовались, не откажитесь иногда вспомнить, что существует на свете «Богословский Вестник» и, как все существующее, требует питания. В свободное время пусть каждый из Вас не откажется подумать: что мог бы он, не затрудняя себя, дать читателю нашего журнала к наступающему учебному году. Если бы большинство из нас, или даже хоть только половина, дали после вакации лишь по одной небольшой статейке, какие бы роскошные книжки могли мы подарить читателям в конце текущего года! Ведь наша корпорация – сила большая и даже при немногих условиях может достигнуть многого! Но... мое слово прошение, кажется уж начинает переходить в *славословие*?

Почему же и не так? Нам, питомцам Московской Академии, так естественно воздать дань хвалы воспитавшему нас учреждению. Поднимем же бокал за процветание родной Академии и да будет «Богословский Вестник» ее достойным выразителем!»

Дальнейшее изложение моих настоящих воспоминаний должно с большею или меньшею ясностью показать, как и при каких условиях шло дело «Богословского Вестника» в годы моего редакторства, насколько последующие события содействовали поддержанию того бодрого на-

—244—

строения, с каким начинал я свою редакторскую деятельность.

По своему юридическому положению наш академический орган пользовался некоторой автономией. Хотя его открытие состоялось с разрешения и его программа получила утверждение Свят. Синода, однако зависимость журнала от высшей церковной власти выражалась только в том, что избранный корпорацией редактор утверждался Свят. Синодом и отчет по изданию исключительно хозяйственного свойства, представлялся исключительно хозяйственного свойства, представлялся ежегодно через Совет Академии. Конечно, митрополит Московский, как ближайший высший начальник Академии, мог оказывать на ход дел журнала весьма существенное влияние, но это вполне зависело от его личного усмотрения, так как формально он касался журнальных дел лишь настолько, насколько важнейшие из них представлялись на обсуждение академического Совета. В первое время существования «Богословского Вестника» Архипастырем Московским был Высокопр. Леонтий, который относился к Академии и ее ректору, о. арх. Антонию, с искренним доверием и отеческим расположением, а потому и академический журнал во всех своих нуждах и начинаниях неизменно встречал с его стороны лишь благожелательное покровительство и поддержку выразившиеся, между прочим, в щедрых субсидиях от Московской кафедры на издания, предпринятые Академией по поводу торжества в память пятисотлетия со дня кончины Препод. Сергия.

Фактическим высшим распорядителем «Богословского Вестника» была вся академическая корпорация в совокупности, осуществлявшая свою законодательную и административную власть в общих редакционных собраниях, где принимали

участие не только профессора и доценты, но и все должностные лица Академии, как секретарь, библиотекарь и их помощники и т. п. Общие собрания, под председательством о. ректора, обыкновенно устраивались пред заседаниями Совета Академии, чтобы члены последнего имели возможность, по окончании редакционных дел, продолжать свою деятельность, не выходя из зала заседаний. Непосредственное заведывание всеми делами журнала находилось в руках редактора, при чем в помощь ему по

–245–

просмотру рукописей, представляемых для напечатания в журнал, избирались особые редакторы отделов, из которых один имел дело с рукописями переводов отеческих творений, другой – со статьями научного содержания, третий и четвертый – с публицистическими и библиографическими. Все эти лица, под председательством редактора журнала составляли из себя комиссию, которая по мере надобности собиралась на заседания для обсуждения вопросов относительно печатающегося материала. В период моего редакторства членами комиссии состояли: А.П. Лебедев, А.Д. Беляев, Н.А. Заозерский, М.Д. Муретов и А.И. Введенский. Каждая представлявшаяся в журнал статья, прежде всего, прочитывалась редактором и если он находил ее пригодною для напечатания, или возбуждающею лишь некоторое сомнение, то передавал ее на прочтение члену комиссии соответствующего отдела, после чего она возвращалась к редактору на окончательное решение. Подбор и сортировка статей по отделам, определение размера и состава каждой журнальной книжки в отдельности было делом редактора, но памятуя недавний опыт своего предшественника и желая как можно более избегать всяких поводов к обвинениям в самовластии, я счел за лучшее составленный мною проект каждой книжки представлять на предварительный просмотр общего редакционного собрания. Такой порядок соблюдался неизменно, при чем я не помню ни одного случая, чтобы проект книжки вызывал в собрании какие-либо пререкания. Вообще наши редакционные собрания почти всегда проходили в мире и

согласии, так что за все годы своего редакторства я могу припомнить лишь один-два случая, когда произошли инциденты, потребовавшие корпоративного разбирательства. Нужно заметить, что никаких официальных протоколов на наших общих собраниях не велось; считалось достаточным ограничиваться лишь тем, что постановления собраний, долженствовавшие иметь на будущее время для редакции руководственное значение, записывались в особую книгу, хотя ничьею подписью при этом не скреплялись, и такая запись, по-видимому, не придавала им безусловно-обязательной силы. Вот на этой-то почве и разыгрался один из упомянутых мною инцидентов. По поводу бывших при-

—246—

меров общее собрание однажды постановило, что не следует оплачивать гонораром помещаемые в «Б.В.» статьи, если авторы этих статей одновременно печатают их и в каком-либо другом журнале. Уже после этого постановления случилось, что один из профессоров, печатая в «Б.В.» свое большое ученое исследование, часть его лишь в несколько измененном виде поместил в тоже время в одном из духовных журналов. Редакционная комиссия, основываясь на раннейшем руководственном постановлении и соблюдая интересы журнала, не признала возможным оплачивать гонораром ту часть исследования, которая кроме «Богосл. Вестника», была напечатана и в другом духовном журнале; но автор обжаловал это решение комиссии и общее собрание, после довольно бурных рассуждений, в противоречие самому себе постановило выдать автору причитающийся гонорар полностью на общих основаниях.

Все канцелярское дело по изданию журнала находилось в заведывании секретаря редакции, который избирался из числа профессоров академии общим собранием. При мне последовательно занимали эту должность Г.А. Воскресенский и С.С. Глаголев. На секретаре редакции, который состоял вместе с тем и членом редакционной комиссии, лежала вся ее исполнительная часть по денежным делам журнала, т. е. получение платы с подписчиков, с покупателей отеческих

творений и других изданий редакции, с книжных магазинов, служивших комиссионерами редакции, процентов с капитала, находившегося в распоряжении редакции; а также выдача гонорара сотрудникам, жалования служащим при редакции, расчеты с типографией, с поставщиками бумаги, с почтой, ведение отчетности по изданию, наблюдение за рассылкой журнала и продающихся изданий, за исправностью канцелярских книг, корректура адресов, обложки журнала и объявлений, а также последняя корректура всех статей, авторы которых по дальности расстояния или по иным причинам не могут принять это дело на себя, при чем за такого рода корректуру секретарь редакции получал дополнительное вознаграждение, выдававшееся авторам по количеству листов текста. Так как главная ответственность по делам журнала возлагалась на

–247–

редактора, то и действия секретаря редакции по денежной и канцелярской части совершались не иначе, как с ведома и при должном наблюдении и разрешении со стороны редактора. Делопроизводством по журналу занимались особые письмоводители из студентов академии, обычно и обитавшие при канцелярии редакции, получая за свой труд небольшое вознаграждение от 5 до 10 рублей в месяц. Такой состав канцелярии представлял иногда некоторые неудобства, так как студенты, занятые своими учебными работами, в особенности в период экзаменов и в последние недели пред сроками подачи сочинений, не могли, конечно, быть безукоризненно аккуратными в исполнении своих, хотя бы и особенно-экстренных и срочных, обязанностей по делам журнала. В виду этого обстоятельства при мне произведен был опыт заменить студентов особым, приглашенным со стороны, письмоводителем, который всецело и исключительно занят был бы делами редакции, но опыт оказался неудачным и пришлось возвратиться к прежнему порядку.

Дело печатания «Богосл. Вестника» с первых же дней его существования, благодаря заботам и стараниям первого редактора П.И. Горского, находилось в очень хороших условиях.

Владелица одной из известных типографий А.И. Снегирева открыла для «Богословского Вестника» и других изданий академии отделение в своей типографии в Сергиевском посаде, снабдив его вполне достаточным оборудованием и количеством рабочих, поставив в нем опытного метранпажа и поручив непосредственное заведывание отделением одному из своих сыновей. Благодаря такой хорошей постановке дела и личному расположению А.И. Снегиревой к академии, «Богословский Вестник» имел у себя под руками такую типографию, которая, можно сказать, была для него почти своею, аккуратно исполняя его требования и даже, по возможности, идя любезно на встречу всем его желаниям, так что за все время моего редакторства у меня не было с типографией никаких недоразумений и неизменно сохранялись самые лучшие отношения.

Не имея под руками бумаг по делам журнала, переданных мною в свое время в архив редакции при сдаче

–248–

должности преемнику, я, конечно, не могу в настоящее время сообщить исчерпывающих и точных цифровых данных о финансовой стороне «Богословского Вестника» за годы моего редакторства, а потому ограничусь лишь тем, что сохранила моя память и за верность чего, хотя иногда приблизительную, могу поручиться. – Каждая книжка журнала обходилась приблизительно в 900 рублей; годовой оклад жалования редактору был установлен в 600 рублей, секретарю редакции – в 300 руб., а членам редакционной комиссии, сколько помнится, – по 100 рублей. Гонорар сотрудникам, – членам академической корпорации, полагался в размере 30-ти рублей с листа за статьи оригинальные и 20-ти рублей за переводные, при чем за последнюю корректуру тех и других уплачивалось еще по 2 р. с листа. За статьи лиц посторонних, не принадлежавших к составу академической корпорации, гонорар платился в уменьшенном размере, за некоторыми впрочем исключениями. Годовой общий расход редакции простирался обычно до одиннадцати или двенадцати тысяч. Главным источником средств для покрытия этого расхода была подписка. Наш

первый редактор увлекался в этом отношении очень смелыми мечтами и сообразно с этим настоял, чтобы «Богосл. Вестник» печатался не менее, как в количестве 2,400 экземпляров. Однако в первый год подписка едва достигла 1300 номеров; а на второй год не только не возросла, но, напротив, понизилась номеров на полтораста. Такое движение подписки на убыль продолжалось и для третьего года, после чего, опустившись почти до тысячи, остановилось и на этой цифре количество подписчиков укрепились на последующие годы, допуская лишь незначительные колебания в ту или другую сторону в нескольких десятках. При таком положении дела, количество печатающихся экземпляров журнала нужно было, конечно, сократить, а потому еще при первом редакторе его стали печатать в 2,000 экз., при мне же это число было уменьшено еще до 1800 и 1500. Из этого числа до 300 экземпляров раздавалось и рассылалось бесплатно, а именно: всем членам своей академической корпорации, духовным академиям и университетам, нескольким высокопоставленным лицам, многим духовным и светским редак-

–249–

циям в обмен на их издания и, наконец, по введенному мной обычаю, – всем почетным членам нашей академии. Помню, что из лиц первой категории Высокопр. Амвросий, Архиеп. Харьковский, бывший ранее подписчиком «Богосл. Вестника», получив даровой экземпляр, не пожелал лишать редакцию своей подписки и продолжал высылать деньги на журнал во все последующие годы, так что ему обычно посылались два экземпляра – как почетному члену Академии и как платному подписчику. – Так как «Богословский Вестник» никакой субсидии не получал, то количество подписчиков, конечно, имело для него жизненное значение, а потому период подписки всегда был тревожным временем для состава редакции. Обыкновенно этот период начинался в октябре и продолжался даже до марта; но самую горячую порой были месяцы ноябрь, декабрь и январь. Кажется, во все годы моего редакторства первую ласточкой в подписке неизменно был Преосв. Иоанн, епископ Аксайский. До сих пор не могу

вспомнить без некоторого неприятного чувства, сколько тревоги и волнения приходилось мне испытывать от постоянного беспокойства относительно хода подписки. Каждое утро с напряженным ожиданием встречал я почтальона, приносившего мне на квартиру повестку с обозначением количества поступивших подписок, тотчас же сличал эту повестку с прошлогодней записью за тот же день и результатом этого сличения часто обуславливалось все мое настроение на целый день. И такая тревога тянулась изо дня в день на целые месяцы. Сколько раз старался я убедить себя в том, что совсем не стоит волноваться и отравлять свое существование из-за каких-то повесток о подписке; но все мои самовнушения оказывались бесплодными и тревога утихала лишь тогда, когда несколько счастливых дней успевали порадовать меня крупными цифрами. – Количество подписчиков было важно для меня ближайшим образом со стороны материального благосостояния журнала; но весьма интересовался я, конечно с другой точки зрения, и их составом. Каждый год, по окончании подписки, я пересматривал адресную книгу редакции, распределял всех подписчиков на категории по их общественному положению, и статистическую таблицу

–250–

получавшихся таким образом итогов представлял к сведению общего собрания. Эти таблицы вероятно сохранились в бумагах редакции; но помню, что на первом месте, самую многочисленную группу подписчиков давало «Богословскому Вестнику» белое духовенство, городское и сельское. На втором месте стояли духовно-учебные заведения, т. е. семинарии и училища, а затем следовали менее многочисленные, и иногда даже совсем малочисленные, группы: архиереи и монастыри, светские учебные заведения, библиотеки и читальни, светские лица разных званий, подписчики заграничные и т.д. В состав группы белого духовенства первое место принадлежало городу Москве; но по сделанным мною справкам оказалось однако, что выписывало «Богословск. Вестник» немного более лишь одной трети всего количества московских церквей, что представлялось, конечно, не особенно утешительным, особенно

если принять во внимание, что весьма многие настоятели московских церквей сами были питомцами московской академии. – Главная доходная статья нашей редакции, т.е. плата за подписку на журнал, давала в общем ежегодно от семи до восьми тысяч рублей и таким образом не покрывала всей суммы годовых расходов. Весьма существенную поддержку в данном случае оказывала редакции продажа отеческих творений. «Богословский Вестник», как орган московской академии, унаследовала все права и обязанности своего предшественника, т.е. прежнего академического журнала «Творения Св. Отцов с прибавлениями», за исключением лишь права на получении субсидии от московской митрополичьей кафедры. Самым ценным в этом наследстве был большой запас переведенных на русский язык и изданных московскою академией творений Св. Отцов: Василия Великого, Григория Богослова, Ефрема Сирина, Афанасия Александрийского, Кирилла Иерусалимского, Епифания Кипрского, Блаж. Феодорита, Исаака Сирина, Макария Египетского, Нила Синайского, Исидора Пелусиота, Григория Нисского и Иоанна Лествичника. Эти отеческие творения так твердо пользовались вниманием читателей, что их издания неизменно расходились в довольно большом количестве и от их продажи наша редакция получала до трех тысяч рублей ежегодно. За-

–251–

бота об этих изданиях и заведывание их продажей составляло потому одну из сложных отраслей редакционного хозяйства. Прежде всего, необходимо было обратить внимание на упорядочение большого склада академических изданий. Этот склад помещался на громадном чердаке, между каменными сводами и железной кровлей главного академического корпуса, – так называемых царских чертогов, т.е. бывшего императорского дворца, построенного при Петре Великом. Такое помещение во многих отношениях далеко нельзя было назвать удобным. Подниматься в склад нужно было по старой, проложенной внутри стены, узкой и темной каменной лестнице, представлявшей не мало трудностей при доставке тяжелого книжного материала. Ходивший под стропилами ветер, зимой –

мороз, а летом жар от железной кровли делали продолжительное пребывание на складе очень неприятным и рискованным, а проникавшие туда в большом количестве голуби часто относились к ученым трудам весьма неуважительно. Никакой описи склада редакция «Богословского Вестника» не получила. Таким образом, при крайне-неблагоприятных условиях обстановки, перебирая пыльные груды изданий, пришлось употребить не мало времени, чтобы, при содействии секретаря, письмоводителей и служителя редакции, ознакомиться с унаследованным богатством и по возможности привести его в должную известность и порядок. Но так как при существующем положении склада не было возможности возложить ответственность за него на кого-либо единолично и, при частых требованиях на издания, по необходимости приходилось разным лицам отправляться за ними на склад, то установить правильный учет и контроль по этой части представлялось крайне затруднительным. В виду этого, рядом с канцелярией редакции, в теплом коридоре и под парадной лестницей ректорской квартиры, устроено было малое отделение склада, куда и было помещено, по счету, небольшое количество всех академических изданий, потребное для текущей продажи, с установлением строгой отчетности. При такой постановке дела, отправляться в большой верхний склад приходилось лишь в редких случаях, когда возникала надобность пополнить малый склад какими-либо изданиями, количество ко-

–252–

торых, отчисленное для текущей продажи, оказывалось уже израсходованным. Такое, не часто совершавшееся, пополнение уже не трудно было производить под непосредственным наблюдением и при участии секретаря редакции. – Получая большой доход от продажи отеческих творений, редакция «Бог. Вестника», конечно, должна была заботиться и о том, чтобы поддерживать запас этих изданий в надлежащей полноте. Соответственно этому, она внимательно следила за постепенным расходом находившихся в ее распоряжении изданий и, в случае надобности, принимала на себя труд и

расход по их переизданию. При мне были таким образом выпущены новым изданием творения Св. Отцов: Макария Египетского, Кирилла Иерусалимского и Исаака Сирина и начато переиздание многотомных творений Св. Ефрема Сирина. Печатание каждого тома этих отеческих творений обходилось редакции в несколько сот, а иногда даже и более тысячи рублей, причем на этот расход никаких особых ассигнований не было и он должен был покрываться из текущих средств редакции. – Некоторым подспорьем «Бог. Вестнику» в его финансах служили наконец проценты с так называемого Филаретовского капитала. Эти деньги, в количестве 12,000 рублей, были пожертвованы Высокопр. Митрополитом, со специальным назначением на издание академией библейского словаря, еще в 1865 году; но, в ожидании осуществления этого ученого предприятия, проценты с пожертвованного капитала расходовались академической редакцией на текущие нужды. Так как при двукратном временном прекращении прежнего академического журнала на несколько лет эти проценты оставались неизрасходованными, то образовался некоторый их излишек в размере нескольких тысяч, кажется до шести. Когда я принял на себя редакцию «Богословского Вестника», в ее распоряжении находилось этого излишка около трех тысяч и затем текущие проценты Филаретовского капитала на каждый год.

Обладая всеми указанными денежными средствами и соблюдая, по возможности, разумную экономию в расходах, «Богословский Вестник» благополучно успевал сводить концы с концами, хотя, конечно, никогда не мог поручиться за безусловную прочность своего существования.

–253–

Главным делом редактора была, без сомнения, забота об обеспечении журнала достаточным количеством желаемого материала и о таком подборе статей для каждой книжки, который представлял бы для читателей возможно-большой и разнообразный интерес. – В то время содержание журнальных книжек распределялось на пять отделов. В первом отделе помещались переводы отеческих творений. Так как произведения наиболее выдающихся отцов и учителей церкви

были уже ранее в большинстве своем переведены на русский язык трудами московской и других духовных академий, то первая задача нашей редакции по этому отделу состояла в том, чтобы из оставшегося не переведенным отеческого материала выбрать то, что представлялось бы всего более подходящим для журнала. В своем выборе редакция руководилась мыслию дать перевод таких творений, которые отличались бы возможно-большой живостью содержания и изложения и не представляли бы собою произведений, слишком крупных по размерам; но чтобы читатели имели возможность получить нечто цельное в скором времени. Соответственно этой мысли, были избраны и переведены: слова и беседы Св. Астерия Амасийского, Св. Кирилла Александрийского толкование на малых пророков и Св. Ефрема Сирина толкование на послания Св. Апостола Павла и толкование на Четвероевангелие. Главными сотрудниками по этому отделу были в мое время: М.Д. Муретов, П.И. Казанский, и А.А. Спасский.

Отдел второй назначался для исследований и статей по наукам богословским, философским и историческим; но если научные статьи отличаются слишком специальным характером, то, интересуя сравнительно немногих, далеко не всегда могут быть доступны широкому кругу читателей. «Богословский Вестник», как орган ученой коллегии, конечно, должен был бы давать широкий простор на своих страницах научным исследованиям профессоров академии, но так как самое его существование стояло в прямой зависимости от успеха подписки, то он никак не мог оставлять без внимания требования и интересы своих читателей, в большинстве своем не принадлежавших к числу ученых специалистов. Отсюда для нашей редакции создавалась необходимость держаться среднего

–254–

курса. В многочисленной ученой корпорации не могло быть, и никогда не было, недостатка в научных исследованиях, начиная с обширных диссертаций и оканчивая небольшими очерками по отдельным вопросам. Давая в журнале надлежащий простор этим исследованиям, редакция должна

была, с одной стороны, – выбирать из них, по возможности, такие, которые не были бы слишком сухи и специальные, а с другой стороны, – стараться и о том, чтобы члены корпорации не отказывались писать статьи прямо для журнала, т.е. не потому только, что известный вопрос интересует автора по своему существу, как предмет его специальных занятий, но и потому, что та или другая тема может быть особенно интересною для читателей «Богословского Вестника». Конечно, такой образ действий редакции, как всякий средний курс, вызывал иногда некоторое недовольство и претензии, то со стороны сотрудников, которым не всегда оказывалось возможным поместить в академическом журнале свои специальные работы, то со стороны читателей, которым приходилось иногда встречать на страницах «Богословского Вестника» статьи, мало для них интересные и не для всех доступные. Избежать такого положения редакция была не в силах и потому с некоторыми проявлениями недовольства то с той, то с другой стороны ей по необходимости приходилось мириться, направляя лишь все свои усилия к тому, чтобы «Богословский Вестник» был и научным, и, по возможности, интересным для всего круга его читателей. – Во втором отделе журнала при моем редакторстве из значительных по размерам трудов академической корпорации были напечатаны исследования: «О церковной дисциплине» и «Московский митрополит Макарий (Булгаков), как проповедник» – В.Ф. Кипарисова, «Об антихристе» – А.Д. Беляева, «Иерархия англиканской епископальной церкви» – В.А. Соколова, «Эрнест Ренан и его Жизнь Иисуса» – М.Д. Муретова, «Метод утилитаризма» и «Критика нравственного учения Бэнтама, Милля и эволюционной теории нравственности» – И.В. Попова, ряд слов Прот. А.В. Горского, «Греко-восточная церковь под владычеством Турок после падения Византийской империи» – А.П. Лебедева, «История канонизации святых в Русской церкви» – Е.Е. Голубинского и др. При печатании не-

–255–

которых более обширных из этих исследований, бывших диссертациями на ученые степени, редакция придерживалась

такого порядка, чтобы части их в книжках журнала представляли, по возможности, нечто цельное и носили особые заглавия. – Большая часть второго отдела наполнялась статьями, которые вмещались в одной или двух книжках и таким образом представляли для чтения материал разнообразный, при чем многие из них писались специально для журнала и нередко по особой просьбе редакции; а потому и авторы их и редактор, при выборе предмета и его разработке, по возможности имели в виду своих будущих читателей. Чтобы составить некоторое понятие о степени разнообразия и интереса этих статей, достаточно припомнить, что за время моего редакторства во втором отделе журнала были напр. Напечатаны: «Книги и их судьбы» – А.П. Смирнова; «Об апокрифической переписке Апостола Павла с Коринфянами», «Господь И.Христос был ли свержен со скалы Назаретянами?» и «Чудовская рукопись Нового Завета принадлежит ли Св. Алексию митрополиту Московскому?» – М.Д. Муретова; «Чудо и наука», «Конец земли», «Больной целитель», «Запретные идеи» и «Мнимое открытие» – С.С. Глаголева; «Две крайности: паписты и толстовцы», «Нравственная идея догмата Пресвятой Троицы», «Пастырское изучение людей и жизни по сочинениям Ф.М. Достоевского» и «Два пути пастырства – латинский и православный» – О. Арх. Антония²⁹⁴⁶; «Разбор инославных учений об оправдании», «Вопрос о личном спасении» и «Вечная жизнь как высшее благо» – О. Арх. Сергия²⁹⁴⁷; «Можно ли признать законность иерархии старо-католиков?», «Елизавета Тюдор, королева английская» и «О соединении церквей» – В.А.Соколова; «Личность в иезуитизме» и «Нравственно-воспитательное значение музыки, по воззрениям Платона и Аристотеля» – А.П. Шостына; «Ватиканский собор» – Н.А. Колосова; перевод «Буллы папы Льва XIII об англиканских рукоположениях» и «Ответ архиепископов Англии на апостольское послание папы Льва XIII»:

–256–

«Возрождение по учению Преп. Макария Египетского» и «Об эгоизме и христианской любви к самому себе» – О. Арх. Григория²⁹⁴⁸, «Нравственное значение страданий с

христианской точки зрения» и «Отношение нравственности к религии» – Н.Г. Городенского; «О времени празднования Пасхи у христиан востока и запада» – Д.Ф. Голубинского; «Молитвенные храмины и открытые христианские храмы первых трех веков», «О древнейших изображениях Божьей Матери», «Происхождение, назначение и устройство римских катакомб» и «О путешествиях древних христиан и наших старинных паломников в св. землю, Рим и Царьград» – А.П. Голубцова; «Чешско-славянская литургия» – Г.А. Воскресенского; «Чин священного коронования» – К.М. Попова; «Что такое раскольничий брак» – Н.А. Заозерского; «Философия будущего в Германии», «Учение Канта о пространстве» и «О современных задачах воспитанников духовных академий в области философии» – А.И. Введенского; «Художественное творчество и религиозное познание», «Значение философских наук в системе семинарского образования» и «Вечный мир в философском проекте Канта» – П.В. Тихомирова; «Господство греков в иерусалимском патриархате» – Н.Ф. Каптерева; «Порабощение Руси Монголами и отношение Ханов монгольских к русской церкви или к вере Русских и к их духовенству», «Митрополит всея России Кирилл III», «Митрополит всея России Максим» и «К вопросу о начале книгопечатания в Москве» – Е.Е. Голубинского; «Значение Печерского монастыря в начальной истории русской церкви и общества» – С.И. Смирова; «Древне русский приход», «Эпоха преобразования западнорусских церковных братств», «Братства, как мощная защита православия», «Охранительная деятельность православных братств» и «Жизнь и деятельность братств во второй половине XVII и в XVIII веках» – А.А. Папкина; «Иннокентий Митрополит Московский и Коломенский в его отношении к Моск. Дух. Академии» – И.Н. Корсунского; ряд стихотворений Н.А. Энгельгардт, прот. Ф.А. Голубинского, С.С. Глаголева, свящ. А. Ушакова и М. Ляпидевского... и мн. др.

–257–

Наибольшее количество забот и труда требовала от редакции третий отдел журнала, куда входили статьи и сообщения о современных событиях церковной жизни России,

православного Востока, стран славянских и западноевропейских, а также хроника внутренней академической жизни. Обзорение событий в церквях славянских любезно принял на себя известный специалист по этому предмету проф. Г.А. Воскресенский, причем в помощь ему редакцией было выписано несколько славянских периодических изданий. Проф. Воскресенский ежегодно давал журналу от двух до четырех статей, представлявших собою систематические, полные и интересные обзоры церковной жизни в Болгарии, Сербии, Черногории, Карловицкой и Буковинско-Далматинской митрополии, Македонии, Боснии и Герцеговине. Из церковной жизни православного Востока, при помощи выписанных редакцией греческих периодических изданий дал несколько статей проф. И.Н. Корсунский. О русской церковной жизни ряд статей вышел из-под пера проф. Н.А. Заозерского, а именно: «Из современной церковной жизни в России», «Посещение своих паств православными архиереями», «Внешние условия пастырского служения русского духовенства», «Из церковной жизни. Борьба с сектантством», «Чем силен штундизм», «Церковно-приходские школы». Сюда же можно отнести статьи: «Врачебная деятельность священника и пастырское дело» – С.П. Казанского, «Наличные и желательные условия преподавания литургии в духовных семинариях» и «О преподавании гомиластики в наших духовных семинариях». Здесь же помещено было несколько документов и воспоминаний из недавнего прошлого, как напр.: «Несколько документов по вопросу об открытии православной духовной академии в Вильне», «К истории православных русских миссий. Письма А.Н. Муравьева к Высокопр. Иннокентию, Архиеп. Камчатскому», «Письма проф. А.Ф. Лаврова-Платонова к прот. А.В. Горскому», «Восемнадцатилетнее служение в Лифляндии» – прот. И.Г. Поспелова, «Воспоминания о моей жизни и учении в Сергиевском посаде» – Графа М.В. Толстого и др. Наконец «Богословский Вестник» старался по возможности откликнуться и на многие, только что совершившиеся, более или менее выдающиеся события отечествен-

–258–

ной жизни. К числу таких откликов можно напр. отнести: «Памяти в Бозе почившего Благочестивейшего Государя Императора Александра Александровича» – В.А. Соколова, «Сроки скорби и памяти об умершем» – А.П. Смирнова, «Встреча и проводы тела в Бозе почившего Государя Императора Александра III в Москве 30–31 октября» и «Государь, Церковь и народ. Ко дню священного коронования Их Императорских Величеств» – Н.А. Заозерского, «Предстоящие коронационные торжества, их внутренний смысл и общенародное значение» – С.Д. Левитского, «Вечная память! Высокопр. Леонтий, Митр. Московский † 1 августа» – В.А. Соколова, «Третий Всероссийский миссионерский съезд» – И.М. Громогласова; «Посещение Московской Духовной Академии о.Иоанном Кронштадтским» и «Посещение Моск. Дух. Академии примасом Англии архиепископом Йоркским», «Первые посещения Троицкой Лавры и Академии Высокопр. Митрополитами Леонтием и Сергием» – В.А. Соколова, а также Высокопр. Митр. Владимиром и др. – Из церковной жизни инославных вероисповеданий и других нехристианских религий читателям «Богословского Вестника» были напр. предложены статьи: «Пятидесятилетие епископства папы Льва XIII-го» – А.П. Голубцова, «Папа Лев XIII по отзывам современников» – А.И. Введенского, «Евхаристический конгресс римских католиков в Иерусалиме» – И.Н. Корсунского, «Третий международный конгресс католических ученых» и «Секция по наукам о религии на третьем международном конгрессе католических ученых» – С.С. Глаголева, «Берлинский профессор церковной истории Адольф Гарнак и возбужденные им в настоящее время споры по поводу символа Апостольского» и «Неожиданный спор между немецкими учеными о составе евхаристических даров древнейшей церкви» – А.П. Лебедева, «Сиро-халдейские несториане и присоединение их к православной церкви» – А.А. Спасского, «На дальнем востоке. Письма Японского миссионера» – Арх. Сергия, «Современная Абиссиния» (Из рассказов туземца) – Е.Е. Долганева. Прилагая заботу о возможно более живом интересе и современности сообщений

относительно церковной жизни за границей, редакция старалась заручиться сотрудничеством или содействием таких лиц,

–259–

которые постоянно или подолгу пребывали там, имея таким образом возможность личного общения с местными инославными церквями и непосредственного наблюдения за ходом их жизни. Несколько статей было, наприм., получено из Германии от о. Н.Н. Писаревского, принадлежавшего к составу клира нашей православной церкви в Берлине, каковы: «Четвертый обычный протестантский общий синод» и «Полтора года в Берлине. Заметки о религиозной и общественной жизни». Весьма ценное содействие оказывал редакции питомец Московской Академии, Преосвящ. Николай²⁹⁴⁹, Епископ Алеутский и Аляскинский, любезно доставляя свои письменные сообщения и печатные известия ежедневной американской прессы о местной церковной жизни. Результатом его сообщений были статьи: «Парламент религий в Чикаго» – В.А. Соколова, представлявшие подробный отчет об этом интересном и знаменательном явлении тогдашней международной церковной жизни. – Большим приобретением для «Богословского Вестника» было, наконец, ревностное и бескорыстное сотрудничество известного славянофила и пламенного защитника старо-католического движения ген. А.А. Киреева. Много ранее личного знакомства, оживленная переписка завязалась у меня с ним по поводу моей статьи и брошюры «Можно ли признать законность иерархии старокатоликов?» Сделавшись после этого редактором «Богосл. Вестника» и имея в виду тот живой интерес, с которым русское общество относилось к обсуждению старо-католического вопроса, я предложил А. А-чу помещать его труды по этому предмету на страницах нашего журнала. А.А. очень благодарил «за такое лестное предложение», признавая «очень желательным», чтобы Московская Духовная Академия приняла участие в обсуждении этого вопроса «объективно»; «чем больше разъяснений, тем лучше». Благодаря целому ряду статей, данных А.А. Киреевым, журнал Московской Дух. Академии занял видное место среди печатных органов, которые приняли участие в оживленном

обмене мнений по старокатолическому вопросу. Статьи А.А. Киреева, не говоря об их достоинствах по самому существу и харак-

–260–

теру аргументации, имели особенную ценность потому, что автор их был лично и близко знаком с вождями старокатолического движения, принимал официальное и деятельное участие в международных старокатолических конгрессах и в учрежденной нашим Свят. Синодом Комиссии, а потому обладал нередко такими сведениями, которые многим другим были не доступны. Его сообщения имели подчас характер последней новости, как напр. Роттердамский доклад проф. Мишо, полученный им непосредственно от самого докладчика и присоединенный к статье «Третий международный конгресс старокатоликов», или текст любопытного документа «Чешско-славянская старо-католическая литургия». – Наконец, относительно хроники внутренней академической жизни сделана была попытка придать этой части отдела более широкую и интересную постановку. Мне хотелось поставить дело так, чтобы здесь сообщались сведения о жизни не Московской только, но и всех других наших духовных академий, и таким образом тот пробел, который постоянно и заметно дает себя чувствовать в недостатке взаимного между ними общения, хотя до некоторой степени и восполнялся бы на страницах «Богословского Вестника». Для осуществления этой цели я обратился к нескольким профессорам других академий с покорнейшею просьбой, – не найдут ли они возможным раза по два в год давать нашему журналу небольшие обзоры текущих, более или менее выдающихся и характерных, явлений в жизни своей академии, имеющих общий интерес. Однако, никто не выразил желания исполнить мою просьбу, а один из адресатов в своем ответе сообщил мне грустную весть, что в их профессорской среде существуют такие отношения, в силу которых молодые члены корпорации до такой степени мало осведомлены о текущих событиях в жизни своей собственной академии, что нередко узнают о них лишь по печатным протоколам. Так моя попытка и потерпела полное крушение. Пришлось ограничиться

обзорами событий одной Московской академии, которые составлялись мною и печатались как в первый год существования «Богословского Вестника», так и в годы моего редакторства, под заглавием: «Из академической жизни». Кроме этих си-

–261–

стематических обзоров, в нашем журнале печатались еще обстоятельные отчеты об ученых диспутах при публичной защите диссертаций, составлявшиеся разными членами академической корпорации по поручению редакции.

Четвертый отдел журнала назначался для критики и библиографии. Здесь за рассматриваемые годы помещен был ряд полемических статей: Е.Е. Голубинского. «К нашей полемике с старообрядцами», – В.А. Соколова и А.А. Киреева – по вопросам об англиканстве и старокатоличестве. Кроме того, специалистами из академической корпорации здесь постоянно отмечались в критико-биографических отзывах выдающиеся новости по различным отраслям богословской и философской науки, а также предлагались систематические общие обзоры научной литературы этого рода. Ревностными сотрудниками в этом отделе были: по библиологии – В.Н. Мышцын, по патрологии – И.В. Попов, по основному богословию и апологетике – С.С. Глаголев, по церковной истории и по истории раскола – А.П. Лебедев, А.А. Спасский и И.М. Громогласов, по каноническому праву – Н.А. Заозерский и И.М. Громогласов, по философии – П.В. Тихомиров и А.И. Введенский, по славяноведению – Г.А. Воскресенский.

Наконец, последний, – пятый, отдел журнала был назначен для приложений, в ряду которых неизменно занимали место «Журналы Совета Московской Духовной Академии», редактировавшиеся и корректировавшиеся секретарем Совета и Правления. Печатание этих журналов требовалось уставом академии, причем расходы на этот предмет покрывались из особой суммы, специально ассигнуемой каждый год в академической смете. – С самого основания «Богословского Вестника», на обложке каждой его книжки, где помещалась обычно его программа, между прочим, объявлялось, что в

пятом отделе, по истечении некоторого времени, согласно воле покойного Митрополита Филарета, будет печататься библейский словарь. Такое объявление имело в виду упомянутый мною выше филаретовский капитал и ту специальную обязанность, которая с его пожертвованием возложена была почившим Владыкой на Московскую академию, еще в 1865 году. С той поры прошло уже много лет, когда «Богословский Вестник», появив-

–262–

шись в свет на смену предшественнику, припомнил старый долг, лежавший на академии, и, очевидно, намеревался уплатить его, включив в составление и печатание библейского словаря в свою программу. Однако, когда я вступил в должность редактора, шел уже второй год издания нового журнала, а все дело ограничивалось пока одними обещаниями, повторявшимися в каждой книжке, но никаких мер к исполнению этих обещаний не предпринималось. Такое положение редакции я находил неудобным, и мне казалось, что ей следует или немедленно принять все возможные меры к тому, чтобы обещаемое стало исполняться, или же, если такое исполнение окажется почему-либо невозможным, – прекратить постоянное повторение своих тщетных обещаний. После предварительных переговоров с несколькими членами нашей корпорации, решено было созвать общее собрание для специального обсуждения вопроса о возможности и благовременности издания библейского словаря, как с научной, так и с финансовой точки зрения. На это собрание была представлена подробная докладная записка, составленная по просьбе редакции профессором А.П. Лебедевым и обстоятельно намечавшая план предполагаемого издания; но из обмена мнений выяснилось, что академическая корпорация, в большинстве своем, признает такое издание, при существующих в настоящее время условия, несвоевременным и неудобно-исполнимым. На основании такого решения, редакция сочла необходимым, с начала 1895 года, в печатавшихся программах «Богословского вестника» упоминание о библейском словаре прекратить. –

Из научного материала, за годы моего редакторства, в приложениях с особым счетом страниц были напечатаны: «Документы из истории перевода святоотеческих творений в Московской Духовной Академии» – сообщ. И.Н. Корсунским, «Изустная духовная Св. Митрофана, Епископа Воронежского» – сообщ. свящ. С.Е. Зверевым, «Основное Богословие или Христианская Апологетика» и «Православное Догматическое Богословие» – лекции заслуженного профессора Импер. Харьковского Университета, протоиерея В.И. Добротворского. Затем, в конце 1896 года, состоялись переговоры нашей редакции с родственником и наследн-

–263–

иком Высокопр. Саввы, Архиеп. Тверского, священником Г.Ф. Виноградовым о печатании в качестве приложения к «Богословскому Вестнику» автобиографических записок почившего архипастыря под заглавием: «Хроника моей жизни», после чего, с первой книжки журнала за 1897 год, началось их печатание на весьма удобных для редакции условиях. Записки Высокопр. Саввы, некогда питомца, а впоследствии ректора и почетного доктора Московской Академии, представляли собою громадное количество исторического материала, так как почивший вносил в них не только свои личные воспоминания, наблюдения и суждения о разных предметах, лицах и событиях, но даже все письма, им получавшиеся, и все ответы, им посылавшиеся, часто с таким содержанием, которые было совсем малоценно по существу, или имело совершенно частный, мало для других интересный характер. Из этого громадного материала сперва о. Виноградов исключал все, что, по его мнению, представлялось излишним, а затем, с его разрешения, и редакция «Богословского Вестника» со своей стороны еще более увеличивала размер этих исключений. При всем том, в конце концов материала записок все-таки хватило нашему журналу на четырнадцать лет и в отдельном издании получилось девять больших томов. Так как ученый автор записок во многих отношениях был одним из выдающихся иерархов нашей церкви, то его воспоминания с постепенным возвышением и расширением круга его общественной

деятельности получали все больший и больший интерес, а потому для «Богословского Вестника» были очень ценным приобретением.

Весьма существенную, хотя подчас далеко не радостную, сторону редакторской деятельности представляли сношения с цензурой. Академический журнал подлежал цензуре ректора Академии, но так как Академия стояла в непосредственном подчинении Митрополиту Московскому, то и настроение цензуры академического журнала зависело не от ректора только, но и главным образом от того тона и направления, какие давал ему, как цензору, Московский Владыка. Начало моего редакторства протекало при Митрополите Леонтии, который, как я уже заметил выше, относился к Академии и ее ректору с полным доверием и

—264—

благожелательностью, а потому с его стороны не было никакого вмешательства, а тем более давления на академическую цензуру. Что касается о. ректора, Архим. Антония²⁹⁵⁰, то он заявлял себя решительным сторонником надлежащей свободы в научном обсуждении богословских вопросов. Такое его отношение к «Богословскому Вестнику» давало себя чувствовать постоянно и систематически при сношениях с ним редактора по поводу статей журнала, иногда и в таких случаях, которые могли возбудить некоторое сомнение. Даже некоторые внушения, исходившие иногда из очень высоких сфер, по-видимому, не в силах были заставить нашего цензора изменить принятое им положение в отношении к академическому журналу. Это пришлось напр. испытать мне на самом себе. Незадолго до вступления моего в должность редактора, в «Богословском Вестнике» была напечатана моя статья: «Можно ли признать законность иерархии старо-католиков?», написанная вследствие обращенного к редакции призыва Преосв. Николая, епископа Алеутского и Аляскинского, и вышедшая затем отдельной брошюрой. Эта статья обратила на себя большое внимание как сторонников, так и противников старо-католического движения, при чем в среде последних вызвала даже некоторую тревогу, так как выводы моей статьи

оказались благоприятными для старо-католиков, при условии их догматического единения с православною церковью. И вот о. ректор получает от К.П. Победоносцева конфиденциальное письмо, в котором буквально было написано следующее: «Некоторые молодые профессора Духовных Академий, увлекаясь возникшими толками о старокатоличестве и о соединении его с православием, спешат передавать свои впечатления публике. От этого могут быть для нас неудобства, потому что голоса из России ныне скоро воспринимаются за границу и записываются в смысле авторитетных мнений. Признаюсь, что недавняя статья Г. Соколова удивила меня дов. легким отношением к сему важному и весьма трудному вопросу. Почитаю нелишним сообщить вам отзыв одного авторитетного лица о статье Соколова». – Приложенный к письму

–265–

анонимный отзыв, оказавшийся впоследствии произведением одного из видных представителей нашего заграничного духовенства, совершенно не касался научной стороны моей работы, ограничиваясь лишь общими фразами о ее неуместности и той страшной опасности, которая от ее появления может будто бы грозить православной церкви. «На западе», писал он, «поднята громаднейшая интрига, имеющая целью ввести нашу церковь на началах федерации в общение с церквами и сектами протестантского мира»... «Не дай Бог, чтобы она (т.е. моя статья), попала на глаза Вилатту²⁹⁵¹; в его руках она легко может превратиться в страшное оружие против православной же церкви». Между тем, убежденные сторонники старокатолического движения, близко с ним знакомые и то же время занимавшие высокое положение в нашей православной церкви, а по своей научной компетентности и авторитету в области религиозно-церковных вопросов стоявшие неизмеримо выше моих оппонентов, отнеслись к статье моей с искренним сочувствием. Я разумею Высокопр. Антония, в то время Архиепископа Финляндского, о.Протопресвитера И.Л. Янышева и ген. А.А. Киреева, которые, по прочтении статьи моей, прислали мне сочувственные письма. Эти лица не только не считали мою статью неуместной и опасной для православной

церкви, но даже, по специальной просьбе о. Протопресвитера И.Л. Янышева, А.А. Киреев сделал из нее большое извлечение, которое в переводе на французский язык и было напечатано в ближайшей книжке старокатолического журнала «Revue international de theologie», издававшегося в Берне. Само собою разумеется, что никаких ужасных последствий, которых так боялись К.П. Победоносцев и его анонимный советник, от появления статьи моей в России и за границей не произошло. Что касается нашего цензора, о. архим. Антония, то присланные ему внушения и опасения он встретил совершенно спокойно, сохранив и на будущее время полную самостоятельность в своем образе действий по отношению к академическому журналу. Ознакомив меня с письмом К. П.-ча и с приложенным к нему отзывом, он, не-

—266—

смотря на ясно выраженное здесь не сочувственное отношение к старо-католическому движению, дал редакции «Богосл. Вестника» полную свободу помещать на его страницах статьи А.А. Киреева, — горячего защитника старокатоликов, и при цензуре этих статей неизменно обнаруживал полное беспристрастие, чуждое хотя бы малейших придирок не только к мыслям, но и к выражениям. — Но скоро наступили другие времена, когда нашему цензору и ректору пришлось и лично потерпеть от новых веяний, может быть, между прочим, и за его свободное отношение к академическому журналу. —

1-го августа 1893 года скончался Высокопр. Леонтий, митрополит Московский, и его преемником назначен был магистр 14-го курса нашей академии Высокопр. Сергей, Архиепископ Кишиневский. За все время существования Моск. Дух. Академии это был первый митрополит, из ее питомцев, вступавший на Московскую кафедру. Наша академия имела, по-видимому, все основания к тому, чтобы ожидать от нового Владыки особенно-благожелательного и сердечного к себе отношения, так как он был не только ее воспитанником, но, по окончании курса, шестнадцать лет прослужил в ней, последовательно занимая должности бакалавра, инспектора и ректора, а потому она должна была бы быть особенно

родственной и близкой его сердцу. В составе нашей академической корпорации были еще лица, которые учились в академии и начали свою профессорскую службу в ней в те годы, когда молодой архимандрит Сергей, ставший теперь митрополитом, был инспектором и ректором академии, а потому хорошо помнили его как наставника, сослуживца и начальника. Эти сведущие люди предупреждали нас, что от нового Владыки академия едва ли может ожидать много хорошего. Они указывали при этом на некоторые особенные свойства его личного характера, резко проявлявшиеся в эпоху его ректорства в академии и послужившие причиной того, что с большинством профессорской корпорации у него создались неприятные отношения, которые ко времени его ухода с академической службы обострились до такой степени, что выражались иногда в явно неприязненных и враждебных столкновениях. Получив назначение на курскую епископ-

–267–

скую кафедру и уезжая тогда к новому месту своего служения, Еп. Сергей выносил из академии самые тяжелые впечатления и отзывался о ней открыто в весьма нелестных выражениях, высказывая напр. свою радость, что «вырвался наконец из этого омута». Понятно, что после подобных предупреждений академия встречала нового Московского архипастыря с некоторой тревогой.

По первым шагам М. Сергия в управлении московскою академией не было еще возможности составить надлежащее понятие о характере его будущих к ней отношений. Был даже случай, когда новый Владыка удивил нас таким предложением, которое с его стороны представлялось, по-видимому, совершенно неожиданным. Как-то раз, после одного из свиданий с митрополитом, о.ректор пригласил меня к себе и сообщил, что Владыка высказал ему свое сочувствие мысли о переводе московской академии из Троицкой лавры в Москву, а что касается ее там помещения, то он полагает, что было бы наиболее естественным, чтобы она устроилась там, откуда получила свое начало, т.е. при Заиконоспасском монастыре, где некогда процветала московская славяно-греко-латинская

академия. Высказав эти мысли, Владыка выразил желание, чтобы «Богословский Вестник» на своих страницах поднял снова этот, уже прежде обсуждавшийся в духовной литературе, вопрос и занялся его разработкой. Такое предложение громадным большинством нашей корпорации встречено было с полным сочувствием и, конечно, привлекло бы большие силы к всестороннему обсуждению указанного вопроса. Я, со своей стороны, тотчас же принялся за собирание и пересмотр всей прежней литературы по этому предмету, надеясь в самом скорейшем времени поставить его на очередь обсуждения, как один из животрепещущих и насущных для академии. Это было в октябре. В первых числах ноября начиналась обычная зимняя сессия Синода, на которую отправился и Владыка Сергей, – первый раз в качестве московского митрополита. Вскоре после его отъезда, ректор передал мне полученный им из Петрограда листок, на котором митрополит писал: «Здесь рассуждают, что неудобно в духовных журналах Московской епархии печатать статьи о перемещении московской

–268–

академии из лавры в Москву». Насколько мало смысла в этих рассуждениях, – это, конечно ясно для всякого, и без сомнения сам митрополит в настоящем случае преклонялся никак не перед их основательностью. Очевидно, он побеседовал с властью имущими особами, которые издавна и заведомо были противниками перевода академии в Москву, и, не встретив с их стороны сочувствия своему проекту, поспешил дать отбой. Так единственный светлый проблеск в отношениях м.Сергия к московской академии оказался миражем.

Между тем, тревожные предупреждения, к сожалению, начали оправдываться в полной мере и московская академия скоро стала чувствовать на себе тяжелую руку своего властного питомца. В частности, суровым ветром подуло и на «Богословский Вестник». В октябре 1894 года А.А. Киреев, после свидания с митр. Сергием, между прочим, писал мне: «я заметил, что Митрополит Московский как-то отзывался неодобрительно об академических журналах. Не относилось ли это к Богословскому Вестнику?». Думаю, что более, чем к

какому-либо другому из академических журналов; но пока цензором «Богословского Вестника» состоял еще о.ректор Антоний, новое веяние не было особо заметным. Несмотря на явно-неблагожелательное отношение к нему Владыки, он в своей цензорской деятельности настолько сохранял прежнюю самостоятельность, что тот же А.А. Киреев по поводу одной статьи своей выражал мне желание «поблагодарить о. ректора за то, что он выказал некоторую храбрость, некоторое гражданское мужество; а это – такое редкое свойство, что я обрадовался очень». Однако, дни о.Антония в Московской академии были уже сочтены и в августе 1895 г. он был переведен на ту же должность в Казань. «К.П. Победоносцев говорит, что сослали его в Казань в угоду Московскому Владыке», писал мне А.А. Киреев и в том же письме прибавлял: «Как бы не добрались до Богословского Вестника?» И действительно стали добираться. –

Преемником о.Антония по должности ректора академии был назначен настоятель Московского Покровского монастыря о.Архимандрит Лаврентий, из вдовых священни-

–269–

ков, имевший детей и внучат, некогда окончивший курс Киевской духов. Академии со степенью магистра и затем выслуживший пенсию в качестве законоучителя Воронежского кадетского корпуса. Человек очень умный, живой и общительный, интересный и остроумный собеседник, еще в полных силах к труду и наблюдательный, о. Лаврентий мог бы быть полезным деятелем, хорошим сослуживцем и начальником, каким и был на прежних поприщах своего служения; но по странному до каприза выбору м.Сергия поставлен был теперь на такое место, которое совершенно не соответствовало ни его свойствам, ни его личным желаниям. Академическая жизнь, с которою он соприкасался десятки лет тому назад, была им так основательно забыта и в настоящее время настолько ему чужда, что во многом он совсем не понимал ее и даже к пустым мелочам ее никак не мог приспособиться. Смешно было слушать, как наш о. ректор, по привычке долговременной службы в кадетском корпусе, совет

академии называл комитетом, а студентов – кадетами. С богословской наукой и ее интересами он давно уже распростился, что, конечно, нередко ставило его в весьма затруднительное положение и никак не могло способствовать поддержанию его авторитета не только среди профессоров, но даже и студентов. Он откровенно признавался, что назначен в академию вопреки своему желанию, причем митрополит будто бы обещал продержать его на ректорской должности лишь год или два, и никак не более. Неповинный, по-видимому, в честолюбии, он нисколько не прельщался высоким положением ректора академии; но с несколько иной точки зрения того же житейского интереса ценил свой настоящий служебный переход как шаг назад и большой убыток. Жалуясь на этот вынужденный переход, он говорил, что от одного Покровского монастыря в Москве получал вдвое более того, что получает теперь от академии, а для него, как человека семейного это обстоятельство имеет-де существенное значение. Не раз по этому поводу слышал я от него любопытную фразу: «удивляюсь, зачем монаху деньги?! Иное дело – я, у меня семья». Живя в лаврском уединении, оторванный от своей семьи и не очень склонный проводить много

–270–

времени за мало для него интересными академическими делами, он, по-видимому, очень скучал и тяготился своим одиночеством. На первых порах своей академической службы он весьма охотно принимал приглашения на чашку чая или на какие-либо товарищеские собрания в профессорском обществе. На этих собраниях, а также на бывавших в его квартире заседаниях совета и правления и при отдельных посещениях его кем-либо из членов корпорации, он очень любил посидеть и побеседовать в приятной компании, с большим удовольствием занимая своих собеседников неисчерпаемым запасом из своих, получивших в нашей среде большую известность, так называемых «воронежских воспоминаний». На мою долю выпало этих рассказов больше, чем кому-либо другому, так как мне приходилось часто бывать у него по делам цензуры и редакции. Однако, такие времена более или менее добрых

отношений о. Лаврентия с корпорацией очень скоро миновали, так как эти отношения по необходимости испортились благодаря тому тяжелому служебному положению, в какое он был поставлен. Избранник митрополита Сергия, прекрасно понимавший, что исключительно по воле Владыки он занимает совсем не подходящее ему место, и потому только в митрополите видевший свою единственную опору, о. Лаврентий во всех своих действиях по управлению академией являлся беспрекословным проводником и исполнителем предписаний и внушений своего патрона. Но так как воля последнего далеко не согласовалась с интересами и стремлениями корпорации, то о. Лаврентий очутился между двух огней и его ректорская служба стала тяжелым испытанием как для него самого, так и для академии. Создавшееся таким образом положение в полной мере сказалось и на «Богословском Вестнике».

Наступила пора, когда почти из за каждой, более или менее живой и интересной, статьи приходилось по несколько раз вести продолжительные разговоры с о. ректором, которому нередко самые невинные мысли и даже выражения представлялись опасными и недопустимыми. Иногда и сам он вполне признавал неосновательность и чрезмерность своих цензурных требований, но это сознание по-

–271–

корно склонялось у него пред страхом ответственности, которую пропущенная к печати статья могла будто бы навлечь не цензора со стороны грозного Владыки. С большими усилиями выторговав у о. ректора все, что только оказывалось возможным, нужно было затем подолгу беседовать с авторами, убеждая их в неизбежной необходимости некоторых пропусков и изменений в тексте их статей. Такая неприятная процедура была в высшей степени утомительна и сильно действовала на нервы, тем более, что мне же выпадало на долю выслушивать горькие сетования авторов на искажение их произведений, хотя при всем моем согласии со справедливостью этих сетований, не было у меня никаких средств помочь авторам в их беде. Письма А.А. Киреева напр. были в это время полны подобных сетований. В конце октября 1895 г. он писал: «Грустно, что

«сослали» Антония, но еще грустнее, что наступил такой *реакционный* порядок. Впрочем со *свободной истинной* мыслью не сладить Московскому Владыке (хотя он человек крепкий). Неужели же он думает, что отрицательным отношением к мысли, что одними цензурными ножницами можно чего-либо достигнуть! Нет! Восстановить *истину* можно лишь *открытой* борьбой против *неправды*, а не запрещениями!» В письмах от 1 и 11 февр. 1897 г. он писал: «Неужели цензура думает, что она в состоянии изменить историю?!..» «Досадны не изменения, делаемые цензурой, an und für sich, а то, что цензура (духовная преимущественно) считает себя призванной исправлять (а не только запрещать) то, что ей кажется не согласным с учением Православия Петра Великого и К.П. Победоносцева; досадно, что она залезает в интимнейшие Sancta Sanctorum души человека!» – Бывало иногда и так, что все долговременные переговоры с цензором и авторами в конце концов не приводили ни к чему, как напр. по поводу одной статьи Е.Е. Голубинского. Высоко ценя сотрудничество уважаемого историка, я весьма желал добиться того, чтобы провести его статью в журнал при всех трудностях тогдашней цензуры. После долгих бесед с о. ректором, установившим наконец предел допустимого в этой статье, я несколько вечеров провел у Евг. Евс-ча, убеждая его к неизбеж-

–272–

ным уступкам, и во многом удачно сошелся с ним; но все мои усилия в результате оказались тщетными из-за нескольких строк. Е.Е. был не из таких, с которыми в подобных случаях было бы легко столковаться, и статья его на страницах «Богословского Вестника» появиться не могла. –

Все это, однако, были пока лишь цветочки, а вскоре затем показались и ягодки. В одно совсем не прекрасное утро призвал меня о. ректор к себе и передал мне словесный ультиматум митрополита: не печатать в «Богословском Вестнике» никаких статей бывшего ректора академии о. Антония и профессоров Е.Е. Голубинского и А.П. Лебедева. О. ректор добавил при этом, что никаких исключений, а также и никаких объяснений и разговоров по поводу этого распоряжения не полагается. Таким

образом одним безапелляционным приказом самовластного Владыки академический журнал лишен был весьма ценного содействия нескольких сотрудников и притом таких, которые в кругу читателей пользовались высоким авторитетом, с полным сочувствием доставляли доселе в «Богосл. Вестник» свои интересные работы и на будущее время изъявляли готовность оказывать ему ревностную поддержку. Приказ Владыки обнаруживал явное стремление подрубить у академического журнала те корни, которые поддерживали его питание. Вскоре после этого то же стремление Владыки выразилось в несколько иной форме, коснувшись материальных средств журнала.

Одно из следующих свиданий с о. ректором принесло мне новый сюрприз. Митрополит требовал от редакции «Богосл. Вестника» объяснения: на каком основании она доселе пользовалась и продолжает пользоваться накопившимися излишками упомянутого выше филаретовского капитала и текущими с него процентами, употребляя их на свои нужды, когда капитал этот имеет свое специальное назначение? По поводу этого запроса, цель которого была, конечно, вполне понятна, являлась необходимость отстаивать права «Богосл. Вестника», опираясь при этом на таких основаниях, которые могли бы быть убедительными даже для Владыки, заведомо предрасположенного в неблагоприятном для журнала смысле. Принявшись за такую

–273–

работу и надлежащим образом ознакомившись с обстоятельствами происхождения филаретовского капитала, я разыскал в нашем архиве редакции все сохранившиеся протоколы заседаний того редакционного комитета, который заведовал изданием прежнего академического журнала «Творения Св. Отцов», и на основании этого материала решился утвердить свою защиту прав «Богосл. Вестника» на такой мысли, которая, по моему мнению, должна было произвести на митрополита надлежащее действие. Проницательные москвичи, присматриваясь к своему новому Владыке, давно успели заметить, что он был почитателем своего знаменитого предшественника, митрополита Филарета.

Он не только с большим уважением относился ко всему тому, что носило на себе след ума и воли великого святителя, не только считал своим долгом свято хранить его заветы; но даже нередко обнаруживал явное старание подражать ему в своих словах и действиях, хотя, конечно, далеко не всегда это было ему по силам, и потому подчас он представлял собою не особенно приятное зрелище плохой копии высокого оригинала. По этому поводу в Москве ходило не мало рассказов, быть может и анекдотического свойства. Позволю себе привести здесь один из этих характерных рассказов. В зимние морозы к утрням великих праздников, совершавшимся по обычаю московского Успенского собора глубокою ночью, в этот древний храм собирались в большом количестве не только ревностные богомольцы и любители торжественных, богослужений, но и не мало бесприютной бедноты, которая рада была возможности провести в тепле несколько часов и отогреть свои застывшие на уличном холоде члены. Среди наполнявших собор богомольцев, в отдаленных и уютных местах его, эта изможденная беднота располагалась на полу и, под звуки церковных песнопений, спала безмятежным сном, приткнувшись на своих узелках. Однажды при таких обстоятельствах митрополит Сергей, предшествуемый знаменитым в то время о. протодиаконом, на величании праздника торжественно обходил храм с каждением. Соборный сторож, пролагая впереди путь для Владыки, принялся, конечно, усердно расталкивать спавших на полу посетителей, а о. протодиа-

—274—

кон зычным своим полуголосом обратился к нему со словами: «не трожь, так при Филарете было!» Вот эту-то мысль — сослаться на высокочтимый митрополитом Сергием авторитет Филарета, я и положил в основу своей объяснительной записки в защиту интересов «Богосл. Вестника». На основании сохранившихся документов я указал, что пользование процентами филаретовского капитала на нужды редакции академического журнала установилось еще при жизни самого Филарета, при чем сохранялась в неприкосновенности лишь

первоначальная, основная сумма пожертвованного им капитала, и такой порядок с ведома и разрешения Владыки практиковался во все время существования прежнего академического журнала. «Богословской Вестник», как орган академии, унаследовал права и обязанности прежнего академического журнала, а потому считает себя в праве пользоваться накопившимися излишками и текущими процентами филаретовского капитала и твердо хранить неприкосновенность его основной суммы. Составленную в этом смысле объяснительную записку со ссылками на документы я представил о. ректору, который передал ее митрополиту. После этого шли недели и месяцы, но никаких дальнейших попыток запретить или ограничить употребление «Богословским Вестником» на свои нужды излишков и процентов филаретовского капитала со стороны Владыки не последовало. Очевидно и в данном случае авторитетно подействовала та же мысль, которая на утрени Успенского собора: «не трожь, так при Филарете было!»

Нисколько не скрываемое недоброжелательное отношение митрополита Сергия к нашему академическому журналу, выражавшееся как в приведенных фактах, так еще более во многократных его мнениях и отзывах, которые передавались мне при свиданиях о. ректором, создали во мне убеждение, что существование «Богословского Вестника» висит на волоске и первым удобным случаем Владыка, без сомнения, воспользуется, чтобы окончательно наложить на него свою тяжелую руку. Я уверен, что такого рода неизбежный исход не осуществился только благодаря тому, что 11 февраля 1898 года митрополит Сергий скончался.

Со вступлением на московскую кафедру Высокопреосвящен-

—275—

ного митрополита Владимира, а на должность ректора – о. арх. Арсения²⁹⁵² как вообще для академии, так и для «Богословского Вестника», наступили совсем иные, лучшие времена; но этой благоприятной переменой я воспользовался лишь в очень малой степени, так как к осени того же года

ходатайствовал об освобождении меня от редакторской должности. Я находил, что тех пяти с половиною лет, какие я провел в трудах и волнениях по редакции, для меня вполне довольно, чтобы я мог считать себя достаточно поработавшим для этого обще-академического дела и думал, что имею право сложить с себя это тяжелое бремя на другие, свежие рамена. Это было единственною причиной моего отказа от редакторства, на которую я указал новому Владыке, когда в частной беседе со мною он пожелал получить от меня откровенный ответ на этот вопрос. Да, проведенных лет было вполне достаточно, о чем могут ясно свидетельствовать те речи, которые были произнесены мною вскоре по освобождении от редакторской должности и выдержками из которых я закончу мой настоящий очерк.

В 1899 году наша профессорская корпорация удостоила меня торжественного приветствия по поводу исполнившегося двадцатипятилетия моей академической службы, а в конце 1901-го года эта корпорация праздновала десятилетие существования нашего нового академического журнала. При обоих этих празднованиях мои коллеги почтили меня добрым словом и по поводу моей редакторской деятельности. Отвечая на эти приветия, я говорил: «Из того десятилетия «Богословского Вестника», исполнение которого мы сегодня празднуем, более половины был он под моим наблюдением. Не могу сказать, что в моей жизни эти годы редакторства составляют одну из лучших страниц. Правда, было в них не мало такого, что доставляло и радость, и высокий интерес; но за то, пожалуй, еще больше тяжелых забот, разочарований и огорчений. Несколько из этих лет совпадали с тою эпохой, когда и вообще нашей академии жилось тяжело, журналу приходилось прямо трепетать за жизнь свою, бороться против явного стремления к его

—276—

закрытию. Слава Богу, эта пора миновала и «Богосл. Вестник» дожил теперь до лучших дней. И не со скорбию вспоминаю я минувшие тяжелые годы, а с радостью, что их уже нет и с надеждою, что подобных никогда впредь не будет. Радость моя тем сильнее, что и тяжелые годы ясно мне

показали, что «свет не без добрых людей»... «От всей души благодарю Вас», говорил я своему преемнику по редакторству, проф. А.А. Спасскому, «и искренно радуюсь, если в этом деле мне удалось оставить о себе хорошую память. Весьма неохотно принимал я на себя редакторство. Слишком трудно казалось оно мне и боялся я, что оно может быть для меня источником осложнений в отношениях и разного рода тревог. Пять с половиною лет, проведенных мною под бременем этой должности, к сожалению, вполне оправдали мои опасения. Мало радостей видел я, но за то слишком много труда, часто почти бесплодного, слишком много волнений, беспокойств и тяжелых испытаний. С облегчением, полной грудью, вздохнул я лишь тогда, когда удалось мне наконец сложить с себя это бремя. Одно лишь радовало меня, – это мысль, что я несу бремя свое по доверию уважаемых сотоварищей, которое было выражено и при моем избрании и при моем отказе. К этой, высоко мною ценимой, но доселе единственной радости теперь Вы присоединяете другую. Цenia то, что было сделано мною для журнала, Вы вселяете во мне утешительное сознание, что труд мой не пропал даром, что, по мере возможности и по мере своих сил своих, я все-таки оправдывал то высокое доверие, каким сотоварищи мои меня почтили. Искренно признательный за эту радость, от всей души желаю Вам, многоуважаемый Анатолий Алексеевич, чтобы Ваш редакторский путь был гораздо больше усыпан розами. Пусть на Вашу долю выпадет гораздо меньше тревог и испытаний, чем сколько выпало на мою, и пусть Вы будете свидетелем все бóльшего и бóльшего, и нравственного и материального процветания всеми нам дорого «Богословского Вестника».

Тон этих речей далеко уже не тот, каким звучали слова мои пять лет тому назад, когда я вступал в редакторскую должность. Очевидно, что этих лет было для меня вполне довольно.

В. Соколов

**А.В. Мартынов. Академические письма к отцу
(1878–1882)²⁹⁵³//Богословский вестник 1915. Т.3. №
10/11/12. С. 277–357 (1-я плагин.)**

–277–

1.

Драгоценнейший мой Тятенька,

При помощи Божьей и св. Угодников Радонежских, с 1-го Сентября я считаю себя действительным студентом

–278–

Московской Духовной Академии XXXVII курса. Сверх всякого ожидания, поступил я в Академию блестяще: на трех письменных сочинениях получил баллы – 5, 4 $\frac{1}{2}$ и 4 $\frac{1}{2}$, на 3 устных испытаниях – 5+, 3, 5, за эти баллы принят под № 2-м. Первым в наш курс поступил студент Вологодской Семинарии Василий Афиногенович Образцов, сумма баллов которого превышает мою на $\frac{3}{4}$, меня позаела немного Церковная история, по которой едва-едва отделался от двойки и получил 3. – Ярославцам на нынешний год посчастливилось в Московской Академии: из 6, державших экзамены, 5 человек поступили на полное казенное содержание (Соболев под № 6 – м, Студитский – № 13, Преображенский – № 17, Приоров – № 24, и я), один на свое иждивение (Иван Ник. Виноградов под № 43). Всех, державших экзамены в Академию, было 52 студента, из них 51 поступил в Академию и один отослан обратно (из Вифан. семин.); на казенный счет принято 35 человек, следующие 5 человек за 35 № обнадежены стипендиями от братства св. Николая²⁹⁵⁴, выдаваемыми в размере от 50 до 150 р. каждому студенту.

Темы для сочинений приемных были назначены следующие: 1) по св. Писанию (18 авг.) – «Имеют ли значение для настоящего времени речи ветхозаветных пророков, содержащие в себе обличения пророков и преступлений древнего Израиля?» (читал доцент Елеонский); – 2) по Психологии (19 авг.) – «То, явление, что психические способности животных, аналогические с способностями

человека, связаны неразрывно с организмом и с разрушением его уничтожаются, не ведет ли к заключению, что и душа человеческая не может быть самостоятельной и бессмертной?» (читал В.Д. Кудрявцев); – 3) *по Догматике* (23 авг.) – «Раскрыть смысл слов Ап. Иакова: вера без дел мертва» (читал Беляев).

Как видите, темы все общие, на которые можно было писать от чистого разума, без всякого запаса каких-нибудь специальных знаний.

Что касается устных экзаменов, то помимо малого их значения, (ибо все дело определялось почти исключительно

–279–

одними сочинениями), – они и по характеру своему были слишком слабы: за мало-мало сносный ответ ставили 5 и даже 5+, только История немного попугала нас дикостью вопросов, предлагавшихся *профессорами-специалистами* своего дела.

За три недели житья своего в Академии, я свыкся вполне с академической дисциплиной, перезнакомился на самую короткую ногу со всеми своими новыми товарищами и вообще привык так, как будто живу здесь целые годы. Специальность выбрал Богословие и записался на богословское отделение; из новых языков выбрал немецкий. Вот все, что могу сказать Вам теперь о своих подвигах по Академии.

Поделитесь моей и своей радостью с мечеходовскими, поблагодарите их за сочувствие к судьбе моей и благожелания, с которыми отправляли они меня на новое учебное поприще, передайте им глубочайшее моё почтение. Дорогому Платону Матвеевичу, если он теперь в Мечеходове, потрудитесь перечитать это письмо моё; ему интересны дела учебные; за его судьбу я душевно рад; надеюсь, что учительская должность в Пошехонье ему чрезвычайно понравится.

Очень жаль, что не пришлось видеться с дедушкой о. Димитрием при обратном путешествии его из Москвы; как могло случиться то, что мы разъехались с ним – недоумеваю.

В Москве погостил я недурно, с редкостями столицы ознакомился вполне, сестриц брал из училища²⁹⁵⁵ к дяде неоднократно, они здоровы, учатся хорошо, к училищу и начальнице привыкли и не скучают.

Остаюсь преданнейший вам сын Александр Мартынов.
1878 г. 3 Сент.

–280–

2.

После долговременного напряженного ожидания вестей от Вас, я решился, было, снова писать Вам, как к величайшей радости получил вчера письмо от Вас с 10 р. и скрипку: от всей души благодарю Вас за то и другое, (жаль только, что на скрипке не оказалось некоторых струн). Долговременное молчание Ваше у меня начало уже рождать тревожное сомнение относительно Вашего благополучия; из письма Вашего вижу, что жизнь Ваша течет, при помощи Божьей, своим чередом: – дай Господи!

Приступая к повествованию о своей жизни в Академии, не могу похвастать какими-нибудь новостями, какими наполнено предшествующее мое письмо. Жизнь академическая идет так тихо и однообразно, что наперед можно предугадать, – что, напр., будут делать студенты в час полудни 20 окт.; будут делать то же, что и 20 сен. В это время дня. Наплыв новых впечатлений, развлекавший нас во время приемных экзаменов, когда ежечасно шли новые и новые взаимные знакомства и рассказы о диковинках разных чужих стран, – теперь прекратился; жизнь вступила в обычную свою колею; скука нередко заявляет о себе. При занятиях, впрочем, её действие ещё не так ощутительно. Наши учебные дела – теперь в полном разгаре: лекции начались с 6 сент., с 10-го дано уже первое сочинение по Психологии, которое нужно приготовить к 25 окт. Срок, по-видимому, очень длинный, но если сообразить трудность дела, зависящую главным образом от того, что источники для этого сочинения по преимуществу на немецком языке, с которым я не настолько знаком, чтобы свободно пользоваться им, – то этот длинный срок представится далеко не так длинным: до сего времени я не собрал еще всех источников и не перечитал их.

К порядкам академическим вполне привык; с характерами товарищей тоже ознакомился: большинство из них – народ хороший, простой и веселый. Согласно исстари заведенным

порядкам, мне приходилось уже нести некоторые обязанности студенческие. Напр. Обязанность дежурить по столовой, – по классу. По своему желанию, взял я

–281–

должность пономаря по академической церкви; в прошедшее воскресенье исправлял в первый раз эту обязанность, которая довольно сложна, особенно при ректорском служении.

В свободное, праздничное время хожу к знакомым: между ними – секретарь Академии Ив. Александ. Кратиров, Василий Федор. Кипарисов²⁹⁵⁶ и иеромонах Геннадий – очень любезные и добрые: все они знают меня по Дяде²⁹⁵⁷.

Кстати о Дядюшке: слышали ли Вы, что он пожалован орденом Таковá 2 степени от сербского князя Милана? (Известие это распространилось через газету «Современные Известия», в одном из последних номеров которой и помещен перечень лиц, пожалованных этим орденом: если имеете возможность, взгляните в этот №, и поздравьте Дядюшку). К 29 числу этого месяца, (а может быть и ранее) ждем его прибытия в Лавру на магистерский диспут Ник. Алек. Заозерского, его приемника по профессорской кафедре в Академии. 5 числа был у нас магистерский диспут Ник. Ив. Троицкого (преподавателя Св. Пис. в Костромской сем.), который защищал свою диссертацию на тему: «О происхождении трех первых канонических евангелий» (против Евальда и Гольцмана).

1878 г. 20 сен.

3

Получив письмо Ваше довольно давно уже, я не отвечал до сих пор только потому, что на основании этого же самого письма, изо дня в день ждал приезда в Лавру Иг. Яковл. и Льва Ивановича²⁹⁵⁸. Но указанный в письме срок уже прошел, а гости все ещё не посещали меня, должно быть иным путем возвратились они в страну свою: жаль, хотелось бы повидать их и показать им Лавру и Академию. Поджидал было и Дядюшки о. Павла, но и того не дождался: видно хлопоты хозяйственные не дозволили ему предпринять путешествие в здешние края.

–282–

Вчера я возвратился из Москвы, где был двое суток. Брал в воскресенье сестриц из Училища на Саввинское подворье. Они живы, здоровы, учатся очень хорошо (у Саши – две четверки, остальные пятерки; у Анюты чуть ли не все пятерки). К училищу привыкли, ведут себя скромно и к старшим почтительны. Преосвященный Дядюшка занят, или, лучше сказать, по горло завален делами по Москве и епархии. Служит очень часто, и Больше все в Московских приходах и учебных заведениях. Москва души в нем не чует: и духовенство и купечество – чисто обожают доброго Владыку. Всякий раз за его служение собирается множество народа.

Бывши в Москве, навещал Дмитрия Павловича квартиру, но самого его дома не застал, он был на уроке.

Недавно получил письмо из Углича. Пишет Дядюшка Н. Федорович о посещении Ярославским Владыкою²⁹⁵⁹ их училища. Цель поездки Владыки – дать назидание и выговор учителям за небрежное отношение к делу преподавания, в силу чего Угличское училище доставляет в Семинарию приблизительно 3–4 человека в год. От грозы Владыки не ускользнул между прочим и Дядюшка. Но тут вышла довольно смешная история. «И по твоему предмету гадко отвечали», обращается Владыка к Дядюшке. «Да по моему-то предмету и не экзаменовали», отвечает этот последний: (представьте себе неловкое положение Преосвященного: едет делать выговор, и не знает, кому и за что нужно их сделать! По свящ. Истории, которую читает Дядюшка в училище, вот уже второй год экзамена в семинарии не полагается!) Сделав такую неудачную попытку пожурить Дядюшку, Владыка после того значительно смиловался по отношению к нему и предложил священническое место в Угличе, от которого Дядюшка отказался, в виду того, что священство может лишить его пенсион, до которого так мало времени осталось служить ему.

Слышали ли Вы новость относительно преобразования уездных училищ в так называемые «просеминарии»? Учи-

–283–

телями Духовных училищ теперь будут кандидаты Академии; оклад жалования такой же, что и в Семинариях.

Прекрасная мысль, прекрасны должны быть и результаты её. Известие это передается «Церк.-общ. Вестником», как официальное, т.е. полученное из достоверных слухов.

1878 г., 31 окт.

P.S. 25-го числа этого месяца подал первое сочинение по Психологии, завтра дадут другое по Философии.

4

Премного благодарю Вас за поклон с Дядюшкой о. Павлом. Вчера он был здесь целый день, навещал и меня, пил у меня чай и беседовал довольно долго. Сегодня с утренним поездом отправился он в Москву.

Между другими известиями о родной стороне передал он и весьма неприятное для меня известие о *неприятностях* в Мечеходове по поводу бревен, нарубленных покойным Матвеем Ефимовичем. Чрезвычайно *скорблю* о том, что такое пустяковое дело приняло так крупные размеры, что из-за него пришлось беспокоить о. Благодичного. Помимо дурного исхода, который может принять это дело по отношению лично к Вам, сообразите, сколько вредных последствий повлечет оно за собой, если бы даже и пришлось отнять у сирот их последнее, можно сказать, достояние. Во-1-х, взгляд о. Благодичного на Вас, как *примерного благодетеля* сирот, по необходимости должен измениться, и изменится, без сомнения, к худшему для Вас, (а потери этой репутации пред о. Благодичным особенно нужно страшиться, так эта только черта Вашего характера благодеяния к сиротам и поддерживает любовь к Вам непосредственного и, можно сказать, главного начальника Вашего). Во-2-х, отнятием сиротского куса Вы вооружаете против себя и всех своих соседей, а прежде всего, конечно, обиженных сирот. Не мало охладится и сильная доселе любовь к Вам прихожан мера долготерпения, которых скоро ли, долго ли должна наконец, кончиться. Это необходимое последствие всякого неправильного притеснения, на мой взгляд, уже и теперь начинает проявлять себя по отношению к Вам. Замеча-

—284—

ете ли начавшееся охлаждение к Вам ближайших к Вам членов прихода (Н.Я. Кривон, старосты, Л. Ив., Иг. Яковл.),

замечаете ли, что отношения этих влиятельнейших лиц к Вам становятся день ото дня все натянутее и официальнее? Единственная причина тому несправедливые притязания Ваши по отношению к сиротам, слезы которых не остаются незамеченными сострадательными прихожанами.

И такая масса зла – откуда? Из какого-то неразумного эгоизма, из желания показать свое я на счет людей, и без того уже достаточно забитых. Я не отрицаю того, что сироты – женщины бывают по временам, пожалуй, и сверх должного притязательны. Но по отношению к незнакомым с законными уложениями женщинам, эта сверх должная притязательность до некоторой степени извинительна, именно может быть извинена этою их темнотою. Отсюда следует только то, что закон во всех его добродетелях должен быть открыт пред ними, через что права их определятся сами собою, а этим положен будет, без всяких неприятностей и предел их притязательности. Шуметь же и ссориться без выяснения предварительно истинного положения дела, по моему мнению, по меньшей мере, безрассудно. Это самый лучший, по моему, путь к удовлетворению эгоистических притязаний, если уж они необходимы. Поняв истинное свое положение, сироты будут смотреть на Ваши благодеяния, именно как на благодеяния.

Все предыдущие мои рассуждения приводят меня к такому разумному выводу:

Дело на настоящий раз послужившее причиною ссоры и неприятностей, (я разумею – бревна) должно быть без дальнейших хлопот покончено, как можно миролюбивее. Лучший и единственно возможный для этого путь – *отдать сиротам бревна*, выяснив при этом незаконность их поступка, с целью предупреждения от всего подобного на будущее время. Представьте выгоды от такого миролюбивого окончания дела: и возвращение благоволения и любви о. Благочинного (это особенно важно в виду того, что скоро предстоит аттестация Вашего годовичного поведения); – далее мир и любовь от соседей и всех вообще прихо-

–285–

жан. – Ради Бога не слушайте *посторонних* наговоров завистливых и обманчивых людей, вникните *сами* поглубже в дело и тогда оно представится Вам далеко не в таком виде, как теперь.

Этим мирным путем дело на этот раз, кажется, и может быть покончено, (а покончить его необходимо, как можно поскорее, пока оно еще не приняло таких размеров, когда все попытки к потушению его могут остаться тщетными – Спаси Бог от этого!) На будущую же весну, если приведет Господь дожить до неё, дело может поставлено приблизительно таким образом. Должна быть произведена строгая размежевка полей и лесов между Вами и псаломщиком. Часть псаломщика, пусть остается неприкосновенною для сирот собственностью владельца. Для Вашей же милости останется широкое поле деятельности из собственной Вашей доли. Тогда сироты будут выделены всецело от всякого *постороннего* влияния и притязательности: Вас только будут знать они, Вам одним будут благодарны, за Вас будут вечно Бога молить, о Вас – и доброе слово и благодарность в глаза и за – глаза. Сколько добра и счастья за такое малое благодеяние, как несколько клочков земли, для Вас никакой пользы не приносящих!

Ради Самого Господа, прекратите так дело неприятное, дорогой Тятенька! Поверьте, что эти строки мои излились не из желания читать Вам наставления (*чего упаси Господи!*), а из глубины сердца всегда преданнейшего и желающего Вам всех благ и счастья сына.

По Академии мои дела идут, благодаря Господа, успешно, хотя за 3 месяца пребывания здесь силы мои достаточно истощились и требуют освежения. Теперь пишу сочинение по философии. В прошлый понедельник был в Лавре Преосвящ. Дядюшка, – освящал церковь у Ильи Пророка. Сестрицы живут хорошо, учатся прилежно, обе вторыми ученицами.

22-го этого месяца имеет быть у нас диспут магистерский Н. Ив. Лебедева (нашего профессора по Патристике), сочинение писано на тему: «Разбор Апологии Оригена против Цельса».

1878 г. 17 Ноября.

–286–

Две недели уже прошло со времени разлуки нашей, а я до сих пор еще не известил Вас о благополучном прибытии своем в богоспасаемую Академию. Причина такой неаккуратности – отчасти болезнь горловая (нечто в роде жабы), которую схватил я здесь уже в посаде, неосторожно прогуливаясь, отчасти дело по сочинению, которое предложили нам тотчас же по приезде, отчасти и вообще семинарская привычка – откладывать дела, подобные письмам, в долгий ящик.

В прошлое Воскресенье (14-го) посещал Москву, видел сестриц и брал их к Дяде на несколько часов. Девочки здоровы и резвы, учатся прекрасно: за прошлую четверть года Анюта оказалась первой ученицей (с круглыми пятерками по всем предметам), Саша – второй (с несколькими четверками). Успехи малюток чрезвычайно радуют Дядю, который частенько и поощряет их, то гостинцами, то обновками. Начальница заведения тоже благоволит к нашим девочкам, за них и меня, когда бываю в училище, принимает чрезвычайно любезно, любезнее даже, чем всех других посетителей, хотя между этими последними часто бывают, чуть ли не генеральши.

Дядя здравствует и постоянно занят делами частью епархиальными, частью своими учеными; (ходят слухи, что он готовит проект о переводе дел брачных из области суда церковного в гражданское ведомство, насколько это вероятно – сказать не могу). Передавал я ему речи Ваши о билете, и желание Ваше выкупить после Пасхи. Это намерение он чрезвычайно одобрил, и, как водится, готов даже *пособить* Вам в этом деле.

Как идут Ваши дела? Нет ли чего новенького в краях наших?

На днях послал я письмо Александру Алек. Муракову в ответ на просьбу его (справится о положениях для поступления в Семинарию на правах церковного начётчика), но ответа до сих пор ещё не получал; не знаю, получил ли он письмо это: спросите его об этом при okazji.

1879 г. 19 Января.

–287–

Честь имею поздравить Вас с наступившею Св. Четырехдесятницей, – от всей души желаю Вам провести благочестиво св. дни сии и в радости встретить Светлый праздник Воскресения Христова.

По милости Божьей я удостоился сегодня приобщиться Св. Тайн Христовых, предварительно исповедавшись вчера у академического духовника. Извините, что своевременно не пришлось попросить, по обычаю христианскому, у Вас прощения: вчера только приехал я из Москвы от Дядюшки, где провел без малого две недели. Все время это был занят разными делами. На масленицу брал к Дяде сестриц своих из Гимназии: с ними – то и пришлось возиться. Был два раза у Никиты Ивановича²⁹⁶⁰, и однажды у Юлии Никитичны. Ожидая встретить в Дедушке человека с «полным сознанием своих высоких достоинств» и не без примеси старой дворянской спеси, (каковы большинство людей подобного рода), я сверх всякого ожидания нашел в нем человека чрезмерно любезного и ласкового, в полном и истинном смысле близкого родственника. Такими же приятными качествами справедливость требует отметить и супругу его, любезнейшую бабушку Любовь Федоровну. После весьма радушного приема, оказанного мне этим родным семейством, оставалось только пожалеть, что при многократных поездках в Москву мне до сих пор не удавалось побывать у них ранее.

Кроме визитов к родным я ходил на масленице три раза в театры – большой и малый. Не буду подробно описывать впечатления мои, вынесенные из этих общественно – увеселительных мест, так как это было бы и не особенно интересно для Вас, да и не гармонировало бы с текущими великими днями: скажу только, что впечатление от театров – самое отрадное в художественном отношении. За масленицу же пришлось посетить Политехнический музей и Зоологический сад, диковинок, перед которыми можно настояться несколько часов в изумлении, достаточно и там.

–288–

После масленичного веселья дал почувствовать себя Великий пост – своими продолжительными службами церковными: ежедневно пришлось выстаивать за этими службами приблизительно часов по 5. Дважды посещал на первой неделе несчастного о. Аполлона Васильевича Казанского, которого на масленице привезла жена его с целью поместить в какую-нибудь из московских больниц для умопомешанных. Состояние здоровья его с точностью еще не определено больничными (в загородной Преображенской больнице) врачами; хотя на основании сделанных за это короткое время наблюдений, врачи подают надежду на выздоровление. Два года уже, как бедный о. Аполлон страдает этим меланхолическим настроением.

1879 г. 17 Февр.

7

Извините, что промедлил ответом на письмо Ваше с подарком Таисии Александровны. Недосуги и недостаток материала для письма – единственная тому причина. На днях покончил я на черно сочинение по Патристике и теперь чувствую себя несколько свободнее: хорошо ли, худо ли, но работа срочная почти уже совсем окончена, остается переписать на чисто листов 10-ть, а это труд уже второстепенной важности.

Спешу при настоящем случае искренно поблагодарить Таисию Алек. за её подарок, надеюсь не остаться в долгу, со своей стороны. Теперь пока прошу передать ей моё глубокое почтение.

Относительно меха, который продает Платонида Сергеевна, не могу сказать покуда ничего определенного. Потребность в шубе для меня ощутительна, но будет ли годиться в употребление этот именно мех, заочно сказать не могу. Если он, действительно доброкачественный (а это определить не трудно и Вам), то я с удовольствием взял бы его себе. Во всяком случае, купить его не мешает; если не для меня, то для Вас самих он пригодится.

В прошлую субботу получил я письмо от Преосвященного Дядюшки, в котором он извещает меня о болезни Анюты.

Болезнь была серьезная и довольно опасная («рожа»), но благодаря Господа, при помощи медицинской опасность теперь миновала: больная оправляется, и притом довольно быстро, как видно это из приложенных к письму Дядюшки бюллетеней начальницы училища. Тем не менее, до совершенного выздоровления бедняжке ещё долгонько подождать. Напишите письмецо девочкам, и больной особенную записочку для утешения.

–289–

Сегодня отдали мы последний долг погребения одному из товарищей наших, студенту 1-го курса Александру Дмитриевичу Любимову. Смерть постигла несчастного совершенно неожиданно. Около месяца лежал он в нашей больнице, лечился от кашля. Болезнь, по-видимому, очень незначительная, но в связи с какой – то другой хронической, в больном она приняла довольно острый характер. Тем не менее, за неделю до смерти покойный почувствовал себя значительно легче и бодрее. За последнее время доктор позволял ему прогулки, пользуясь которыми он часто посещал нас, беседовал, шутил, играл в шахматы. Даже накануне смерти около полудня приходил он к нам, по-прежнему бодрый и веселый. Но к вечеру в тот же день (пятницу прошедшую) почувствовал сильную головную боль, которая с течением времени принимала все более и более широкие размеры, так что к утру субботы он впал в бессознательное состояние. Весь этот день он провел в страшных мучениях и криках, наконец, в ½ шестого часа скончался.

Покойный был сын приходского священника Владимирской губернии, священника крайне бедного (недостаток средств, как предполагают, был причиной того, что отец покойного не приехал и на погребение, хотя о смерти сына ему немедленно было сообщено телеграммой). Ещё из второго класса уездного училища покойный взят был в чудовский московский хор певчих (в это время он владел прекрасным дискантом), так, что дальнейшее образование училищное и семинарское получил уже в Москве, откуда и поступил ныне с нами в Академию. За

веселый характер, ласковость и музыкальный талант он скоро приобрел всеобщее уважение и любовь между товарищами.

Погребение было справлено слишком торжественно и умирительно. Церковный обряд погребения был совершен 6 иереями во главе с Ректором, который сам читал весь

–290–

погребальный канон. Останки покойного почтены были четырьмя надгробными речами и словом, произнесенными студентами. Гроб, сам по себе изящный, (он обит был хорошею парчой, с блестящими медными ручками по сторонам), радением товарищей был убран живыми цветами, нарочно с этой целью привезенными из Москвы. Могила (в Академическом саду, почти против могилки нашей Сашеньки Лавровой), выложена кирпичом, после того, как поставлен, был гроб, свели кирпичный свод. В довершение всего, по душе усопшего предполагается служить сорокоуст в академической церкви. Достойная труженика науки память!

1879 г. 13 Марта.

Пасху, по просьбе дядюшки и по сознанию братского долга к сестрам, думаю провести в Москве. В виду того, что после Пасхи придется справлять мне весеннее пальто, я нижайше просил бы Вас, дорогой Тятенька, прислать мне рубликов 25. Если будет милость Ваша, не откажите.

8

По странному случаю, вот уже второй раз письма наши расходятся на дороге: в тот же самый день (или днем ранее), когда писали Вы письмо последнее ко мне, отправил и я к Вам свою записочку. На все вопросы последнего письма Вашего, помнится, даны в моём удовлетворительные ответы, так что настоящую записочку пишу я просто для успокоения сомнений Ваших относительно моего здоровья, которое, по милости Божьей, – пока хорошо.

Припадок с Вами сильно перепугал меня; благодарю Господа, что дело кончилось благополучно. Берегите себя, ради Бога, на будущее время. Сочувствие добрых прихожан и соседей, выразившееся при болезни Вашей, меня слишком

радует; постарайтесь, по возможности, отблагодарить за добрые чувства тою же монетою.

Мои дела идут своим чередом. Работа по сочинению (очень жаркая за последнее время) – теперь остановилась в виду отсрочки подачи наших трудов до 9 Апр. Переписывать думаю уже в Москве.

–291–

За неимением другого материала для настоящего письма, сообщу хоть несколько газетных новостей. 13-го Марта, по известиям из Твери, скончался тамошний Архиепископ Преосвящ. Евсевий, бывший Экзарх Грузии²⁹⁶¹ на 70 году от рождения. В бытность нашу в Академии пришлось нам видеть этого покойного Архипастыря и получить от него благословение. Нам Ярославцам лицо и вся фигура маститого старца напомнила незабвенный образ любимейшего Владыки Дмитрия.²⁹⁶²

В политическом мире за последнее время идет страшная сумятица: шалопаи – студенты университета (если только можно назвать эту дрянь таким почетным именем) бьют и режут без пощады высокопоставленных администраторов. Не успели схоронить князя Крапоткина, злодейски убитого пропагандистами, как в Петербурге на днях было новое покушение на жизнь шефа жандармов, – покушение, к счастью, не удачное: из двух выстрелов, пущенных в карету генерала, ни один не причинил ему вреда. Отрадные известия передают сегодняшние газеты о поимке и заарестовании убийцы Крапоткина (бывшего Харьковского губернатора). Что особенно возмутительно в пропагандистах, так это то, что и священные особы не остаются у них в покое. Знаменитый вития церковный, Преосвящ. Амвросий Московский²⁹⁶³ (сотоварищ Дядюшки по служению) за две грозные речи против революционеров (из коих одна произнесена им в день 19 Февр., а другая при погребении князя Крапоткина), по слухам получил от бунтующейся молодежи множество анонимных писем сильно угрожающего характера. Спаси его Господи!

Вот особенно выдающиеся и интересующие всех газетные новости.

Радуюсь успехам Александра Павл., не хватало только его за ложь следующего содержания. В бытность свою в Ярославле он был, между прочим, в гостях у старых хозяев моих – Троицких. Не имея, должно быть, благовидного предлога для посещения, он измышляет его,

–292–

именно приходит, будто бы с целью отправить им поклон от меня и по моей будто бы просьбе делает им визит свой. А между тем меня он не видел за последнее время и в глаза, никаких поручений относительно передачи поклона от меня не получал. Дело, впрочем, очень пустое, но предосудительна ложь в молодом человеке.

1879 г., 16 Марта.

9

Христос Воскресе! Дорогой мой Тятенька, от всей души и чистого сердца поздравляю Вас с наступающим Светлым Праздником Воскресения Христова, спешу пожелать Вам всех радостей от Господа, особенно же доброго здоровья, благополучия и воздержания духовного и телесного, причём только и возможно христианское провождение великого праздника.

Я пребываю теперь у Дядюшки Преосвященного вместе с Константином Ивановичем Всесвятским. На проходящей страстной седмице Господь сподобил нас приобщиться Св. Таин Христовых.

Свободное от церковных Богослужений время (которого, признаться, очень не много), посвящаю чтению и другим подобного рода работам.

По приезде в Москву дважды был я у девочек наших. Анюта поправилась от болезни совершенно, хотя, по благоразумной предосторожности начальницы, еще не выходит на улицу. Саша страдала на днях насморком и кашлем, но теперь тоже исцелилась. В виду таких неровностей в их здоровье. Дядюшка не заблагорассудил взять их к себе на страстную, а хочет взять их на Пасхе. Завтра снова пойду к ним и отнесу некоторые вещицы в подарок им и прислуге, ухаживающей за ними.

Преосвященнейший Дядюшка здоровствует и всю эту неделю находится в больших трудах. Каждый день – в служении, а в свободное от него время делает визиты митрополиту²⁹⁶⁴, который теперь отчаянно болен: (врачи не подают ни малейшей надежды на выздоровление; смерть грозит Владыке каждый час).

–293–

О новостях Московских я ничего не знаю, кроме газетных, потому что за ворота совсем не выхожу за недостатком времени. В газетах за последнее время отпечатано Высочайшее повеление, в силу которого воспитанники Дух. Семинарий могут поступать в высшие светские учебные заведения не иначе, как по получении аттестата зрелости из гимназии (это, можно прямо сказать, равняется совершенному запрещению). Печальная новость для наших собратьев из духовенства!

10

Простите, Бога ради, что не успел ответить на последнее письмо Ваше своевременное, время теперь такое, что, право, едва-едва найдешь свободную минутку вздохнуть от постоянных трудов. Та постановка академического дела, в силу которой в продолжении целого года ограничиваются одним только слушанием лекций, а не заучиванием их, теперь дает себя почувствовать со всеми своими неудобствами. К обыкновенной трудности ныне присоединяется еще другая – ожидание нового Митрополита (Макария) к нашим экзаменам. Вместо 15 листов, которые приходилось готовить прежде на каждый экзамен, ныне назначается не менее 30. Итак, по 30 листов к 8 экзаменам!

Сегодня сделали мы начало предстоящих трудностей, написали первый экспромт – по Св. Писанию, в среду будет второй экспромт – по Психологии, а в субботу (5-го) – первый устный экзамен по Философии. Конец же всех экзаменов наших – 4-е июня. Хотелось бы вскоре после экзаменов побывать в Мечеходове, не знаю только, удастся ли; дело это во власти Преосвящ. Дядюшки.

Два раза Преосвящен. Дядя был на днях у нас в Лавре – однажды на 20-й день по Митрополите покойном, другой раз (в

прошлый вторник) – на докторском диспуте у нас в Академии. Экстраординарный проф. нашей академии Алексей Петрович Лебедев защищал на докторской сочинение: «О вселенских соборах 4-го и 5-го веков». Защита шла прекрасно, и диспутант единогласно признан доктором Богословия. Вскоре имеется в виду еще диспут, в прошлый год кончивший кандидат здешней Академии А.А. Остроумов имеет защищать

–294–

свое сочинение: «Синезий, еп. Птолемаидский», представленное им на получение степени магистра Богословия. В ученом деле посчастливилось – таки нашей Академии за текущий год; со времени моего поступления – вот уже 5-й диспут!

Ожидания нового первосвященника Московского наделали много хлопот, и в Москве и в Лавре: в последней (у монахов) идут весьма деятельные приготовления к достойной встрече Владыки. Не без страху, как я заметил, и в Академии. В Лавру ждут Макария к 12-му числу. 6-го он приедет в Москву, 9-го торжественное вступление на кафедру – (т.е. обряд крестного хождения из Казанского собора в Успенский).

Заметка в прошлом письме Вашем относительно глупостей Аннушки возбуждает во мне положительное недоумение. Я объясняю себе дело только неясностью выражения её письма к Вам, что и дало повод Вам так понять мысль её. Мне представляется, что она просто выражает желание попросить Дядю взять её на какой-нибудь праздник в гости – и только. Что же касается того предположения, будто ей хочется совсем оставить училище, – то по-моему на такую штуку – у неё нет ни оснований, ни соображений. При личном свидании с ней, я переговорю об этом деле обстоятельно.

Прощайте драгоценнейший мой Тятенька!

30 Апреля.

P.S. Сшил пальто и жилет себе на сумму в 23 рубля. В финансах, поэтому, начинает чувствоваться недостаток; буду ждать Вашей помощи в этом отношении для дороги на родину.

11

Извините, что за три недели разлуки с Вами я не писал о себе еще ни одной строки: писать не о чем – как то не хочется, а причин уважительных и поводов для письма доселе еще не представлялось. Вчера в ½ седьмого прибыл я в богоспасаемую Лавру из Москвы, сегодня представился начальству и поселился на новое место жительства – к студентам 2-го курса.

–295–

Из московской жизни не имею передать Вам ничего особенно интересного и нового: все обыкновенно и идет по раз заведенному порядку. Преосвященнейший Дядюшка, благодаря Господа, здоров, вчера одновременно со мной отправился в подольский уезд для обозрения ему подведомственных церквей.

Девочки наши тоже здравствуют и благодушествуют. В прошлую субботу был у них акт торжественный, после молебна, совершенного Дядюшкой, лучшие ученицы получали награды: из окончивших полный курс одна получила золотую медаль и одна серебряную, наша Анюта награждена книгой в самом изящнейшем переплете, Саша за одну тройку, полученную на экзамене по арифметике, награды не удостоилась, к своему и нашему общему сожалению. В бытность свою в Москве два раза посещал я Никиту Ивановича; нынешним летом он был очень серьезно болен, но к приезду моему успел несколько уже оправиться, хотя следы болезни еще заметны были в нем довольно.

Виделся раза два и с любезнейшим братом – Дмитрием Павловичем, *ныне уже мужем Алек. Ал. Успенской*. В первый раз я был у него в самый день брака (20 Авг.), но присутствовать на самой свадьбе мне не удалось. Таинство совершено было в Москве священником Покровских казарм (во избежание излишних взоров любопытной праздной толпы). В настоящее время супруги живут еще в Москве: не дальше, как на сих днях Дм. Павлыч получит назначение на должность; думают, что определят его в Алферово (там есть учительская семинария) – Смоленской губ., Вяземского уезда.

Исполняя свое обещание, удовлетворяю желанию Вашему, прилагаю при этом письме карточку с трех персон, детей Ваших.

Не срамя своей фамилии, дерзнули сняться у лучшего московского фотографа: какова работа, – судите сами.

1879 г., 3 Сент.

12

Не успев получить еще ответа Вашего на первое свое письмо, я спешу отправить Вам настоящее второе. Отчасти

–296–

беспокоюсь о судьбе письма с фотографическою карточкою, отчасти желая познакомить Вас ближе с Училищем, где воспитываются наши девочки, пишу несколько строк сих с приложением вырезанного из «Москов. Ведом.» клочочка. Знаменательный клочок этот, стоящий внимания и всякого, сочувствующего женскому образованию, русского человека, для Вас, как я думаю, будет особенно интересен в виду того, что тут упоминаются, хотя и мимоходом, дорогие наши – Дядя и сестра моя, дочь Ваша. Невразумительным, пожалуй, может показаться Вам одно выражение в прилагаемом при сем вырезке, почему упомянуто об одной племяннице Преосвященного Алексия, когда в действительности их учатся в гимназии Фишер две. Ошибку эту я объясняю тем, что одна Анюта получила награду на акте, (по поводу которого и идет речь в статье газетной), след. Она и была отрекомендована Дядей г. Каткову в качестве племянницы Преосвященного.

Интерес сведений в прилагаемой статье и побуждает меня главным образом послать Вам настоящее письмо, прочтите её повнимательней и храните для памяти, как свидетельство о степени и мере образования наших девочек.

О себе собственно могу сказать не много в добавление к изложенному в предыдущем письме моем. Жизнь моя вступила в обыденную студенческую колею, с сегодняшнего числа (10-го) начались наши лекции. В Академию нашу ныне поступило 64 человека из 66, державших приемные испытания: 45 на полное казенное содержание, а остальные на свое иждивение.

1879 г. 10 Сентября.

13

Не могу ни какими догадками и предположениями объяснить Ваше молчание. Вот уже третье письмо посылаю

Вам, не получив в ответ на предыдущие два ни одной строчки. Мрачные души приходят иногда в голову по поводу молчания Вашего; успокойте меня, ради Бога, хоть пятьюдесятью словами о житье – бытие Вашем. Предыдущие два письма мои отправлены были с небольшими посылочками (одно –

–297–

с фотографической карточкой, другое – с листочком из Москов. Ведом.), узнать о получении их мне особенно интересно. Ответьте, пожалуйста, как можно поскорее.

Дела наши академические вступили давненько уже в свою колею обычную; дано философское сочинение, на которое и приходится употреблять почти все, свободное от классных лекций, время. Желая попытаться свои силы в решении чисто отвлеченных вопросов мета физики, я выбрал чуть ли не самую трудную из всех предложенных тем: разбор философской системы Спинозы.

Сегодня ждут в Лавру Владыку-Митрополита к приближающемуся празднику (25-го). На 1-е Октября, наш академический праздник, обещается сюда Преосвященнейший Дядюшка.

1879 г. 24 Сентября.

14

Письмо Ваше со вложением 10 рублей я получил в самый день нашего годовичного праздника. И признаюсь, радостный сам по себе этот день получил через то особенную прелесть. Ваше долговременное молчание, не смотря на тоекратный вызов с моей стороны, за последнее время начало было беспокоить меня не на шутку. Множество предположений одно другого безотраднее стали роиться в голове моей по поводу Вашего молчания. Для решения всех недоумений я намеревался, наконец, писать кому-нибудь из знакомых Ваших с запросами о житье – бытие Вашем. Но письмо Ваше предупредило это мое намерение. Искренно благодарю Вас за него.

В торжественный день 1-го Окт. Я удостоился получить из рук Преосвящен. Дядюшки следующие книги в награду за успехи и поведение: 1) «Свящ. книги ветхого завета в русском переводе» (в 4-х томах, ценою за все 2 р. 50 к.); 2) «Наука и

религия» соч. Чичерина (ценою в 4 р.); 3) «Начертание Церковной Истории» соч. Иннокентия (в 2-х томах без означения цены). Из всех этих книг, в общем, составляющих очень тяжелую книгу, выше всех по литературному достоинству стоит книга Чичерина, изданная в свет только в настоящем году. Это небывалый доселе труд в этом роде; громадная ученость автора

—298—

(бывшего профессора Университета) сослужила здесь громадную услугу защите православия.

Кроме этих книг еще ранее получил от о. Ректора в подарок книгу его сочинения «Историю Моск. Дух. Академии». Этот подарок получил я, как один из 12 депутатов, ходивших поздравлять о. Ректора в день его Ангела (25 Сент.). Для утешения Вашего посылаю Вам книгу эту, во многих отношениях чрезвычайно интересную и для Вас. Прочтите её со вниманием: в ней особенно ярко характеризуется отношение покойного Митрополита Филарета к нашей Академии.

О своем житье за последнее время могу сказать не много. Все время употребляю на дело: посещаю неукоснительно лекции, вечером (с 4-х часов до ужина) пишу философское рассуждение, которое благодаря Господа, приближается уже к концу, хотя и срок подачи его тоже не далеко.

1879 г. 9 Окт.

P.S. Сегодня празднуется юбилей 25-ти летний со времени поступления на училищную службу Преосв. Дядюшки и товарищей его (между ними – Ректора Вифанской Семинарии Филарета Сергиевского и нашего проф. Дмитрия Федор. Голубинского). Наша Академия послала вчера Дядюшке адрес приветственный по этому поводу, за подписом всех профессоров.

15

1879 г. 14 Ноября.

Каждый день ждал я письма от Вас, после того как сам отправил Вам письмецо с приложением подаренной мне книжки «История Моск. Дух. Академии». Доселе ни одной строки не получил; спешу вызвать от Вас, с одной стороны, –

уведомление о получении посылки, с другой стороны – известие о новостях Мечеходовских, которых, я думаю, поднакопилось со времени последнего письма Вашего. И прежде всего, интересно знать о судьбе Николая Фомича по отбытию воинской повинности. Не безынтесны и подробности о Мечеходовском празднике 2-го Ноября.

О своем житье скажу не много. Непосредственно после подачи философского рассуждения, нам дали новую тему

–299–

для сочинения по Сравнительному Богословию. Читаю теперь источники по этому предмету на тему: «Имеет ли у протестантов смысл крещение детей». В виду сбивчивости и колебаний в учении протестантов об этом догматическом вопросе, решение данной задачи представляет ни мало трудностей. Из прочтенных доселе источников пока не составилось еще никакого определенного представления о данном вопросе.

Студенчество наше занято теперь весьма интересным явлением следующего характера. В одном мещанском доме нашего посада с 14-го Октября начала шутить какая – то *неведомая сила*, или что просто называют – черт. Ежедневно часов в 8 вечера приблизительно начинаются проделки этой загадочной силы: поднимается стук сильнейший в различных углах дома, хлопанье в ладоши и т.п. чудеса. Слух о загадочном явлении скоро дошел и до Академии, студенты толпами повалили к месту приключений, и по тщательном исследовании большинство из них убедилось, что это дело – не человеческих рук и проказ. Но что такое тут проказит, – об этом догадки и суждения различны: одни видят здесь черта, другие – спиритическое явление и т.д. Во всяком случае, при однообразии нашей жизни – и шутки черта – не маловажное развлечение.

В последнюю поездку в Москву (около 25 Октября) я дал слово Дядюшке провести нынешние святки у него, если мое присутствие в Мечеходове не будет существенно необходимым.

На днях в Петербургской Академии защищал магистерскую диссертацию Алексей Петрович Мальцев (сын о. Петра

Родионыча), на тему: «Нравственная философия утилитаризма». Диспут по слухам, сошел прекрасно, аплодисментам со стороны публики не было конца. Магистрант единодушно признан достойным степени магистра.

Прося благословения Вашего, остаюсь преданнейший Вам сын Александр Мартынов.

16

Благодарю от всей души за два письма Ваши и за вести в них. Чтение последнего, вчера полученного, письма

—300—

произвело на меня потрясающее впечатление. Засвидетельствуйте мое искреннее сочувствие великому несчастью, постигшему достоуважаемого Николая Яковлевича. *Утешайте* и *помогайте* ему, чем только можете, помня, что подобные несчастия от Бога посылаются и помощь в них — дело Богу благоудное.

Не оставьте и болящих родных наших Троицких: утешение и навещение и для этого рода страждущих существенно необходимо. Пожелайте им доброго здоровья от меня.

Радуюсь освобождению Николая Фомича от военной службы; попросите Анну Аф. При случае засвидетельствовать ему мое душевное приветствие с знаменательным для него событием.

Из жизни своей передать в настоящем случае могу не многое. Сочинение по Сравнительному Богословию почти кончил, остается только переписать на чисто, к 20-му и это дело кончу. Того же, или в крайнем случае, 21-го числа отправляюсь в Москву на все святки.

Завтра празднует наша Академия тридцатипятилетний юбилей досточтимого о. Ректора. Академическая служба назначена в соборе Троицком. От корпорации профессоров в подарок юбиляру готовятся стенные изящные часы. Со стороны студентов будет поднесен адрес. В числе депутации по этому поводу придется, как кажется, присутствовать и мне.

Если будете писать мне в Москву, то пишите вместе и Преосвященнейшему Дядюшке (поздравительное с праздниками письмо).

По поводу предстоящего посещения о. Благодичного, ради Самого Господа, ведите себя благопристойно, помня твердо, что в противном случае неиссякаемая благодать этого добрейшего начальника может же когда – н. иметь конец. Лично от меня засвидетельствуйте досточтимому и многоуважаемому о. Благодичному искреннейшее и нижайшее почитание.

17

От души поздравляю Вас с великим праздником Рождества Христова, приветствую, кстати, и с имеющим

–301–

скоро наступить Новым годом. Да будет 1880-й год в собственном смысле новым для Вас годом; да принесет он Вам полноту духовных благ и телесного здоровья от Господа!

Четыре уже дня существую я в Москве. Виделся с сестрами, брал их на подворье на сутки. Они здоровы и веселы. Учились за прошедшее полугодие отлично. Саша занимает 2-й № в списке воспитанниц своего класса, Анюта – 1-й. Дядя и я утешаемся их успехами в науках. На праздник еще возьмем их на подворье. Впрочем, в училище у них святки пройдут веселее, чем у нас. Начальница хочет побаловать своих воспитанниц, устроивши для них вечеринки. На один из таких домашних балов и я имел счастье быть приглашенным, боюсь только, чтобы не сконфузиться.

Никиту Ивановича, по приезду в Москву, еще не посещал я. Дядюшка рассказывает, что здоровье его все в том же прежнем печальном положении: лежит – и не встает. На празднике навещу больного неоднократно.

От всего сердца желая Вам доброго здоровья, остаюсь преданнейший Вам сын Александр Мартынов.

1879 г. 24-го Декабря.

18

Едва дошло первое письмо мое (от 24-го) к Вам, как горестнейшее событие сегодняшнего числа дает повод ко второму. Сегодня в 9 часов утра скончался после трехмесячной тяжелой болезни незабвенный и дорогой Дедушка Никита Иванович. До последнего смертного часа покойный был в здравом уме и твердой памяти. Особенно вчерашний вечер

поведение его удивляло всех близких: веселое настроение духа, шутливость и отсутствие обычной при болезни усталости и утомления – радовало всех и утешало. Тем грустнее и печальнее контраст нынешнего дня!

Извещая Вас о горестном событии, покорнейше просим, помолится о упокоении души новопреставленного. Не излишне было бы написать письмецо утешительное Любви Федоровне. Искренность и глубокая теплота чувства, какою проникаются все письма ваши, всеми читаются с боль-

–302–

шим удовольствием. В настоящем случае величайшие благодеяния покойного могут дать Вам благоприятный случай утешения плачущих родных.

Преданный Вам сын Александр Мартынов.

1879 г. 26 Дек.

P.S. В субботу (29-го) назначено погребение Дедушки. В 9 ½ часов – вынос тела в Университетскую Церковь, затем – погребение в Донском монастыре.

19

Хоть несколько и поздно, спешу поздравить Вас с наступившим новым годом, еще раз пожелав Вам всех благ и милостей от Господа на будущее лето.

Второй день пошел уже, как я возвратился из Москвы. Не могу сообщить ничего нового из московских впечатлений, кроме того, что известно уже Вам из предшествующего письма моего. Похороны дорогого Дедушки, Никиты Ивановича, доставляли и на мою долю не мало хлопот. За отсутствием взрослых мужчин в доме покойного, мне пришлось исполнять ни мало поручений по погребению: пришлось напр., раза два – три съездить на кладбище в Донской монастырь (верст за 6 приблизительно от квартиры Никиты Ивановича). Церемонию самого погребения, а равно и речи, произнесенные в церкви при отпевании и на могиле (всех речей было 6), не считаю удобным описывать и передавать здесь, отчасти потому, что это заняло бы слишком много времени и места, отчасти потому, что все это можно узнать из газет (особенно в этом отношении интересны для нас – родственников № «Московск. Ведом.» за 30-е Декабря и №

«Современных Известий» за 6-е Января). Беспристрастно говоря, к личности Никиты Ив., как профессора, выражено было глубочайшее уважение от его сослуживцев – профессоров Москов. Университета и учеников его, рассеянных по России на различных юридических должностях и положениях. Довольно указать на то, одно обстоятельство, что при гробе покойного присутствовали – Директор Яросл. Лицея Капустин, Председатель С. Петербургского Окружного Суда – г. Кони, несколько иногородних адвокатов, мировых судей и др.

–303–

лиц, чтивших покойного так глубоко, что, не смотря на дела по службе и дальности расстояния, сочли долгом приехать на погребение чтимого учителя.

Как Ваше жите – бытие? Кончена ли «слава» рождественская и благополучно ли? Жду письма Вашего скоро. Если есть возможность не оставьте и *финансами*.

1880 г. 9 Января.

К 20-му числу этого месяца дано приготовить нам проповедь; мне досталось писать на 30-е число – Собор трех Святителей.

...

20

Премного благодарю Вас за письмо от 12-го и за приложение к нему. От души поздравляю Вас и с архипастырскою милостью, да будет это поощрением к еще большим пастырским трудам и доброму житию. Ваши способности, особенно умственные, и мастерское искусство письменного изложения мыслей, – по справедливому замечанию Преосвященнейшего Дядюшки, высказанному им после прочтения последнего поздравительного письма Вашего к нему, – давно должны были бы доставить Вам, по меньшей мере, должность Благодетеля, если бы... Ох, это, «если бы»! Дай Бог, чтобы с наступившим новым годом оно вовсе прекратилось!

Нового из своей жизни за время после письма моего от 9 Января ничего не могу сообщить. Срок подачи проповеди приближается, а она еще не готова у меня. Задался, было

широкими планами – очертить задачи пастыря нашего времени средства их выполнения. Но объем проповеди не позволяет с надлежащею точностью и обстоятельностью выполнить этот план, а от того выходит просто какая – то галиматья, без системы и логической связи; приходится подать кое-что, просто ради отбывания повинности.

К настоящему письму моему прилагаю один экземпляр «Годичного акта в нашей Академии» в благодарность за Вашу посылочку. Может быть, найдется в этой брошюрке и что-нибудь интересное для Вас. Прочтите повни-

–304–

мательнее речь «о взаимодействии вещей»²⁹⁶⁵, сказанную нашим профессором по кафедре Истории Философии, – Василием Никифоровичем Потаповым. Речь эта достойна внимания и перепечатана была неоднократно в разных светских журналах.

1880 г. 16 Января.

21

Сегодня получил я письмо Ваше с приписочкой от Платониды Сергеевны. Благодарю Вам от всей души за память обо мне и за известия о погребении дорогого и любезнейшего старца мечеходовского. Благодарю Господа, что последний долг усопшему был отдан с подобающею честью. Не забудьте сирот; окажите им все, от Вашей воли зависящие милости: Сам Господь указывает новый путь для Вашего милосердия, остается только следовать персту Божию и помогать страждущим. Прошу передать мое вторичное утешение сиротам и самое искреннее участие к великому их горю.

Премного благодарю Вас за готовность Вашу помочь мне финансами. В последнее время, действительно, чувствовалась в них потребность. Но на сих днях, совершенно неожиданно для меня самого, Геннадиевский Дедушка о. Димитрий прислал мне 10 рублей. Стыдненько признаться, получать такие суммы от старца, который из-за того сам, вероятно, подвергается не малым лишениям; – но видно, что чрезмерная доброта его превышает собственные его нужды. Делать нечего, прислано, нельзя возвратить обратно. В письме своем дедушка жалуется,

что я не посетил его на прошлой вакации. Я и сам сознаю невежливость, и в ближайшее лето, если Господь позволит, непременно́м долгом сочту – поправить эту невежливость.

Что сказать Вам о своем житье академическом? Жизнь наша течет однообразно, нового и выдающегося в ней ничего не вижу. Скажу разве о неприятности, какую я испытал недавно и продолжаю испытывать еще и теперь. Неприятность эта касается меня лично, и состоит в следую

–305–

щем. Писал, кажется, я Вам в свое время, что из предложенных для сочинений по Философии тем я выбрал тему о Спинозе. Тема эта представляла из себя вопрос, ответ на который мог быть двоякий. Отчасти поверивши одному бестолковому немцу, отчасти по своему неразумению, угораздило меня решить вопрос совершенно неверно и прямо в разрез со взглядами профессора, который, признаться, далеко недолюбливает таких противоречий себе. Крайне неловко чувствовал (и теперь чувствую) я себя, при мысли о том, что придется получить на сочинении дурной балл. При том значении, какое имеют у нас баллы на сочинениях, придется, пожалуй, горько поплатиться за оплошность. Помолитесь Господу Богу о моих слабых успехах: только помощь Божия утешает еще меня несколько.

Масленицу, начиная с Пятницы или Субботы будущей недели и до пятницы первой недели Великого поста, провожу в Москве. До поста или на первых днях его буду еще писать к Вам.

Прося благословения Вашего, остаюсь преданнейший Вам сын Александр Мартынов.

15 Февраля, 1880 года.

22

Приношу искреннейшее поздравление с наступившими великими днями св. Четыредесятницы, от души желаю провести свято и с пользой душевную великий пост. Сегодня Господь сподобил меня недостойного приобщиться св. Таин: молю Господа да не в суд или во осуждение будет мне сие, но во исцеление души и тела. Извините, что не пришлось

своевременно попросить у Вас прощения во всех, содеянных против Вас, лютых; простите меня великодушно хоть теперь.

Из Москвы от Преосвященнейшего Дядюшки приехал я вчера утром. Погостил, не скажу, чтобы особенно весело, но полезно: занимался почти все время чтением. Был, правда, один раз в театре и раз в цирке. Посещал дважды Любовь Федоровну; письмо Ваше утешительное она получила и просит передать глубокую благодарность за него. Брал на два дня сестер своих из Училища; они

—306—

здоровы и веселы, хотя в бытность на подворье не мало покапризничали, чем оскорбили Дядю, учатся хорошо.

На масленице получил письмо из Углича. Дядюшка Николай Федорович – на радостях: последняя ревизия (в Янв. и Февр.) сошла для него сверх ожидания удачно; один он из всех угличских учителей слышал от ревизора только комплименты, – и ни одного укоризненного замечания. На масленице был этот ревизор у Преосвящ. Дядюшки и тоже не мало хвалил Николая Федоровича. Хотелось бы знать, как отделался от страшного посетителя Платон Матвеевич? Напишите, если что – н. известно Вам по этому поводу: мне лично этот год Платон Матв. не писал ни разу: ленится или сердится – не знаю.

1880 г. 8 марта.

23

Сию минуту получил я с почты два письма Ваши – от 22 Февраля с 3 рублями и от 8 Марта – с 10-ю. Искреннейше благодарю за оба. С полным смирением принимаю Ваше замечание относительно моей неаккуратности в письмах, хотя сказать по правде вся тяжесть вины лежит не на одном мне. Первое письмо Ваше (от 22 Февр.) в Лавре меня уже не застало, я отправился в Москву на масленицу. А следов. Ни получить, ни ответить во время по этому случаю я не имел возможности. Жаль, что не аккуратность моя дала повод к сожалениям относительно моего физического благосостояния, это последнее, по милости Божией, обстоит пока удовлетворительно.

Благодарю Господа, что сподобил Вас благочестно вступить в пречестные дни св. Четырдесятницы. Да укрепит Вас сила Вышнего и на все течение великого поста!

У нас теперь начались, по обыкновению, довольно усиленные научные занятия: срок подачи сочинения богословского приближается, а дело почти еще не началось. Надоели, признаться эти постоянные заботы о сочинениях, слишком однообразна работа-то, да и беспокойна до крайности. Ждем с нетерпением экзаменов и окончания учебного года: тяжел что-то этот високосный год.

...

1880 г. 11 Марта.

—307—

24

Сейчас только окончил я переписку последнего семестрового сочинения и чувствую довольно приятное наслаждение, какое обыкновенно испытывают после окончания трудной работы. Правда, мучительное опасение за достоинство сочинения сильно препятствует приятному настоящему ощущению перейти в полную радость, тем не менее, одно сознание, что написано последнее (может быть, уже последнее в жизни) семестровое (краткосрочное) рассуждение, до некоторой степени способно порадовать, хоть не надолго. Близость экзаменов, этой общей кары учащегося люда, смущает все более и более: начинается уже обычная суета и хлопоты по составлению билетов. Предполагаем, что в конце Фоминой недели у нас будет первый экзамен, а на первых днях той же недели имеем написать два экзаменационные экспромта. Помоги, Господи, развязаться благополучно с этими трудностями. Помолитесь обо мне.

Из новостей нашей академической жизни могу сообщить о двух особенно животрепещущих. Разумею два магистерских диспута, бывшие 1-го и 2-го этого месяца. Искателями ученых степеней явились на этот раз, два наши профессора. 1-го числа защищал свою магистерскую диссертацию приват-доцент (по-прежнему — бакалавр) по кафедре древней Византийской Истории, Ив. Ив. Соколов. Труд, представленный им на

соискание ученой степени, весьма почтенный по объему (более 500 печатных страниц), но далеко не отличающийся достоинством содержания, был остро и всесторонне раскритикован на диспуте. Магистрант отвечал на возражения оппонентов довольно неудачно и мало. Тем не менее, принимая во внимание массу трудов, потребовавшихся для диссертации, Совет Академии присудил искателю ученую степень магистра Богословия.

2-го числа на магистрантской кафедре явился другой приват-доцент по кафедре Догматич. Богословия, Александр Дмитр. Беляев. Его диссертация, менее обширная по объему, чем предшествующая, несравненно солиднее по содержанию. Это труд вполне оригинальный, такой, которому

—308—

русская богословская наука доселе еще не представляла ничего подобного. Публичная защита сочинения, благодаря необыкновенному остроумию и быстрой сообразительности диспутанта, шла и оживленно и серьезно. Присутствовавшие на диспуте вынесли на этот раз самое приятное впечатление. Единогласное решение Совета, по которому магистрант признавался вполне достойным искомой ученой степени, было встречено самыми громкими рукоплесканиями, не умолкавшими около $\frac{1}{4}$ часа.

Сочинение Соколова носит такое заглавие: «Отношение протестантизма к России в XVI и XVII вв.» Сочинение Беляева: «Любовь Божественная. Опыт раскрытия христианских догматов из начала Любви Божественной». На обоих диспутах присутствовал в качестве председателя Преосвящ. Дядюшка.

В Пятницу на настоящей неделе еду в Москву, где пробуду до Фомина Воскресения.

Желая Вам в добром здравии и душевном спасении провести приближающиеся дни великой страстной седмицы, остаюсь искренно любящий Вас сын Александр Мартынов.

1880 г. 7 Апр.

25

Христос Воскресе, Драгоценнейший мой Тятенька, От всей души имею счастье приветствовать Вас с радостнейшим

христианским праздником. Да поможет Вам Господь в веселии и чистоте душевной встретить и с истинно-христианским благоговением провести великие светлые дни.

Вчера сподобил меня Господь причаститься Св. Таин из святительских рук. Молю Господа, да не в суд или в осуждение будет мне сие, но во исцеление и обновление души и тела моего.

В Москве живу уже целую неделю. Хожу за Богослужение, а в свободное время кое – что почитаваю, скуки ради. Говоря вообще, провожу время душеспасительно.

Был раз у сестер в Гимназии. Они веселы и здоровы; учатся хорошо (обе вторыми ученицами) и нравами не из рук вон. На Пасхе, если найдется удобное время и

–309–

место, нужно будет взять их на подворье. Неудобство только в том, что нижние комнаты, назначавшиеся обыкновенно для посетителей и гостей, в настоящее время заняты Преосвященным Николаем, начальником Японской миссии, который проживет здесь до 5 Мая. Гостей – нас собралось теперь у Дядюшки не мало: В.А. Образцов, К.И. Всесвятский и я занимаем одну из верхних дядиных комнат, внизу Преосв. Николай.

Посещал я по приезду и Любовь Федоровну; вчера у них обедал. К 1-му Мая она перебирается на новую квартиру, на Пречистенку.

1880 г. 18 Апр.

26

Деньги 15 р., завернутые в газетную бумагу, я получил тотчас же по приезду из Москвы. Премного благодарю за этот гостинец, жалею от души, что не получил при этом письма от Вас, тем более, что отсутствие письма заставляет делать не особенно приятные заключения относительно Вашего благосостояния.

Пасху провел в Москве довольно весело, ходил почти каждый день в гости, и принимал сам гостей, как в отсутствие Дядюшки, так и в его присутствии. На один день брал сестер своих из гимназии на подворье: они тоже веселы и довольны.

23-го у них в гимназии был бал по случаю именин мужа их Начальницы. На бале удостоился присутствовать и я, благодаря особенному вниманию и любезности ко мне добрых хозяев.

Но мысль о московском веселье должна была сама собою исчезнуть, как скоро прибыл я в Лавру. Близость экзаменов и масса труда по этому случаю сразу заставили забыть о Москве. Целых два дня по приезде сидел я, не разгибаясь, за составлением и перепиской билетов, теперь принимаюсь готовиться к первому испытанию – 6-го Мая. К большому огорчению, конец экзаменов наших в первых числах июня. Вскоре после того, побывав предварительно в Москве, я прибуду и в Мечеходово отдыхать после сильных работ и забот.

Прося молитв и благословения Вашего, остаюсь преданнейший Вам сын А. Мартынов.

1880 г. 30 Апр.

–310–

27

Вчера покончил я, при помощи Божьей, все учебные дела свои за второй академический курс. Результаты нынешнего учебного года вполне еще неизвестны, а насколько известно, утешительны. Самое сомнительное мое произведение (философское о Спинозе) доселе еще покрыто мраком неизвестности; надежды на успех в этом отношении, впрочем, очень мало. А между тем вопрос об этом сочинении весьма важен, от него зависит номер мой в списке.

Сегодня отправляюсь в Москву на несколько времени, а потом и в Мечеходово, куда приеду никак не позже половины июня.

Очень жалею, что после Пасхи не получил от Вас ни одной строчки. Сомневаюсь даже немало относительно Вашего благосостояния. Не навещал ли Вас Преосвященнейший Владыка? Если не был еще, то не обещается ли быть? У нас ходят слухи по этому поводу.

1880 г. 31 Мая.

28

Не могу разгадать причины столь долговременного молчания Вашего, тем более что предмет, о котором я жду с

нетерпением известия от Вас, для меня чрезвычайно важен и интересен. Догадываетесь, вероятно, что я разумею здесь приезд Владыки Ярославского²⁹⁶⁶ в наши края. Ваше молчание дает даже место слишком неутешительным соображениям относительно Вашего представления Преосвященному. Не дай, конечно, Бог, чтобы эти соображения оказались основательными. Но для окончательного успокоения моего, я Христа ради просил бы Вас уведомит меня, как только возможно, скорее. Живу теперь в Академии, приехал сюда 25-го. Был в Саввине монастыре и в Новом Иерусалиме на богомолье. Обе обители произвели на меня самое приятное и отрадное впечатление. Ничего подобного в этом роде мне не приходилось еще видеть в своей жизни. Московские наши все здравству-

—311—

ют, сестры начали учиться; 1-го Сентября в день акта обе они удостоятся наград за успехи.

Письмо настоящее пишу, между прочим, в виду следующей еще необходимости. Уезжая из Мечеходова, я забыл второпях одну книгу, которая озаглавляется так: «Symbolik Mohler's», книга эта на немецком языке. Между приметами её самая ясная та, что у переплета её оторвана передняя корочка, вообще книга эта уже довольно поддержанная. Думаю, что я оставил ее в среднем ящике комода, где на вакации хранились все мои иностранные книги. Поищите, ради Бога, потщательнее забытую книгу мою, нашедши, перешлите ее мне по почте немедленно же, потому, что она мне крайне нужна, это собственность одного профессора, который требует возвратить ее не далее, как через неделю. Пожалуйста, исполните эту просьбу мою.

В ожидании скорейшего ответа, остаюсь искренно любящий Вас сын Александр Мартынов.

1880 г. 27 Августа.

29

Извините, что не отвечал своевременно на письмо Ваше с приложением забытой мною книги. То и другое получил я своевременно и премного благодарю Вас за беспокойство, причиненное моею неаккуратностью. Получил и раннейшее

письмо Ваше с известием о встрече Владыки. Радуюсь и благодарю Господа, что страхи эти миновали Вас благополучно.

О делах наших академических могу сообщить Вам следующее. На приемные испытания в нынешнем году явилось 68 студентов Семинарии, все они приняты в действительные студенты Академии, из них 48 на полное казенное содержание, остальные 20 на свое. Под № 1 – м поступил некто г. Струнников, сын купца кашинского (Твер. губ.), окончивший курс с серебр. медалью в коммерческом училище, и слушавший затем в продолжение 2-х лет лекции в С. Петербургской Духовной Академии в качестве вольного слушателя. Из наших земляков – ярославцев поступили 6 человек под следующими номерами: 10-м (Мих. Павлиныч Ласточкин из с. Рыжикова или Рябины, не помню хорошо), 19-м (Ал. Богояв-

–312–

ленский), 29-м (С. Богородский), 48-м (Дмитрий Павлыч Троицкий из Васильевского), 50-м (Александр Павл. Поройков), 54-м (Александр Петр. Стратилатов). Четверо первые поступили на казну, два последние на свои средства (последний г. Стратилатов послан был из Семинарии на казенный счет).

Взял я тему для кандидатского рассуждения: «Учение Отцов церкви о творении Мира». Тема очень сложная и многодельная; придется перечитать очень много святоотеческих творений. Каждый день по несколько часов роюсь теперь в библиотеке нашей, но не могу еще подыскать никакого исследования подходящего к моему вопросу. Помнится, хвалили Вы лекции покойного проф. Вашего Василия Гр. Орлова о Шестодневе св. Василия Великого. Нет ли какой-нибудь возможности отыскать их и переслать мне?

Вчера перешли мы в новые помещения, назначенные для студентов 3-го курса. Наши комнаты выходят окнами на Смоленское кладбище, очень удобные, светлые и чистые.

Прося благословения Вашего на предлежащее великие труды мои, остаюсь искренно любящий Вас сын Ваш А. Мартынов.

1880 г., 10 Сент.

30

Получил сегодня письмо Ваше со вложением 10 рублей и с приложением моей папки. За все благодарю душевно. Радуюсь и благодарю Господа, что опасное путешествие Ваше к Владыке совершено благополучно. Да будет и впредь помощь Божия!

Из жизни нашей за последнее время немало новостей, которыми и спешу с Вами поделиться. Начну с 30 Сент. День этот знаменателен для нас и всей Академии потому, что тогда наше тихое заведение удостоили своим посещением Великие Князья – Сергей Александрович (сын Императора) и Константин Константинович (сын Конст. Никол.). Часов около 4-х Великие посетители явились в Академии, в саду были встречены о. Ректором, а при самом входе – студентами, которые приветствовали высоких гостей громким и долго не смолкавшим «ура». Посетив актовый зал, комнаты о. Ректора, церковь, столовую и ауди-

–313–

тории, Князья отправились в библиотеку, где внимательно рассматривали многие достопримечательности, и изволили записать свои имена в книге, нарочито для таких целей назначенной. Состоянием Академии остались очень довольны, что и выразили лично о. Ректору и потом через Московского Вице – Губернатора, сопровождавшего их на этот раз. О. Ректор удостоился даже от них приглашения на обед.

1-го Окт. совершился обычный наш праздник и акт. На торжестве этом присутствовал по обыкновению, Преосвящ. Дядюшка. Мне недостойному выпала честь произнести проповедь за литургией этого праздника и из рук Владыки получить за сие просфору. Проповедка, благодаря Господа, вышла довольно удачная; едва ли не явится в печати. На акте в награду за успехи получил я книгу: «Летописи и памятники древних народов (о Египте)» большую, можно сказать, огромную по объему и ценную, но кажется, очень скучную по содержанию, слишком уж специальному.

С 4-го до 6-го числа этого месяца я был в Москве. Согласно давнишнему обещанию Преосвященнейшего Дядюшки, ездил строить себе шубу. Вещь задел прекрасную: за мех заплатил 120 р., за сукно 17 р., и за шитье 8 р., всего 145 р. И все это

благодаря незаслуженной с моей стороны милости Дядюшки. Недостанет сил и средств отблагодарить Благодетеля!

Навещал в Москве сестер своих и брал их на несколько часов к Дядюшке. Они здоровы и учатся хорошо. Любовь Фед. тоже здравствует.

...

1880 г. 9 Окт.

P.S. Все время мое теперь поглощено работами по кандидатскому сочинению, хотя не могу похвастать, чтобы дело шло успешно. Тема труднейшая и многоплоднейшая. Бывают минуты, когда прихожу в положительное отчаяние в виду трудов. Только на помощь Божию уповаю и прошу Ваших молитв.

В Море политическом носятся вести неутешительные. Грозят скорой войной с Китаем, и за последнее время

—314—

слышно уже о стычках. Хлеб поднимается все выше и выше в цене, к концу зимы обещают решительный голод, на больших рынках хлеб покупается не по цене, а по жеребью. Спаси, Господи, Россию от великих грозящих ей бед!

31

Давно что-то не получал я вестей от Вас. Живы ли и здоровы ли Вы?

Сам собирался, было, писать Вам к прошедшему празднику, но как — то за недосугом и за ленью не собрался. Извините, если не своевременно поздравлю Вас теперь хоть с прошедшим праздником.

Сижу за кандидатским. Сделал уже не мало, а сделать предстоит и еще несравненно больше. Прочитал немало немецких книжек, смотрел и в святоотеческие творения. Скоро возьмусь за распланировку собранного доселе материала, а потом (вероятно, в начале Декабря) и за писание этой страшной для студентов диссертации. Доселе предмет выяснился весьма недостаточно. Особенно темным остается период великих Отцов Церкви (Василия В., Гр. Богосл. и Иоанна Златоуста), хотя по-видимому этот-то период и должен бы быть особенно важным для истории догмата о творении Мира. Для того, чтобы

полнее ознакомиться с предметом, нужно было бы прочесть все святоотеческие творения в подлиннике, но так как это труд непосильный, по крайней мере, неодолимый в один год, то приходится довольствоваться теми немногими данными, какие сообщаются в разных исторических догматиках. Но понятно, что при таком положении дела, о полной и всесторонней разработке предмета нечего и мечтать. Говоря вообще, тема, взятая мною, очень трудная и многодельная. Только на помощь Божию и заступление свв. угодников уповая, приступаю к предстоящему труду. Прошу и Ваших молитв обо мне.

В посаде нашем новостей особенных нет. В этом месяце Академия ждет Обер-Прокурор²⁹⁶⁷ Св. Синода, имеющего быть сюда, как говорят, для ознакомления с ходом

—315—

академических дел, в виду скорого преобразования Академии. По слухам, сущность нового преобразования будет состоять в возвращении к старым порядкам: 1) писание кандидатской диссертации будет перенесено на 4-й год, 2) степени магистерские будут даваться без отпечатания и публичной защиты диссертаций, 3) теперь существующие три отделения сократятся до двух, или даже одного, как было прежде, и т. д. На нас, впрочем, эти преобразования не распространятся.

В конце же этого месяца имеет быть знаменитый докторский диспут Евг. Евст. Голубинского, (Вам, кажется, известного). На диспуте вероятно, будет присутствовать Преосвящ. Дядюшка.

1880 г., 8 Ноября.

32

Скука невыносимая начала одолевать меня за последнее время. Каждый день выхожу на улицу встречать почтальона и — ни одного письма в продолжение месяца слишком. При мнительности моего характера это становится, наконец, невыносимо. Множество предположений одно другого мрачнее невольно теснятся в голову. Особенно тревожить Ваше молчание (чуть ли не двухмесячное): никак не могу придумать хоть сколько-нибудь утешительной причины для объяснения его.

Ради Бога *немедленно* же опишите мне о себе, если только имеете силы к тому.

Дела мои учебные идут своим чередом, хотя трудность и широта избранного мною предмета пугает все более и более. О полной обработки темы, кажется, придется отложить попечение, по крайней мере, на нынешний год: масса материала совсем задавила. Прошу молитв Ваших в трудах своих.

За 12-е ноября в «Яросл. Епарх. Вед.» помещена моя проповедка на день Покрова. Поинтересуйтесь прочесть её, когда придет к Вам этот Н. Николай Никол. Корсунский²⁹⁶⁸

—316—

обещал, впрочем, прислать мне несколько отдельных оттисков проповеди, но доселе еще не прислал. Если исполнит свое обещание, не премину прислать Вам несколько экземпляров.

В ответном письме своем, которого жду в наискорейшем времени, не откажите сделать посильное *финансовое приложение*, если только имеется какая-нибудь возможность. Деньги у меня совершенно истощились (состою даже должным Дм. П. Тр. 1 ½ рубля, взятые на концерт Славянского, занимаю и на марку для настоящего письма). А между тем, в виду наступившего поста — с одной, и усиленных занятий — с другой стороны, деньги теперь существенно необходимы для восполнения часто скудного академического стола. Надеюсь на милость Вашу.

1880 г., 17 Ноября.

33

Наконец, всякое терпение мое истощилось. Темные опасения относительно благополучия Вашего начинают становиться для меня почти невыносимыми. Иначе, вовсе не могу объяснить себе Ваше безмолвие. Заметьте, что настоящее письмо уже четвертое после тех трех, на которые не получено ответа Вашего. Как припомню, ничего подобного не бывало в переписке нашей, начиная с поступления моего в Училище. Две возможные причины безмолвия Вашего теснятся мне в голову: или крайне тяжкая болезнь Ваша (чего, Боже, упаси!), или же слишком большое *неудовольствие* против меня. Впрочем, ни

та, ни другая, по моему крайнему соображению, не может лишить меня возможности получить от Вас вести. В первом случае, Вы имеете возможность попросить кого-нибудь из соседей начеркнуть два-три слова ко мне, и это совершенно необходимо сделать. Во втором же случае я имею, если не право то, по крайней мере, полную надежду выслушать причины Ваших неудовольствий против меня. Так мне представляется дело: не получить никаких от Вас известий я не считаю возможным.

Итак, *немедленно* же по получении этого письма моего жду с усиленным нетерпением такого или иного ответа

–317–

Вашего. Поверьте, что молчание Ваше крайне смущает меня в прямой ущерб моим теперешним занятиям.

Остаюсь искренно любящий Вас сын Александр Мартынов.

1880 г. 23 Ноября.

34

На 16-е Декабря назначен докторский диспут Е. Е. Голубинского.

...

Сегодня получил я письмо Ваше с приложением 10 рублей. За то и другое приношу искреннейшую и глубочайшую благодарность. Несказанно обрадовало меня известие о Вашем добром здравии, а то за последнее время замучили меня сомнения на этот счет. Ради Бога, впредь не мучьте так меня.

В благодарность за посылочку Вашу посылаю и я в свою очередь 5 экземпляров своей проповеди, раздайте их, кому знаете сами.

Третьего дня отправил я поздравительное письмо Преосв. Дядюшке с товарищем своим, студентом монахом Сергеем (недавно бывшим Кон. Ив. Ланиным), который поехал в Москву посвящаться в диаконы²⁹⁶⁹.

1880 г. 24 Ноября.

35

Письмо Ваше от 4-го Декабря получил, премного благодарю за новости, в нем сообщенные. Радуюсь, что Никиту Матвеевича, наконец сподобил Господь достичь желаемого. От

души жалею больного Николая Павловича, что с ним сделалось?

16 числа происходил у нас знаменитый диспут Е.Е. Голубинского. Председательствовать на нем был приглашен Преосв. Дядюшка, но присланной накануне телеграммой отказался от предлагаемой чести, сославшись на болезнь. Болен ли он действительно, или не захотел приехать, обидевшись многими резкими суждениями, допущен-

–318–

ными диспутантом в его книге, достоверно неизвестно. За последнее предположение впрочем, больше оснований. Диспут привлек многочисленную публику, большая часть которой Московские иереи и протоиереи. Оппонентами (возражателями) были два знаменитых профессора наши Н.И. Субботин и В.О. Ключевский. Оба оказались достойными борцами с ученым специалистом – диспутантом. На многие вопросы Ключевского диспутант затруднялся дать удовлетворительные ответы. После всех возражал московский протоиерей В.П. Нечаев²⁹⁷⁰, вопросы которого при своей малозначительности не всегда были удачны, и вызывали в публике ни мало смеху. Диспут закончился громкими рукоплесканиями и криками «браво». Евг. Евст. единогласно был признан достойным искомой степени.

После завтра (20-го) еду в Москву на все святки, возвращусь, вероятно, 7-го или 8-го Января. За последнее время до того расстроен я неудачами по кандидатскому рассуждению, что не знаю, можно сказать, ни днем, ни ночью покоя. Помолитесь, пожалуйста, Господу об успехах моих.

1880 г. 18 Декабря.

36

Имею честь и долг принести искреннейшее Вам приветствие по поводу наступившего великого праздника Рождества Христова и приближающегося Нового года. Да исправит Господь, родившийся стопы наши к деланию блага на новое лето; да сохранить Вседержитель жизнь Вашу еще на многие и многие годы.

С 20-го числа настоящего месяца живу в Москве. Виделся дважды с сестрами: они здоровы, и учатся прекрасно. Саша за

последнюю треть – второй ученицей, Анюта – первой (с круглыми пятерками по всем предметам). На праздники думаем взять их на несколько времени на Саввинское, Любовь Федоровна также просила их в гости к себе на денек.

23-го справляли годичное поминовение по покойном Дедушке Никите Ивановиче. Служение совершал Преосвящ.

–319–

Дядюшка в Донском. Кроме родственников присутствовало много профессоров и других читателей памяти покойного.

Святки, по обычаю, пройдут не весело для меня, и ныне особенно, пот. что неудачное кандидатское рассуждение отравляет и подавляет всякий порыв веселости.

Еще раз прошу молитв Ваших усердных о моих успехах.

1880 г. 25 Декабря.

37

На днях получил записочку Вашу с приложением 5 рублей. От искреннего сердца благодарю, что не забываете побаловать меня. Извиняюсь, что не тотчас по получении ответил. Право, дел столько, что забываешь даже о существовании всего окружающего. Крайне мучительная и в то же время неуспешная работа по кандидатскому сочинению не дает покоя ни на минутку. Время течет, а сочинение едва-едва подвигается. Задуманный план не придется, кажется, выполнить и на половину, тема крайне обширная и необычайно трудная, по крайней мере, как тема для кандидатского сочинения, для которого полагается только 8 Месяцев. На Господа – все упование мое. От всей души прошу молитв Ваших.

Окружающей жизни не замечаю, и потому новостей сообщить не могу. Из Москвы, по уезде оттуда, вестей никаких не имею. На Масленицу и, вероятно, на Пасху никуда не имею возможности отправиться, – дорожу каждой минутой.

1881 г. Января 21 дня.

NB. Совсем было забыл сообщить приятность для нас. В одном из последних №№ английского журнала Гимназия г-жи Фишер²⁹⁷¹, где учатся наши девочки, расхвалена до невозможности, названа единственным в Европе женским заведением по образцовой постановке учебного дела.

Предполагать в этом известии лесть или кумовство с начальницей нет ни малейших оснований, потому что статья принадлежит перу английского автора. Тем отраднее для нас!

—320—

38

От всей души благодарю Вас за письмо от 4-го Февраля, которое я имел счастье получить только сегодня; благодарю искренно и за приложение в нем. Очень жалею, что весть о приезде соседей наших дошла до меня поздно. Свидание со всеми земляками на чужой стороне чрезвычайно приятно. И если бы во время узнал о поездке Анны Афанасьевны, не преминул бы выйти на вокзал. Радуюсь счастью Николая Фомича и от души желаю ему счастья в новой жизни.

В годину Мамаши Господь сподобил меня отслужить панихиду в Троицком соборе и помолиться пред мощами св. Угодника о упокоении близких наших.

Кандидатское рассуждение мучит больше прежнего. Работа движется крайне туго, а между тем время летит неудержимо. За последнее время чувствую себя не совсем здоровым и физически. Вероятно, от постоянного сиденья и напряженной деятельности расстроились нервы, а вследствие того — бессонница. Предпринял, впрочем, некоторые меры: стал выходить гулять, разгребать снег, колоть дрова и т. п.; теперь чувствую себя лучше.

Масленицу, как кажется, писал уже Вам, при всем желании воспользоваться приглашением Преосвящ. Дядюшки, я должен провести в Лавре. Неудачи по сочинению — виной тому. В виду приближающейся Св. Четыредесятницы от чистого сердца прошу прощения христианского и родительского во всех оскорблениях и неприятностях, нанесенных мною Вам.

1881 г. 8 Февраля.

Прошу молитв и благословения Вашего на посильные труды мои.

39

Письмо Ваше от 27 Февраля мной получено. Искренне благодарю за него и за поздравления в нем, отвечаю на последние — тем же. Извините, что замедлил несколько

настоящим своим письмом. Чрезвычайные, горестные события последних дней были тому единственной причиной.

–321–

«Свершилось! Царя – Освободителя не стало!» – эта громовая весть поразила нас на другой же день после совершения страшного события. Искренние слезы и теплые молитвы о Мученике – Венценосце, презрите и негодующее отвращение к зверям – злодеям – вот те чувства, которые впервые минуты охватили весь наш храм науки. Профессоры тотчас же прекратили чтение лекций и доселе еще не возобновляли. Во вторник была отслужена в нашей церкви панихида, за которой присутствовали все учащие и учащиеся, вчера – молебен по случаю восшествия на престол нового Монарха Александра III-го, в верности которому вчера же учинена была нам присяга. С жадностью за газетными известиями, сообщающими все новые и новые подробности ужасного преступления.

Душевные тревоги не дают сосредоточиться на учебном деле. Кандидатское сочинение по прежнему движется воробыиными шагами, конца еще не видно, а между тем времени остается слишком не много. Разочарование в успехе – полнейшее. От души прошу молитв Ваших.

Последние три дня масленицы провел в Москве, там все здравствуют. Сестры учатся хорошо и веселы. Пасху несомненно, проведу в Лавре, так как в понедельник фоминой недели – срок подачи кандидатского рассуждения.

1881 г. Марта 5-го.

40

Выпал нечаянно случай написать Вам – пользуюсь им. Давно не получал от Вас никаких вестей, хотя имел бы право ждать, так как очередь за Вами.

За все последнее время и состояние духа, и состояние тела Моего крайне неудовлетворительны. Мучительное кандидатское рассуждение с каждым днем утомляет больше и больше. Неудовлетворительность написанного и еще более громада ненаписанного расстраивают донельзя душевный покой. Срок на носу, а работы предстоять еще без конца. При таких трудных

обстоятельствах заболел еще лихорадкой, лечусь две почти недели.

Помолитесь по усерднее Господу о моем благополучии душевном и телесном. Помощь Божия – последняя моя надежда; труды теперешние далеко превысили мои силы.

1881 г. 28 Марта.

–322–

41

Драгоцен. мой Тятенька, Христос воскрес! От всего искреннейшего сердца приветствую Вас с Светлым Праздником. Да будет милость Воскресшего Господа на Вас! Да укрепит он Вас на предстоящие труды Ваши!

Искреннейше благодарю Вас за последнее письмо и приложенное в нем. Извините, что не ответил тотчас по получении. Труды, далеко превзошедшие мои силы, и болезни телесные и душевные разбили меня окончательно. Слишком три недели сижу, не разгибая спины день и ночь, а работа почти не движется ни на шаг. Крайне утомленная голова отказывается от всякой деятельности, а между тем теперь-то именно и нужна была бы особенно сильная деятельность. Две недели остаются до подачи кандидатской диссертации, а она и на половине еще не готова. За грехи мои Господь наказывает меня. Такого мрачного, не выносимо – мрачного состояния, какое испытываю я теперь, доселе еще не разу не испытывал в своей жизни. Только храм Божий и усердная молитва к Всевышнему Утешителю несколько еще освежает мою израненную душу. Помолитесь поусерднее о моих немощах. О сем единственно просил и прошу всех, меня знающих. Надежда на свои силы – давно оставила, упование на Бога – живет еще. «Боже, милостив буди мне грешному!» – вот моя ежедневная и ежечасная молитва.

Как бы в довершение всех бед, прежде томивших меня, вчера обрушилась новая. Недели две тому назад отдал я в переписку изготовленную часть своего сочинения. Вчера переписчик принес мне 20 листов, но они оказались так дурно переписанными, что подать их в таком виде профессору нет возможности. Приходится искать нового переписчика, а старому

совершенно задаром заплатить 5 рублей (каковые уже и заплатил я из присланных Вами). Такая неприятность до того расстроила меня, что целую сегодняшнюю ночь не мог сомкнуть глаз ни на одну минуту, отчего чувствую теперь нестерпимую головную боль. Если будет какая-нибудь возможность, не оставьте меня финансами на переписку сочинения.

Остаюсь преданнейший Вам всею душою сын Александр Мартынов.

1881 г. 10 Апреля.

–323–

42

Дорог, мой Тят., От искреннего сердца приношу благодарность Вам за последнее письмо Ваше. Тяжело и стыдно было беспокоить Вас просьбой о деньгах, но заставила необходимость. Пусть будет это долг мой, заплатить который сторицею обязуюсь, если по милости Бошей буду иметь к тому хоть какую-нибудь возможность.

Пасху встретил и провел в крайне мрачном расположении духа, которое продолжается и доселе, день ото дня все более и более усиливаясь. Употребляю медицинские пособия для успокоения расстроенных сил, но помощи ощутительной не вижу. На праздники получил поздравительные письма от Дяди и сестер; писал и сам им. В Москве, по слухам, все благополучно. Сестры учатся хорошо и здоровы.

Сегодня сдано расписание наших экзаменов. Начало 5-го Мая, конец 3-го июня. Отчаиваюсь в своих силах на предстоящие за это время труды.

Прошу молитв и благословения Вашего. Преданный Вам сын Александр Мартынов...

1881 г. 19 Апреля.

43

Драгоцен. мой Тят., Прошу извинения за долговременное молчание: то экзамены, то мучительные ожидания результатов годовых трудов наших – поглощали все время и внимание мое. Теперь все заботы и труды академические докончились, при помощи Божьей, весьма благополучно. Кандидатское рассуждение удостоено балла 5, экзамены тоже удались, как

нельзя лучше. На одном из них присутствовал Владыка Митрополит, при котором выпало счастье и мне отвечать: ответ заслужил полнейшего одобрения Архипастыря.

Живу теперь в Москве у Преосвященнейшего Дядюшки; пробуду здесь, вероятно, еще около недели; а затем – согласно неоднократному приглашению Дядюшки Николая Федоровича – в Углич недельки на две. В Мечеходово приеду в первых числах июля. Извините, что так поздно: поездка в Углич не была мною предвидена ранее и,

–324–

может быть, не была бы мною предпринята, если бы не была *обязательна*, по силе присланных на нее 10 р.

Предан. Вам сын А. Мартынов.

1881 г. 10-го июня.

44

Дорог. Тятинька мой, Ваше письмо от 26-го Сентября получил я своевременно, от души благодарю за него, и за молитвы Ваши к Всещедрому и Всемиловитому Господу Богу. Еще раз усерднейше прошу Вашего молитвенного ходатайства пред престолом Вседержителя.

Желанию Вашему – узнать об окончательном решении судьбы моей, к сожалению, удовлетворить не могу, так как самое решение это состоится, если то Господу будет угодно, лишь на будущий год, после полного окончания мною академического курса. Теперь Совет Академии только *наметил* меня кандидатом, достойным занять академическую кафедру, и в этом смысле через Декана Богословского отделения сделать представление Владыке Митрополиту. Но это представление не исключает еще возможности появления конкурентов, которые так же, как и я, имеют право искать вакантной кафедры. К величайшему прискорбию, на днях стали ходить упорные слухи о том, что такой конкурент, и весьма сильный для меня, является в лице кончившего год тому назад и защитившего уже магистерскую диссертацию, Ал. Пав. Доброклонского. Ему сильно протежируют два члена Совета нашей Академии, хотя все другие, (а их большинство) стоят за меня. Гораздо опаснее другой слух, имеющий за себя сильные подтверждения.

Нынешней осенью предполагается пересмотр существующего академического устава; между мнениями, которые отобраны были по этому случаю от Академии, есть одно неприятное, – о закрытии самой кафедры Патристики и о соединении этого предмета с Церковной Историей. Если слух этот оправдается, чего конечно не дай Бог, – в таком случае мне не придется профессорствовать. Молю Господа и уповаю, чтобы все эти страхи благополучно миновали меня!

Удовлетворяю, насколько могу, желанию Вашему – знать о лаврском празднике в день Преп. Сергия.

–325–

За день до праздника (23-го) прибыл в Лавру Владыка – Митрополит²⁹⁷², у Троицкого собора был встречен о. Наместником и представителями академической корпорации. На следующий день он посетил Академию: был в ново-сделанной церкви нашей и в актовом зале, где приветствовал краткой речью вновь поступивших студентов 1-го к. В 3 часа того же дня Владыка служил молебен Преподоб. Сергию с акафистом, затем всенощное бдение, продолжавшееся до ½ 11-го часа, на другой день – Литургию. Прекрасная погода привлекла на торжество редко виданную массу богомольцев. Между высокими посетителями мне пришлось видеть Московского Генерал-губернатора, кн. В.А. Долгорукова. После литургии, по обыкновению, была предложена высоким гостям монастырская трапеза, вскоре после которой Владыка оставил Лавру (в ½ 3-го часа).

Слышно, что вчера он отправился в С.-Петербург для присутствования в Святейшем Синоде.

Завтра в половине 7-го обещался прибыть Преосв. Дядюшка для присутствования на нашем годичном празднике.

От сестер сегодня получил письмо: они здоровы, учатся прекрасно; были после отъезда моего раз у Дяди вместе с Начальницей заведения.

Прося молитв и благословения Вашего, остаюсь искренне-любящий Вас сын А. Мартынов.

1881 г. 29 Сент.

45

Прошу великодушного у Вас извинения за долгое молчание: от конца Сентября очередь в нашей переписки стоит за мною. Не буду придумывать и основания своей неаккуратности; ее едва ли достаточно оправдаешь. Правда, что большая часть времени проходить у меня в трудах, и притом довольно серьезных. С начала Октября избрал я предмет для магистерской диссертации, ваял исследование о *св. Григорие Нисском*. Предмет чрезвычайно широкий и до сих пор мне вовсе неизвестный; приходится знакомиться, так сказать, с азов. Не знаю,

—326—

придется ли представить к концу настоящего учебного года хоть частицу своего исследования: времени уже прошло довольно, а сделано еще почти ничего. Кроме того со святок придется заняться подготовкой к устным магистерским испытаниям и писанием диссертации *pro venia legendi* («на право читать» лекции студентам в качестве преподавателя академического). Необходимость требовала бы заготовить ничто и для будущих чтений по предмету Патристики, но так как профессорство мое — еще в далеком будущем (в самом благоприятном случае придется, если то будет Господу угодно, начать свои профессорские чтения не ранее ноября будущего года), и притом не, вне всякого сомнения, то дело составления лекции считаю за лучшее отложить, по крайней мере, до вакации летней.

Помнится в прошедшем письме своем Вы изъявляли желание получить сведения о нашем годовичном празднике, 1-го Октября. Праздник этот ныне не представлял ничего особенного сравнительно с предшествующими годами. По обычаю, приглашен был на торжество Преосв. Дядюшка, служил он всенощную накануне, литургию — в самый день праздника, присутствовал на акте, пробыл в Лавре и следующий день (2-го Окт.) по случаю магистерского диспута. При свидании со мной он был очень любезен, по обыкновению. Передал мне не совсем приятную для него весть о Константинов Ив. Всесвятском. Дело в том, что муж сей, против воли родителей и Дяди вышедший ныне из Семинарии с целью поступить в Ярославский Лицей,

потерпев неудачу, не был принят в число студентов. Дяде хотелось поместить его после этого в Вифанскую Семинарию, но и от этого благодеяния упорный человек отказался. Теперь он отправился в Орел к зятю; что с ним там, пока еще неизвестно. Дядя сильно жалеет огорченную мать К. Ив.

От сестер своих получил я два письма за эту треть, – оба утешительные. Учатся они хорошо, здоровы и веселы, как кажется. В последнем письме спрашивают о Вашем благополучии, напишите им, утешьте.

1881 г. 25 Октября, вечером.

–327–

46

Драгоцен. мой Тят., Неделю назад тому писал я Вам, и, не дождавшись ответа, пишу снова, по особому поводу. Третьего дня получил я письмо от Преосвященнейшего Дядюшки, в котором извещает, что на сих днях имеет заказать чугунную плиту на могилу Мамаши и железную решетку к ней. Вопрос теперь в размерах этой решетки. Длина её, как обыкновенно делается, в три аршина. А какая ширина? Для одной могилы обыкновенно бывает двух аршинная. Но Дядюшка предполагает, что и для Вас нужно оставить место. Тогда и ширина решетки должна быть в три же аршина, как и длина. Желаете ли Вы, чтобы дело было устроено, поэтому последнему условию, или по первому (т. е. для одной могилы)? И вообще намеченные выше размеры удовлетворяют ли действительности, или по соображениям места нужно сделать какую-нибудь подбавку в ту или другую сторону? По поводу этих вопросов Преосвящ. Дядюшка ждет разъяснений Ваших. Потрудитесь ответить ему, по возможности, поскорее, с изъявлением искреннейшей благодарности за память его о Мамаше и хлопоты по устройству памятника. Поставить на место плиту и решетку, вероятно, придется мне на будущей вакансии; такого же достоинства памятник будет изготовлен и на могилу Дедушки в Семеновском.

О своих делах и житье не могу сказать ничего нового, об этом так недавно писал уже я Вам. Нужду в финансах ощущаю сильно, жду их с нетерпением.

1881 г. 31 Октября.

Р. С. Недавно прошли слухи, что профессор наш по кафедре Основного Богословия, бывший доселе в Москве, сошел с ума и помещен в больницу. Молва, имеющая будто бы подтверждение в высших сферах, намечает в преемники ему Вас. Авин. Образцова. Дай Бог!

47

Назначенный в письмах Ваших срок минул, а от Дмитрия Павлыча ни письма, ни денег доселе еще

—328—

нет. Он всегда, видно, останется верен своей, из детства унаследованной, привычке — не исполнять своевременно данного обещания. По крайней мере, я и ранее был более чем уверен, в его не аккуратности. Как не жалко беспокоить Вас, но необходимость заставляет обратиться к Вам с покорнейшей просьбой. Пришлите, если есть возможность, хоть сколько-нибудь денег (не более 10 рублей).

Последнее письмо Ваше получил 9-го Ноября, получил и предшествующее ему, жалею, что не упомянул о том в письме своем от 1-го Ноября. Благодарю искреннейше за известие о празднике и благополучном его проведении. Ваш проект относительно решетки могильной понравился мне, жаль только, что не вся семья наша обнимается предполагаемой решеткой. Мне представляется, что по направлению к палисаднику Кривоноговых есть еще свободное для могил место. Писали ли Вы Дядюшке Преосвященному о своих соображениях по этому вопросу? Если нет еще, то потрудитесь сделать это поскорее.

Новостей из жизни моей не могу сообщить никаких. Занимаюсь чтением материалов для магистерской диссертации о Св. Григории Нисском. Отсюда же думаю выбрать тему для *pro venia legendi*.

На днях, вероятно, откроет свои заседания комиссия при Св. Синоде по пересмотру Устава Духовных Академий. Изменений в Уставе ожидают крупных. Некоторые академические кафедры, слышно, предназначены к закрытию. Дай Бог, чтобы Патристики эта печальная судьба не коснулась!

От нашей Академии в качестве представителя вызывается в комиссию Вик. Д. Кудрявцев.

Покой академической жизни в недавнее время нарушен был одним печальным случаем, – болезнью студента 2 курса. Несчастный страдал воспалением в мозгах, вследствие чего получил острое сумасшествие, и в таком состоянии натворил не мало бед в Академии и в Лавре. Вскоре он отправлен был в Московскую больницу умалишенных, где и скончался два дня тому назад. Отец покойного (священник Калужской губ.) теперь в посаде и находится в крайнем отчаянии: умер единственный его сын.

1881 г. 15 Ноября.

–329–

48

Дорог, мой Тят., Сейчас получил письмо Ваше от 18 Ноября и приведен в крайнее недоумение его содержанием. Давно ожидаемых денег от Дмитрия Павлыча до сих пор я не получал. Обман тут или какая-нибудь почтовая неаккуратность, решить не могу. Грустно, если первый. Можно было многого ожидать от родных наших в этом роде, но не столь большой бессовестности. Впрочем, если это на самом деле так, да послужит для нас уроком на будущее время быть более осторожными в доверии к ним!

Еще раз осмеливаюсь повторить мою просьбу к Вам относительно финансов (не более 10 р.). Если и Дм. Пав. пришлет свой долг ко мне же, то постараюсь немедленно препроводить его к Вам.

19 Ноября.

49

От 19-го числа и до сего дня с нетерпением ждал я письма от Вас с приложением. По моим соображениям мне следовало бы уже получить ожидаемое. Не могу объяснить себе причины, почему доселе не получено. Я не решился бы так часто беспокоить Вас просьбой об одном и том же, если бы не побуждала к тому крайняя необходимость. С наступлением поста эта необходимость еще более увеличилась: неудовлетворительный академический стол (как и обыкновенно,

по постам) необходимо требует восполнения на собственные средства.

От Дмитрия Павлыча до сих пор ни слуху, ни духу. Не писал ли он Вам?

Дела мои учебные идут своим порядком, хотя и медленнее, чем на первых порах по приезде с каникул. Физические силы, а с ними и духовная энергия, поистощились за три без малого месяца. Жду отдыха на святках.

От сестер с неделю назад тому получил письмо ответное на свои три. Пишут, что здравствуют и благодушествуют. К 13 Декабря (дню Ангела Георгия Борисовича) разучивают музыкальные пьесы. Саша с удовольствием

—330—

извещает, что с нынешнего года, по имеющемуся в Гимназии разграничению воспитанниц на старших и младших, она причислена уже к первым. Преимуществ у старших, действительно, не мало, как и мне приходилось наблюдать: их чаще берут в гости, дольше дозволяют присутствовать на домашних вечерах, когда таковые бывают, и пр. и пр.

Третьего дня послал Преосв. Дядюшке поздравительное с Ангелом письмо. И еще ранее писал два письма по разным поводам, но ответа ни на одно до сих пор не получал еще.

1881 г. 24 Ноября.

50

Искреннейше благодарю Вас за письмо от 23 Ноября с приложением 10 руб. Извините, что заставил Вас прибегнуть к займу. И еще более извините, что переполоху наделал Вам напрасно. Сегодня одновременно с Вашей получил я повестку и на присланные Дмитрием Павл. 10 рублей. Во время исполнить свое обещание он, как говорит в письме, не мог по причине смерти дочери его, малютки Тони. Согласно своему обещанию, препровождаю при сём лишние 10 рублей в уплату занятых Вами. Простите, что наделал так много хлопот Вам: финансовый кризис мой вынудил несколько раз обращаться к Вам с просьбой. Не ссорьтесь и с Дядей о. Павлом: вероятно, он имел основания сказать о деньгах то, что сказал.

Приятна весть об училище в селе нашем, дай Бог, чтобы это благое начинание увенчалось полным успехом. Учеников, думается, будет достаточно, так вблизи училищ мало. Но где поместится школа, по Вашему предположению? Прежняя квартира псаломщика, по моему мнению, не будет удовлетворять всем требованиям школьной обстановки: она и тесна, и неудобно расположена. Строить новый дом, вероятно, будет дорого. Впрочем, деятельные благодетели попечительства нашего найдут возможность устроить это дело. Потрудитесь выразить им искреннейшее мое сочувствие и глубокую благодарность за их благие намерения, и ревность к доброму делу.

Сожалею об участи Востоковых. Впрочем, Александр
—331—

Николаевич, мне думается, немного проиграет, оставивши совершенно бесплодную службу при Правлении. 10 лет, проведенные там, скорее могут быть названы потерянными напрасно. За это время он мог бы и больше получить жалованья и повыситься далеко по службе во всяком другом месте. Он человек очень аккуратный и усердный, да для чиновника и достаточно дельный.

Более жалка неудача с женихом Валинским. Этот молодой человек — товарищ мой по училищу и первым классам Семинарии. Как человек, он может быть назван очень хорошим, нельзя того же сказать о голове его: по крайней мере, в трех последних классах, по отзыву наставников, он был, как говорят, притчей во языцех со стороны своего тупоумия. В практической жизни, может быть, этот недостаток и не был бы особенно ощутителен.

По словам о. Наместника лаврского²⁹⁷³, бывшего на именинах у Преосв. Дядюшки, торжество там было великое; народу (особенно матерей — игумений) собралось для приветствия чрезвычайно много. Жду с нетерпением письма от Дядюшки в ответ на свои три.

Вчера получил письмо от Дяди Ник. Федоровича. Поздравляет с милостью Божией по избранию на академическую кафедру; приглашает на святки в Углич (этого

сделать не придется), и извещает о сильной болезни супруги своей Варвары Николаевны (болезнь простудная). –

...

1881 г. 26 Ноября.

51

Писали – писали Вы, да что-то и замолкли, и замолкли тогда, когда известие от Вас весьма необходимо. «На письма с деньгами» – советовал мне однажды Дядюшка Николай Федорович, – «отвечать нужно *немедленно*». Вполне сознаю справедливость этого замечания: ответ необходим для успокоения лица, отправившего деньги. 27 ноября послал я Вам обратно присланный 10 рублей на Пречистенскую станцию. Получили ли Вы эту посылочку?

–332–

А я из безденежного человека на днях сделался, по новой ко мне милости Божией, можно сказать – капиталистом. Вернее, впрочем, сказать не сделался еще, а имею сделаться в будущем. В прошлую Пятницу (4-го Дек.) в Совете Академии решался вопрос о присуждении премии (двух) за лучшие кандидатские рассуждения. Первой премии в 200 руб., совершенно неожиданно, удостоилось мое сочинение. Вторую премию в 165 р. присудили В.А. Образцову (весьма удачно, в виду крайней его бедности). Пока, как я сказал, мы капиталисты только в потенции, а не в действительности. По обычаю, решение советское будет представлено на утверждение Владыки – Митрополита. Но и после того всех денег получить нельзя до полного окончания академического курса, но как кажется можно необходимую частицу забрать и в течение учебного года. Образцов обращался уже к Инспектору с просьбой 40 р., и тот обещал выдать. По издавна заведенному порядку 10% (т. е. 20 р. от меня) нужно будет употребить на угощение студентов-товарищей и знакомых.

Все остальное в жизни нашей течет обычным порядком. Занятия мои, при помощи Божией, подвигаются вперед, хотя гораздо медленнее, чем в первый месяц, по приезде с каникул; поутомился теперь довольно. Жду с удовольствием приближающихся рождественских каникул. Думаю, что придется

провести их в Москве, хотя к величайшему удивлению от Преосв. Дядюшки не получал никакого ответа на четыре письма свои, посланные в течение двух недель. Начинаю сомневаться даже в его благополучии, или страшиться перемены добрых отношений его ко мне. Завтра намереваюсь в 5-й раз писать ему с просьбой немедленного ответа, и если такового не получу, едва ли решусь ехать к нему на святки.

От сестер тоже давно не получал известий, но они ленивы писать вообще.

...

8 дек. 1881 г.

Н. В. Сегодня отправился отсюда наш знаменитый Виктор Дмитр. Кудрявцев для присутствия в комис-

—333—

сии при Св. Синоде с целью пересмотра академического устава²⁹⁷⁴.

52

От всей души приветствую Вас с наступающими великими праздниками Рождества Христова и новолетия. Дай Бог с радостью встретить и в веселии и чистоте душевной и телесной провести св. дни. Да продлит Господь жизнь Вашу и укрепит силы Ваши к достойному служению Церкви Божией на будущий год!

Пишу настоящее письмо из Москвы, где пребываю с 19-го числа. Во избежание скуки кое – что почитываю. Завтра жду сюда Василия Афиногеновича на все святки. В прошлое Воскресение посещал я сестер своих. Они здоровы и веселы. На днях дали им таблички (за 2-ю треть учебного года): Анюта – 1-я ученица, Саша – 2-я. Последняя имеет между отметками одну четверку по русскому языку, у Анюты – все пятерки. На праздниках возьмем их на подворье дня на два.

В День приезда своего виделся я с Дмитрием Павлычем Мартыновым, приезжавшим в Москву с своею вновь изданною книгою (учебником Арифметики). Попечитель Округа обнадежил его тем, что книга его, вероятно, будет принята в качестве учебника. Хорошо, если это действительно сбудется: быть

автором общепринятого учебника – статья весьма выгодная в материальном отношении.

1881 г. 23 Дек.

53

Покорнейше благодарю Вас за поздравление с новым годом. Хоть несколько и поздно, приветствую и Вас с наступившим новым летом. Да продлит Господь милость свою к Вам, да подаст Вам здравие, а паче всего – исцеление от несчастия. Я лично с трепетом встречаю, наступивши год, имеющий принести столь большие перемены в судьбе моей. Ныне кончается шестнадцатилетнее учебное течение мое, ныне же – начало и самостоятельной

–334–

жизни и служения моего. Молю Господа, да совершится сие согласно святой Его воле. Прошу Ваших родительских молитв о мне.

В Лавру из Москвы приехал я в прошлую Пятницу вечером. Святки провел, по обычаю, не особенно весело, но за то душеспасительно: в театре был один раз, а обеден, бывших на подворье почти ежедневно, не опустил ни одной. Сестер брал на подворье по три дня, они были довольны и веселы. Был несколько раз у Любви Федоровны; принят был, как и всегда, весьма радушно.

В 1-м № Епарх. Яросл. Вед. прочел я известие о пожертвовании пановской библиотеки в церковь нашу и резолюции Владыки с благодарностью Марье Павловне. Радуюсь этому дорогому приобретению.

Перед святками скончался скоропостижно председатель учебного комитета при Св. Синоде о. Протоиерей Васильев. Газетные толки прочат на его место прот. Янышева, ректора С.-Петербур. Академии. С членом св. Синода Прот. Иваном Вас. Рождественским был параличный удар; здоровье и даже жизнь его – в опасности. Коронация Государя Императора, по одним слухам, состоится 1-го Мая, по другим будет отложена до Августа (по случаю беременности Государыни).

1882 г. 11 Января.

P.S. В качестве послесловия осмеливаюсь обратиться к Вам обычную просьбу свою о финансах. Сознаюсь, что это несколько совестно после того письма моего, в котором извещал я Вас о присужденной за сочинение мое награде. Но в виду того, что решение Совета Академии еще не получило доселе утверждения Владыки-Митрополита, я счел не удобным забирать деньги у эконома в счет будущих благ, и решился лучше беспокоить Вас, если только не слишком обременю Вас этим.

54

Драгоцен. мой Тятенька, Вчера получил я письмо Ваше от 15 Янв. Искреннейше благодарю за него и приложенное к нему.

Несказанно утешило меня известие о Вашем исцелении. Это давно и всеми жданное благодеение Божие. Да подкре-

—335—

пит Вас Господь своею всемогущею десницею, и да отгонять навсегда недуг Ваш пагубный. Молил и буду усердно молить об этом Всемогущего пред мощами Св. Угодника Сергия.

Умолчание в прошлом письме моем о памятнике Мамаше имело свои основания. И доселе не могу объяснить себе, как это случилось, но только в течение целых святок, ни разу не заводили мы о сем речи с Дядюшкой, так что о положении этого дела теперь я не имею ни малейших сведений. На Масленице, вероятно, придется съездить в Москву на несколько дней, тогда узнаю обо всем подробно и не замедлю известить Вас своевременно. Думается, что против Вашего проекта Преосвященный не будет иметь ничего, особенно если услышит радостную весть о Вашем исцелении.

В жизни нашей академической теперь пока затишье, но ожидаются крупные перемены от заседающей теперь в Синоде комиссии. Есть слухи, за достоверность которых теперь, однако нельзя поручиться, что существующая теперь три отделения (академические факультеты – тоже) будут сокращены в два – историческое и словесное (теперешнее практическое), нынешнее же богословское отделение сделается общеобязательным – в том смысле, что предметы его будут изучаться всеми студентами. Слух этот, если принять во

внимание склад убеждений нынешнего Обер-Прокурора и его любовь к наукам богословского характера, можно назвать правдоподобным вполне. Другое изменение академического устава, как гласит молва, будет касаться присуждения магистерской степени по прежнему порядку, т. е. без печатания и публичной защиты диссертаций, а лишь по утверждению Митрополита. Жалко, если этот порядок действительно восстановится, пот. что нас он, несомненно, не коснется.

Сегодня о. Ректор дал поручение студентам приготовить оду для прочтения пред Его Величеством после коронации. Не знаю, найдутся ли у нас достаточно сильные для этой цели поэты.

Прося молитв и благословения Вашего, остаюсь преданнейший Вам сын Александр Мартынов.

1882 г. 19 Января.

—336—

55

Дорог, мой Тят., Подождал, было, я письмеца от Вас в ответ на свое, но не дождался и решился сам опять написать Вам. В виду приближающегося великого поста, имею честь от души пожелать Вам в добром здравии встретить и провести св. дни четырехдесятницы. По христианскому обычаю, прошу искренно прощения во всем, содеянном против Вас (а долгов таких, мне думается, лежит на мне не мало). Простите, Бога ради, все неприятности, которые причинил я Вам за мимошедшее лето.

На масленице намереваюсь съездить в Москву на несколько дней (на недельку приблизительно). Вестей оттуда с самого отъезда после святок не получал.

Новостей в жизни нашей пока нет еще. Труды синодской комиссии по преобразован. устава нашего держатся в тайне, неизвестны, кажется, даже начальству нашему. Чем — то обрадует нас эта реформа?

Хотелось бы знать о состоянии теперешнем Вашего здоровья. Дай Бог — услышать ту же радостную весть, как и в прошлом письме Вашем. Обрадую Преосв. Дядюшку сим известием.

1882 года 30 Янв.

Драгоцен. мой Тят., Письмо Ваше от 9 Февраля получил я тотчас же по приезде из Москвы (12-го). Искреннейше благодарю за поздравление с Св. Четырехдесятницей, спешу и Вам от чистого сердца засвидетельствовать такое же приветствие и пожелать *приличного* святому посту времяпровождения и доброго здоровья. Весьма утешительно и отраднo было прочесть строки письма Вашего о *моральном* благополучии Вашем. Дай Господи, чтобы сия милость продлилась еще на многие и многие лета.

Ждал и жду Александра Исаича, рад знакомому человеку на чужбине, постараюсь познакомить его с Лаврой подробнее. Настоящее письмецо приготавливаю заблаговременно, и если к концу настоящей недели не дождусь петербургского гостя, пошлю его по почте.

Масленицу, начиная со Сретенья до 11-го Февр. (вклю-

–337–

чительно), провел я в Москве. Исполнил обычные визиты к сестрам и Любви Федор. Сестер, кроме того, брал в Четверг на подворье. В этот же день приглашал Дядюшка девочек-болгарок, воспитывающихся в Страстном монастыре, всем было весело, пробыли у нас до глубокого вечера.

Движения в духовной иерархии за смертью Преосвященных – Филофея и Палладия совершились, как вероятно и Вам уже не без известно так, что кафедру Митрополита Киевского занял Архиепископ Одесский Платон, а на олонекскую епископскую кафедру перемещен еп. Павел Псковский; две же, оставшиеся за их перемещением вакантными, епархии доселе еще не замещены. Возможно, что на кафедру одесскую будет перемещен который – н. из викариев московских. Относительно Преосвященнейшего Дядюшки ходят впрочем, слухи другого рода, будто его призывают на пост Председателя Учебного Комитета при Св. Синоде (за смертью Прот. Васильева). Слух этот не раз проникал и в газеты, и невидимому имеет за себя некоторое основание в том обстоятельстве, что на Масленице приезжал к Дядюшке один высокий синодский чиновник (В. П. Мордвинов), которому будто бы и дано было от Синода

поручение сделать Дядюшке вышеупомянутое предложение. Быть может, подобные соображения, построенные нашими академическими профессорами, и несправедливы (так как синодский чиновник мог приехать просто, как давнишний приятель Дядюшки), но во всяком случае достоверно то, что должность Председателя Учебного Комитета будет отныне занята Архиереем, вероятно – ученым.

Труды комиссии, работающей над пересмотром академического устава, держатся в величайшем секрете. Со слов Ректора Петерб. Академии, писали сюда тамошние студенты, что вновь выработанный устав будет применен на практике не ранее, как через год, и на нынешних студентов не будет простираться. Преосв. Дядюшке один из членов комиссии сообщил черновой проект приблизительного распределения академических предметов. Многие из теперешних специальных кафедр сделаны тут – общеобязательными (напр. Догматика, Церк. История, Церк.

–338–

Археология, Гомилетика, Каноническое право и др.), любезная Патристика осталась по – прежнему специальным предметом одного отделения. Дай Бог, чтобы она уцелела хоть в каком – н. виде!

Прошел, было, слух о раннейшем окончании экзаменов наших в виду коронации. Но так как эта последняя, по основательным соображениям, состоится не ранее Июля или Августа, то вероятно наше учебное дело и ныне кончится своим чередом.

1882 г., 15 Февраля.

57

Сегодня получил письмо Ваше от 22 Февр. с *приложением*: за то и другое сердечно благодарю. Жалко, что не пришлось повидаться с Александром Исаевичем, а свидеться признаться хотелось: и потолковать о родной стороне, и познакомить его с нашим житьем – бытием было бы приятно. Делать, впрочем, нечего; не заехал он по уважительной причине. Прошу при случае засвидетельствовать ему глубочайшее почитание.

За короткое время от посылки последнего моего письма новостей у нас никаких пока не накопилось. Сегодня впрочем, услышал новую весть относительно будто бы предполагаемого перемещения Преосв. Дядюшки. Знакомый мне Иеромонах утверждает – со слов богомольцев московских, будто Дядюшка переводится в Кишинев на место Преосв. Архиеп. Павла, перемещенного на кафедру Одесскую. Слух этот сам по себе не представляет ничего невероятного, но он не подтверждается известиями сегодня, же приехавшего из Москвы студента нашего (иеродьякона Сергия), человека, весьма близко знакомого с Дядюшкой и у него гостившего почти целую неделю. Быть может, по своему обычному правилу не говорит о слухах, прежде чем они исполнятся, Дядюшка и умолчал перед студентом об этой новости; а вернее, мне думается – признать самый слух неосновательным, как и многие ранее пускавшиеся по этому поводу. По крайней мере, для нас, родственников, всякое передвижение Дядюшки из Москвы не желательно и неприятно.

На 7-е Марта назначен в Москве духовный концерт
–339–

в пользу недостаточных студентов нашей Академии. Исполнят Чудовские певчие полным хором, всех билетов выпущено на сумму 3,400 руб. Если дело удастся²⁹⁷⁵ вполне, ожидается чистого барыша слишком 2,000 руб. Г. Инспектор предлагал, было, мне быть одним из распорядителей на этом концерте, но я отказался от этой чести, в виду сложности предстоящих обязанностей. Отказ принят, впрочем, не особенно благосклонно.

Конст. Ив. Всехсвятский теперь – воспитанник IV кл. Орловской Духовной Семинарии. Устроился так, благодаря хлопотам зятя своего, законоучителя А. Ив. Вознесенского. Учится, как слышно, хорошо, окончил, вероятно, по 1-му разряду. Как захочет устроить судьбу свою далее, пока неизвестно. От поступления в Духов. Академию, вероятно, будет отказываться, по ранее составленному (нелепому) предубеждению против сего заведения.

1882 г., 24 Февраля.

Ваше молчание за целый пост наводит меня на скорбные предположения. Мрачные мысли о возобновлении Вашей прежней болезни стали тревожить меня все более и более. Молю Господа, чтобы это предчувствие обмануло меня. Прошу Вашего немедленного и чистосердечного ответа.

В виду скоро предстоящего исповедания в тяжких беззакониях моих прошу от всего сердца прощения всех, *содеянных* против Вас, лютых.

Много, слишком много грехов и злых деяний пришлось мне взять на свою душу в течение нынешней св. Четыредесятницы, так много, как едва ли еще когда в продолжение своей жизни.

Начиная с первых дней 2-й недели и до сего времени длится ожесточенная борьба двух враждебных партий, на которые разделился весь состав нашего 4-го курса. Во главе одной из них встал г. Образцов, во главе другой – выпала несчастная доля стоять мне. Первая партия захотела изменить древний обычай – сниматься на общей

–340–

карточке всем студентам курса во главе с 4-мя начальствующими лицами и внести в общую карточку еще пять, облюбованных ею, профессоров *исторического* отделения. Нам, студентам *богословского* и *практического* отделений, не понравился и справедливо показался опасным такой раздел между профессорами, в силу которого из всех 33-х преподавателей выбраны только пять № №, притом такие, к которым нам не приходилось иметь никаких отношений в продолжение всех 4-х лет академического курса. Допустить этих профессоров на общую курсовую карточку для нас значило: высказать к ним особую симпатию и в то же время – крайнюю невнимательность к тем профессорам наших отделений, которых мы слушали четыре года, от которых получили все, чем теперь обязаны Академии. В виду такой щекотливой постановки дела, мы решительно отказались подсесть на общей карте под чуждых нам профессоров и стали просить или внесения туда же и наших профессоров, или исключения и ихних (т.е. удержания старого типа карточки с 4-мя только начальствующими лицами).

Противная партия решительно отвергла наше предложение, и отсюда весь сыр – бор загорелся. Обе парии упорно держатся доселе на своих требованиях, уступки ни откуда. Сначала небольшая распря перешла затем в открытую вражду, явилась пред судом начальства и затем целой академической корпорации. Мне, как защитнику интересов старой партии, пришлось претерпеть не мало мытарств, множество клевет самых гнусных было возведено на меня, и многие из них остаются на мне и доселе. Пришлось найти твердого защитника своего только в о. Ректоре, который сознал всю правоту нашего дела и до крайности озлобился на партию, нас гнетущую. Это обстоятельство придало, впрочем, еще большую силу тому ожесточению, которое питают к нам наши противники. Пред Инспектором²⁹⁷⁶ и пятью своими излюбленными профессорами они очернили нас, по-видимому, несмываемую грязью. Господь им Судья!

И вся эта черная неблагодарность излилась почти лично

–341–

против меня одного со стороны Образцова, которому я с своей стороны не желал делать зла в течение всего академического курса. Как я догадываюсь и как слышно стороной, он отыскал здесь якобы удобный случай отмстить мне за то предпочтение, какое оказало мне академическое начальство назначением на профессорскую кафедру. Судя по всем его теперешним действиям, можно действительно догадываться, что он преследует именно такую грязную цель, чернить и злословить меня (через своих агентов) именно перед теми профессорами, от которых зависит ближайшим образом моя судьба при выборе на кафедру. Если эта гадкая выходка удастся ему вполне, мое положение нужно считать крайне опасным. Теперь только пришлось мне на опыте познать, как и правда может иногда быть подавлена наглою несправедливостью.

Все подобные печальные обстоятельства разрушили в конец мое душевное и физическое благосостояние. Жаль и времени дорогого, на простую борьбу потраченного, жаль и сил и здоровья, страшно позора и низкой клеветы, портящей мою

репутацию. Только надежда на помощь и милость Божию еще подкрепляет меня. От души прошу молитв Ваших пред престолом Вседержителя. Только молитвенное ходатайство может защитить меня.

Страстную седмицу и первый Светлый день думаю провести в Лавре, затем в Москву до Фомина Воскресения. Из Москвы никаких вестей не получал с самого времени отъезда после Масленицы. Подозреваю, что вести о прискорбной расправе нашей достигли до Дядюшки и огорчили его. Не знаю, как и оправдаться перед ним.

Жду от Вас немедленно утешительного ответа. Преданнейший Вам сын Ал. Мартынов. Прошу молитв и благословенья Вашего.

59

Драгоценный мой Тятенька, Христос воскрес! Спешу от всей души принести Вам искреннейшее свое приветствие с Светлым Праздником Воскресения Христова. Желаю встретить и провести светлые дни в душевном спокойствии и радости, в телесном здравии и чистоте. Да

—342—

даст Вам Воскресший Господь силы и крепость к борьбе и победы над всеми вражескими искушениями. Да укрепит и утвердит Он Вас на том благом пути, который Вы теперь благоразумно избрали! О сем молим Господа.

Искреннейше благодарю Вас, дорогой Тятенька, за утешительное письмо Ваше от 22-го Марта, полученное мною в великий Четверток, после принятия св. Таин. В скорбях, изнуливших меня до последней крайности, утешение Ваше много успокоило меня. Злоба врагов моих достигла ужасающих размеров: все низкие клеветы и ложные, коварные злоухищрения были пущены в ход и пред студентами, и пред начальствующими, и особенно пред теми профессорами, против которых по представлению врагов я оказался будто бы жарким врагом. Да простит им Господь, не ведут бо, что творят! Я же, уповая на милость Воскресшего, утишаю себя надеждою, что ложь и неправда не могут до конца торжествовать, злоречию будет когда-нибудь положен конец.

Со вчерашнего дня я в Москве. Рассказывал Преосв. Дядюшке все неприятности, какие пришлось мне пережить за нынешнюю св. Четыредесятницу. Благодарение Господу, и от него услышал сочувствие к нашей правде и презрение к врагам и клеветникам моим.

Прося молитв и родительского благословения Вашего, остаюсь преданнейший Вам сын А. Мартынов.

1882 г., 27 Марта.

60

Искреннейше благодарю Вас за письмо Ваше от 2-го Апреля и приложение в нем. От глубины души радуюсь Вашему здравью, благодарю Господа за это утешение, и молю, да продолжится оно и впредь нескончаемо. Радуюсь, что Вам на опыте пришлось испытать и убедиться, как велико, то благо, какое доставляет воздержание и Вам самим и всем, Вас окружающим. Да укрепит Вас Господь!

Памятник Мамаше уже изготовлен, хотя мне за расстройством и хлопотами не пришлось осмотреть его. Преосв. Дядюшка предполагал было отправить его (как и памятник, Дедушке Семеновскому), когда поеду я в те края

—343—

на каникулы. Но если представляется возможность отправить его и без моего содействия (через Данилово), думается, лучше сделать так. Ехать мне придется нескоро, и, вероятно, слишком на короткое время. Дела учебные, остановившиеся за борьбой с врагами, отложены до вакации. Все почти время придется прожить в Лавре.

Неистовство врагов моих доселе не прекращается, клеветы и ругательства посылаются во множестве. Но по приезде из Москвы, я прекратил с ними всякие сношения и совершенно отступился от защиты правого дела, предоставив все воли Божией. Пусть до конца попирают нашу правду и издеваются над ней. Надеемся, что Господь поможет нам!

Все московские родственники и знакомые на нынешний раз были особенно ласковы и добры ко мне. После шестинедельной жизни среди зверей в Академии, татя истинно — человеческие отношения произвели на меня в высшей степени отрадное,

успокаивающее впечатление. Разочарование в людях, навеянное зверскими отношениями врагов, теперь несколько стушеввалось.

Расписания экзаменов наших еще нет, идут пока лекции. Извещу об экзаменах в свое время, особенно о трудных.

1882 г. 9 Апреля.

61

Письмо Ваше от 19 Апреля получил я своевременно. Извините, что замедлил несколько ответом и не учебные дела, как прежде иногда, были причиной тому, а просто лень и недостаток материала для письма. Враги, благодаря Господа, перестали, по крайней мере, в глаза колоть и злословить меня: клеветой и ругательствами, видно насытились уже достаточно. Только более рьяные и неистовые продолжают еще доселе злобствовать и шипеть против меня, с большинством же восстановились прежние добрые отношения. Остается грязное пятно, наложенное на меня тайными интригами пред профессорами, есть, конечно, возможность, хоть отчасти, и его смыть, но для этого нужно разоблачить всю низость и подлость действий моих врагов, чего мне не желалось, бы делать даже и по отношению к самым

—344—

злейшим неприятелям. Отдаю судьбу свою в руки Промысла, пусть будет воля Господня на мне!

Согласно сданному недавно расписанию, три нынешние экзамена мои падают на следующие числа мая: 5-е по Догматическому Богословию, 10-е по Основному и 21-е по Нравственному Богословию. После 21-го придется, вероятно, прожить в Лавре еще дня два – три для приготовления и прочтения так назыв. пробных лекций по трем указанным предметам!.. Затем на несколько дней в Москву и может быть в Мечеходово на самое короткое время. В 10-х числах июня нужно будет опять возвратиться в Академию для писания диссертации *pro venia legendi*, которая должна быть представлена в Совет никак не позже 15 августа. По плану, какой предносится мне теперь, эта работа будет довольно обширная и трудная. Тут же нужно заготовить две

вступительные публичные лекции, одну по собственному выбору, другую – по назначению Совета, словом, труда предстоит по горло на все каникулы. Сомневаюсь даже, придется ли выполнить его вполне успешно и добросовестно.

Сегодня получил письмо от Дядюшки Николая Федоровича, приглашающее на каникулы в Углич. К сожалению, радушием этим добрейших родных не могу вовсе воспользоваться ныне, и на днях буду писать в этом смысле. Между прочим, извещает Дядюшка о награждении о. Иоанна Всехсвятского синодскою скуфьей, радуюсь милости Божией и вниманию начальства к родным нашим.

Вчера получил я письмо от сестер. Экзамены их начнутся скоро и окончатся около 27 Мая. Видно, что они здравствуют и благодушествуют. Просят на каникулы куда – н. в гости. Быть может, на несколько дней придется взять их в Лавру к добрым знакомым нашим Кратировым (секретарь Академии), которые давно уже приглашают их к себе. Когда я буду жить летом в Лавре, это будет довольно удобно.

О приезде Владыки – Митрополита²⁹⁷⁷ в Академию на экзамены доселе нет никаких слухов. Желалось бы, чтобы сие
–345–

удовольствие шло мимо нас. В прошедший год мы уже имели счастье держать экзамен при Владыке и опытом познали, как стеснительно присутствие таких высоких лиц, хотя наш Высокопреосвященнейший ведет себя в подобных случаях в высшей степени любезно и деликатно.

О коронации доселе нет определенных вестей, по некоторым соображениям и основательным данным предполагают ее не ранее Августа.

Скоро открывается промышленно – художественная выставка в Москве. Интересного будет, кажется, довольно, нужно побывать.

Прося молитв и благословения Вашего на предстоящие труды мои, остаюсь искренно любящий Вас сын Ал. Мартынов.

1882 г., 28 Апреля.

62

Исполняя просьбу Вашу, пишу после второго, вчера сданного мною, экзамена. Оба бывшие испытания прошли, при помощи Божьей удовлетворительно, так, по крайней мере, самому мне представляется, а так ли это на самом деле теперь решить еще нельзя, потому что результаты магистерских экзаменов по давнему обычаю охраняются в глубокой тайне до самого последнего времени. Третий оставшийся у меня экзамен (21-го Мая) труднее двух предшествующих: в продолжение года не пришлось запастись достаточными для приготовления к нему источниками.

Дня через два после окончания последнего экзамена отправлюсь в Москву на несколько времени. Быть может, в конце же Мая или в начале июня приеду и в Мечеходово на несколько дней. К половине июня опять нужно возвратиться в Лавру и пробыть здесь всю остальную часть каникул.

Приближающиеся праздники св. Троицы ныне, как слышно, будут в Лавре не так торжественны, как прежде. Владыка-Митрополит, кажется, не приедет сюда, пот. что на 16-е число назначено Высочайшим повелением освящение московской выставки, которое должно быть совершено

—346—

самим Владыкой. Думают, что в Лавру приедет к Троицыну дню кто — н. из викариев.

Коронация, по газетным известиям, имеет совершиться 24 Августа. За достоверность этих известий пока еще нельзя ручаться. Наш о. Ректор намечен в списке представителей духовной иерархии, приглашенных на торжество коронации. Предполагают, что к этому времени он получит митру.

1882 г., 11 Мая.

63

Дорог, мой Тят., Искреннейше благодарю Вас за последнее письмо, доставившее мне величайшее утешение. А в утешении я особенно нуждался.

Господу Всеблаговому благоугодно было посетить мою немощь новым испытанием сильною болезнью (дифтеритом). Не могу доселе объяснить себе, где я мог так простудиться, только в Пятницу (перед Троицыным днем) почувствовал

необычайный жар во всем теле и сильную болезнь в горле. Немедленно же обратился к академическому фельдшеру, который, спасибо, тотчас же предпринял соответствующие меры, в горле сделал прижигание ляписом. На другой день болезнь приняла еще более тяжелые размеры, новые и частые прижигания успели, однако во время захватить дальнейшее развитие горловых язв, так что с третьего дня, по милости Божьей, началось постепенное улучшение. Теперь чувствую себя почти совершенно исцеленным, только небольшая краснота в горле и общая слабость в организме свидетельствуют еще о тяжелой перенесенной болезни. Полубольной сдал я, однако, 21-го числа последний экзамен. Теперь забота о пробных лекциях, срок для которых еще не назначен. Вероятно, не позже будущей среды прочту их, а затем в Москву, согласно ранее намеченному плану. Дальнейшее путешествие все мое определится там по указаниям Преосв. Дядюшки.

Весьма, сожалею, что болезнь застигла меня в такие великие дни, как дни св. Троицы, и лишила меня величайшего наслаждения присутствовать за торжественными Бого-

–347–

служениями. Владыка – Митрополит был сам на этих праздниках. В субботу накануне посещал Академию и присутствовал на экзаменах.

Вчера Владыка снова посещал Лавру и служил Литургию в Соборе. Это экстренное посещение было вызвано присутствием в Лавре Высочайших особ, Вел. Кн. Владимира Александровича и Евгения Максимилиановича. В Москву прибыли они для присутствия на торжестве открытия выставки, а 22-е число (день кончины Государыни Марии Александровны) пожелали провести за Богослужением в Лавре.

Благодаря знакомству с монахами, я имел счастье присутствовать за этим Богослужением и вблизи насмотрелся на Высоких гостей. По окончании Литургии и молебна Преп. Сергию им предложен был завтрак в митрополичьих покоях, затем, осмотревши ризницу, они отправились из Лавры в час по полудни, вместе с ними и Владыка – Митрополит.

1882 г., 23 Мая.

64

Спешу поздравить Вас с наступающим храмовым праздником. Да поможет Господь встретить и проводить его в веселии духовном и чистоте душевной и телесной. Жалею, что не приходится ныне самому мне присутствовать на родном собрании: дела замучили, и не столько впрочем, самые дела, сколько мысль о приближающихся истязаниях при публичной защите диссертации и дальнейших мытарствах при выборах. Да, поистине не легкая вещь иметь претензии для занятия академической кафедры.

Прошу засвидетельствовать глубочайшее мое почитание и привет всем родным нашим, имеющим присутствовать на нашем празднике, передайте низкий поклон мой и всем гостям соседей. Вспоминаю теперь и вспомяну не раз в самый день праздника о Мечеходове. Быть может, и обо мне кто-н. упомянет там.

Гости, благодаря Бога, не забывают и меня. 18-го числа
—348—

посетил меня Преосв. Дядюшка, беседовал в моей квартире около 2-х часов.

Дня за два ранее целый почти день был у меня Дядюшка Николай Федорович с Варварой Николаевной, проездом в Москву из Углича. Скоро, вероятно, предпримет он путешествие в Семеновское посетит, вероятно, и Вас.

Сегодня отправился от меня Павел Павл. Виноградов пробывший здесь сутки. Показал я ему все достопримечательности Лавры и окрестностей, вынес, кажется, хорошее впечатление. Вчера был у меня несколько часов о. Алексей Ив. Вознесенский с сестрой.

За последнее время все подобные посещения стали доставлять мне удовольствие, знак, что несколько поутомился и нуждаюсь в отдыхе, вероятно, около Преображения поеду на несколько дней в Москву поосвежиться. Затем опять за дела до окончательного решения моей судьбы.

На днях возвратился наш о. Ректор из путешествия к Преп. Сильвестру. Поездкой остался очень доволен, особенно

ласками Преосв. Ярославского. Готовит, слышно, к изданию службу Преп. Сильвестру²⁹⁷⁸.

Новый Владыка – Митрополит выехал из Тифлиса 27 июля, скоро будет в Москву, в Лавре ожидают на Успеньев день.

О Коронации слухов точных нет. Сведущее люди предполагают, что нынешним годом она вовсе не состоится.

На Грузинский экзархат назначается, по слухам, Преосв. Палладий Рязанский, а его место будто бы займет Преосв. Амвросий Московский.

О назначении на места товарищей наших нет еще пока синодских известий. С лихорадочным напряжением ожидают все решения своей судьбы, боятся особенно Сибири, где в одной Томской Семинарии четыре вакантных кафедры. Некоторые из наших пытались было съездит в Петербург с целью отхлопотать любое местечко. Двое

–349–

получили ответ равняющейся, в сущности, нулю: обещали им место, если не найдется в каком-либо отношении более достойных кандидатов. Через два же дня после отъезда одного из них такой, более достойный, кандидат действительно явился из наших же товарищей и беспрепятственно занял место, облюбованное тем. Иеромонах Сергей (Ланин) поступил в смотрители Дмитровского Училища, в силу предсмертного ходатайства покойного Митрополита пред Обер-Прокурором. Еще один из наших товарищей определен в Калугу на кафедру раскола, по ходатайству проф. Субботина, Все остальные доселе еще в неопределенном положении.

1882 г. 30 Июля.

65

Последнее письмо Ваше, полученное мною по приезде из Москвы (9-го Авг.), сначала привело было меня в смущение. Из него увидел я, что мое приветственное к мечеходовскому празднику послаще не получено Вами. Тотчас же принялся я за расспросы служителя, с которым отправлял на почту письмо это и он с клятвою удостоверил, что исполнил мое поручение в точности. Я склонен был уже подозревать утрату письма на макаровском полустанке, но приехавший в тот день Сергей

Иванович привез известие, что оно получено Вами, хотя далеко не своевременно. Удивляюсь, как это вышло, и сожалею, что такая оказия случилась с письмом, которое, как яичко, было дорого к Христову дню. Во всяком случае, я не признаю себя виноватым в несвоевременном поздравлении с праздником, по моему расчету, это поздравление должно было придти накануне!

Сергей Ив. пробыл у меня сутки. Показал я ему все достопримечательности Лавры, остался, кажется, доволен. Не были только в Вифании за дальностью.

С неделю тому назад пришли синодские известия о назначении почти всех товарищей наших на службу училищную. 11-ть человек назначены в Семинарии, один в Смотрители Дух. Училища, один в Помощ. Смотрителя, остальные в простые учителя училищ, преимущественно по латин. языку (13 человек). Назначения приблизительно

—350—

совпали с собственными желаниями. В дальние места, к счастью, не много (один в Иркутск, два – в Уфу, один в Соликамск, и наш земляк к Б. Н. Приоров – в Никольск (Вол. г.). И.Н. Виноградов в Петровское Дух. Учил. (Сарат. губ.), Образцов – в Екатеринославскую Дух. Семинарию. Некоторые отправились уже к месту служения.

В Москве пробыл я 5 дней. С Преосв. Дядюшкой пришлось видаться мало. Ездил он в Гуслицкий монастырь на Преображ. день, потом был занят посетителями. Большую часть времени провел я с Дядюшкой Н. Федоровичем. Был раз на выставке, два раза у сестер в Гимназии, брал их на день на подворье. Дядюшка Н. Федор. ныне не имел возможности спутешествовать в наши края. Памятник на могилу Дедушки все еще не изготовлен. Купец, которому сделан был заказ, объявился несостоятельным, а между тем деньги почти сполна забрал вперед. Вероятно, исполнит заказ, но не ранее будущего года.

Владыку – Митрополита ожидают в Москву в последних числах этого месяца или в начале Сентября. Теперь он лечится

в Пятигорске. Делами епархии управляет пока Преосв. Амвросий.

Дела мои в застое. За последнее время обуяла крайняя лень. А между тем пора бы сильно торопиться. Нужно приготовить еще две вступительные публичные лекции, а я доселе не выбрал еще и предмета для них. Часть диссертации отдал в переписку.

Съезжаются новые студенты. По настоящий день явилось уже более 50 человек. Ожидают ныне слишком большего наплыва, в виду того, что в Петербургской Академии экзамены приемные отложены до Октября.

1882 г. 13 Августа.

66

Драгоц. мой Тят., От души благодарю Вас за поздравление и благожелания мне на день Ангела. Письмо Ваше получил я с почты (29 Авг.) при самом Александре Исаевиче, которому поручено было доставить его лично. Он не рассчитывал, было, заехать ко мне и потому опустил письмо в кружку на дороге. Потом, должно быть,

—351—

совесть зазрила, завернул на несколько часов, спасибо. За короткое время я успел познакомиться его со всем, достойным внимания, в Лавре. Кажется, все ему понравилось. Был он вместе с В. В. Ягодиным. Им дал я обещание писать к Вам на другой же день. Извините, что этот «другой день», на самом деле, оказался чуть ли не шестым. Виноват не столько я, сколько обстоятельства. Все последнее время жил в академическом помещении, из которого систематически изгоняли меня эконо и, как догадываюсь, инспектор. Благоразумие требовало бы, конечно, давно отступить от нахалов и перейти на самостоятельную квартиру. Но отчасти финансовые расчеты (для человека, не получающего жалованья и живущего в крайне неопределенном положении, бросить за месяц 35—40 р. расчет не малый), а больше удобства от помещения в Академии (близость к столовой и библиотеке) и привычка к казенной жизни удерживали меня до времени от переселения. Сегодня, наконец, мера терпения моего

кончилась, как ни грустно было, пришлось оставить Академию и перейти в новую Лаврскую гостиницу (№ 55). В прежнюю мою квартиру без моего ведома наслали студентов и так. обр. волей – неволей выжили меня. Сижу теперь в новой квартире и грущу, грущу особенно при мысли о неизвестности будущей судьбы моей. Приближается время страшного искуса. Жду с часу на час прибытия профессора, которому поручено читать мою диссертацию. Вероятно, не дальше, как через полторы, много – через две недели назначен будет день защиты моего произведения и затем – советской баллотировки и выборов. Трепещу особенно этих последних. Между избирателями – не мало врагов моих, благодаря несчастной истории о фотографических карточках и клеветам низких людей из товарищей моих. Два профессора перестали уже кланяться мне, Инспектор давно не подает руки. Молю Господа, да отвратит от меня злобу вражью. Усерднейше прошу и Ваших молитв о сем.

27 Августа прибыл в Москву Владыка – Митрополит²⁹⁷⁹ и встречен был великолепно. До сего времени несколько раз уже служил, говорил вступительное слово, очень

–352–

прочувствованное и назидательное с пожеланием мира новой пастве. Сегодня поехали представляться новому начальству представители нашей Академии. К Сергиеву дню (25 Сент.) прибудет Владыка в Лавру и Академию. Судя по практике его в прежних епархиях, нужно ожидать, что он будет строго и внимательно относиться к учебному академическому делу. В газетах рассказан следующий факт из его отношений к Саратовской Духовной Семинарии. За отсутствием одного преподавателя и за не отысканием достойного ему преемника, Владыка сам взял на себя дело преподавания этого предмета, в продолжение долгого времени ежедневно являлся в класс по звонку и сидел целый урок.

От Преосв. Дядюшки и сестер получил поздравительные с Ангелом письма. Все здравствуют. На 1-е Сент. сам я послал сестрам приветствие с годичным актом и наградами.

1882 г. 4 Сент.

Давно ничуть никаких вестей от Вас: что это значить? Здоровы ли и благополучны ли?

Пишу настоящее письмо с просьбою Вашей духовной помощи. В Понедельник (20-го) назначена публичная защита моей диссертации и чтение пробных лекций. В Среду – баллотировка, решающая мою судьбу по исканию кафедры. Страхов слишком много за оба эти дня, надежды на успех мало: вражеская партия очень сильна, и с ненавистным злорадством подстерегает случай – сделать мне неприятность. Надежда только на помощь Божию, ходатайство Свв. Угодников Радонежских и молитвы ближних. Помолитесь о мне поусерднее в настоящие трудные минуты, пошлите Ваше родительское благословение на мой труд, *зане благословение отчее утверждает дома чад*. Попросите от имени моего молитв и у всех добрых соседей наших. Извините, что за крайним волнением и множеством дел опускаю другие подробности из своей жизни, до следующего письма.

Предан. Вам сын А. Мартынов.

1882 г. 17 Сент.

–353–

Дорог, мой Тят., Поздравьте меня Приват-доцентом Академии. Защита диссертации и пробные лекции (20-го) сошли вполне удачно, а баллотировка (23-го) не особенно. Вражеская партия, во главе с Инспектором, питала злобнейшее намерение – провалить меня решительно. Только помощь Божия и заступление Свв. Угодников, по молитвам близких, спасли меня от окончательной гибели. При всем том, неизбирательных шаров получил я 3 при 9 баллотировавших. По законам академическим, избрание считается совершившимся при $\frac{2}{3}$ всех голосов: так именно и случилось со мной (6 избират. и 3 неизбирательных). Будь еще один шарик черный, и я не попал бы в Академию. А такая опасность была на носу. К великому счастью, один из врагов моих не явился к баллотировке²⁹⁸⁰. Явна милость и промысление Божие о мне!

Сегодня о. Ректор представлял меня Владыке – Митрополиту в митрополичьих покоях в Лавре.

Чтения с кафедры начну, вероятно, не ранее первых чисел Ноября; нужно приготовляться посерьезнее.

Извините, что не тотчас по окончании дел своих извещаю Вас о сем. После баллотировки, кончившейся поздно вечером в Четверг, на утреннем ярославском поезде (в Пятницу) отправился я в Москву и пробыл там до вчерашнего вечера. Дядя и сестры здравствуют, рады милости Божьей ко мне.

1882 г. 27 Сент.

69

Искреннейше благодарю Вас за поздравление и благожелания. Прошу молитв и благословения Вашего на новую, самостоятельную жизнь и деятельность мою. Душевно благодарен и всем добрым соседям за доб-

–354–

рое ко мне расположение. Да будет милость Божия и на них всех!

Сегодня впервые присутствовал я на академическом торжестве среди новых знакомых, прежних профессоров моих. Новизна положения несколько смущала меня, особенно на парадной закуске в комнатах о. Ректора. Между высокими лицами присутствовал там Преосв. Дядюшка, Протопресвитер Успенск. собора Богословский, граф Толстой и др. Праздник, в этом последнем своем акте, имел чисто семейный характер. Все были веселы и разговорчивы, кое – что даже попили.

Преосвящ. Дядюшка навещал сегодня мою квартиру, беседовал довольно долго и всей обстановкой остался очень доволен. Квартира (Новая Лаврская Гостиница № 39-й), не хвастовски говоря, действительно очень хорошая, можно даже сказать, изящная. Состоит она из 4-х комнат (прихожей, спальни, зала и кабинета). Мебель отличная. Цена этому № за сутки 2 р., но с постоянных жильцов делается весьма большая скидка; мне отдали № за 18 руб. в месяц. Стол буду скоро брать у одного частного, барского повара за 12 р. в месяц (один обед из 2-х, а по праздникам – из 3-х блюд). Вероятно, желудок мой, привыкший к ужину, потребует к этому столу маленькой

прибавки, вроде холодной закуски. Полагая на все другие расходы руб. 10 в месяц, все содержание я считаю приблизительно рублей в 45 за месяц. Жалованья же мне будет приходиться 73 р. 50 к. (900 р. в год за вычетом 2% на пенсию). Думаю, что этих денег достанет на все потребности. Трудновато только в настоящее время, когда приходится ждать жалованья еще 20 дней, а между тем нужно обзаводиться кое – чем по хозяйству. На днях будут, вероятно, посвящать меня и сослуживцы – профессора и земляки – студенты. Требуется кое-какое угощение.

Приступить к чтению лекций придется не ранее месяца. Буду просить у о. Ректора отсрочки.

Прошу передать мое сердечнейшее поздравление Льву Ивановичу с милостивым вниманием Высшего начальства.

Прося молитв и благословения Вашего, остаюсь преданный Вам сын А. Мартынов.

1882 г. 1 Окт.

–355–

70

Сегодня получил я письмо Ваше от 9 Окт. Искренно благодарю за вести из родной стороны, всегда для меня чрезвычайно приятные и интересные.

Извините, что не сдержал я свое обещание, данное впрочем, с неизвестностью, относительно путешествия в Мечеходово. Рассчитывал, что заботы о новом моем положении окончатся ранее, чем случилось на самом деле. С окончанием хлопот ученых начались не менее неприятные заботы об устройстве внешнего моего положения по приисканию квартиры, обстановки для неё, стола и т. п. хозяйственных принадлежностей. И до сих пор эти заботы не пришли еще к последнему концу, хотя большая часть уже сделана. Глубокое спасибо Преосвящ. Дядюшке за его помощь и участие в моей внешней судьбе. Он надарил мне разных вещей, по крайнему моему соображению, более чем на полтора р. За исключением удобного письменного стола и еще кое – каких мелочей все, что составляет предмет первой необходимости, у меня уже имеется. Можно сказать даже больше: квартира моя

не лишена в некотором отношении комфорта, благодаря архиерейскому приношению (есть, напр. ковер на полу и изящная подушка на диване). Успокоившись пока на счет внешней обстановки, принялся я за дела учебные. С трудом, и то при участии Преосв. Дядюшки, удалось мне выпросить у о. Ректора отсрочку для приготовления к лекциям до 1-го Ноября. Времени остается не много, приходится поторапливаться. Доселе изготовил не более 3-х лекций. Чтобы без страха приступить к делу, нужно запасти, по меньшей мере, – 10 (каждая – по моему счету – в 2 листа очень мелкого письма). Со стороны внутренней жизнь моя пока еще несколько не изменилась сравнительно с блаженными временами студенчества. В новый профессорский круг еще не вступил, визитов еще не делал. Думаю исполнить эту неприятную церемонию в ближайшее Воскресенье вместе с новым помощником Инспектора. Доселе сижу дома, разучился выходить на улицу.

В Москве пробыл три денька с большим удовольствием. Радушие всех знакомых превзошло мои ожидания.

–356–

Все, там здравствуют и благодушествуют. Сестер брал в Воскресенье на подворье. Они веселы и учатся по-прежнему хорошо. Саша в награду на акте получила соч. Жуковского (прозу), Анюта – Карамзина. Новый Владыка – Митрополит²⁹⁸¹ как слышно, к Дядюшке очень внимателен и любезен. Преосв. Амвросий из Москвы, кажется, еще не уехал, хотя управление делами давно уже оставил. О назначении на его место слухи доселе разноречивы и неосновательны: одни намечают Архим. Симеона (настоятеля Александро-Невской Лавры), другие – Иосифа (настоятеля Заиконоспасского монастыря в Москве), третьи, наконец, проповедуют, что новый Митрополит выражает желание остаться при одном Викарие. Трудно угадать тут правду. К сожалению, недолго, кажется, быть в Москве и нашему Преосвященному. Было даже предложение из Синода перевести его в Рязань и только неудобство остаться новому Владыке без знающего Москву помощника на время отклонило это предложение. С переименованием впервые Викарии,

Дядюшка, вероятно, переменит и место жительства в Москве (перейдет в Богоявленский монастырь на Никольскую).

Между другими приветствиями с новой должностью получил я письменное поздравление от Павла Павловича из Пскова. Свое житье описывает он не в особенно привлекательном свете и выражает просьбу ко мне походатайствовать пред Преосвященным об определении его в московские иереи. При всем желании удовлетворить просьбе брата, едва ли удастся ее исполнить. Случаев подобных бывает очень не много, да и московское иерейство вещь настолько заманчивая, что на каждое место является если не сотни, то, по крайней мере, десятки кандидатов, и почти всегда несколько из них бывает слишком солидных.

На днях получил я приглашение на свадьбу от одного из своих товарищей по Академии, Алексея Констант. Лебедева, кажется отчасти и Вам знакомого. Родом он из Рославского (Вол. губ.), служить теперь в Вологод. Духов. Училище, берет дочь о. Евгения, благочинного плосковского. Брак будет 17 Окт. Я, разумеется, отказываюсь от приглашения.

—357—

Вчера была свадьба одного из товарищей наших здесь в посаде. К недоумению моему сюда приглашен не был.

Утешительно движение дела по училищу Мечеходовскому. Да благословить Господь это полезнейшее начинание! Выразите мое сердечнейшее сочувствие и благодарность главным деятелям, добрым прихожанам нашим.

Во избежание скуки, на которую Вы жалуетесь и которая совершенно естественна в Вашем одиноком положении, я мог бы указать на прекраснейшее и самое верное средство, чтение духовных журналов и газет. Есть издания очень дешевые (напр. Христ. Чтение с Церковным Вестником). С будущего нового года мне будет доставляться даровой экземпляр нашего академического журнала, который, если угодно, буду препровождать Вам. На днях постараюсь послать Вам очень любопытную книжку о духовенстве, соч. Палимпсестова, нового защитника нашего сословия из высоких светских людей (бывшего профес. Университета, Действ. Ст. Сов.).

Проя молитв и благословения Вашего, остаюсь преданный
Вам сын А. Мартынов.
1882 г. 11 Октября.

Введенский Д.И. Библеист-летописец [проф. А.П. Смирнов, † 1896 г.] // Богословский вестник 1915. Т. 3. № 10/11/12. С. 358–393 (1-я пагин)

–358–

При грозном вихре переживаемых событий особенно ясна, правда, слов близкого московской духовной Академии библеиста-летописца профессора А.П. Смирнова: «не столько живучи памятники лицам, сколько живуча память о лицах»²⁹⁸². Много разрушено из жерл пушек величественных памятников при воинственном осуществлении германцами намерений сеннаарских гордецов. Но и жерла пушек уничтожают только памятники, но не память о лицах, хотя бы последнего и очень желали люди, питающие личную самоуверенность «башню желаний»²⁹⁸³, только «дом паука» (Иов.8:14)²⁹⁸⁴. Гордость и «холодный расчёт ума бессильны укоротить или удлинить жизнь тёплого чувства»²⁹⁸⁵...

Не многим известен, быть может, гранитный памятник, вот уже почти двадцать лет осеняющий, на Посадском Вознесенском кладбище, холмик, возвышающийся над могилой профессора Московской Академии Андрея Петровича.

–359–

Время, состарившее уже и многих учеников этого профессора, неумолимо и в отношении к вещественному памятнику: ветшает памятник – и реже и реже приходят к нему лично знавшие Андрея Петровича... И они уходят за ним... Но не исчезла и не исчезнет память о библеисте-летописце, хотя и совсем исчез воздвигнутый ему памятник и заросла к нему тропинка.

Об Андрее Петровиче можно говорить, как об учёном.

В 1895 году, за год до кончины почтенного профессора, был подведён итог его учёно-литературной деятельности. К этому времени сделано было Андреем Петровичем уже всё, что давало право говорить о нём, как об учёном. За двадцать пять лет он написал 78 отдельных статей и исследований. О его магистерской диссертации: «Святейший патриарх Филарет

Никитич Московский» своевременно были даны одобрительные отзывы авторитетными профессорами Е.Е. Голубинским, Н.И. Субботиным и П.С. Казанским²⁹⁸⁶. Его статьи по предмету науки, преподававшейся им в Академии, свидетельствуют о верном понимании им задач библейско-исторического исследования. Он был профессором по кафедре Библейской Истории, но сознавал, что данные Библии необходимо ставить в перспективу общей истории.

В настоящее время Библейская история поставлена в связь с историей древнего мира. Такая постановка этой науке дана последним Уставом. Но проницательный библеист-историк Андрей Петрович, следивший за оживлением интереса на Западе и в России к древней истории, к открытиям в Ассирии и Египте, и тогда показывал, что апологет Библии должен рассматривать жизнь древнего Израиля в связи с жизнью других древних исторических индивидуальностей. И он начал семнадцать серьёзных статей²⁹⁸⁷, в которых, с одной стороны,

—360—

Указал параллели к данным Библии из данных ассирийско-вавилонской клинописи и египетской иероглифики, а с другой — призывал библеистов к осторожному и умелому пользованию данными ориентологии. Он знал, что «посредством всяких удачных и неудачных комбинаций, игры слов, далёких подобий и неподобных сравнений легко превратить древнейшую историю мира и человечества в мир ассирийский, санскрито-арийский и т.п.», но вместе с тем имел учёную уверенность в том, что «нелегко эти мифы, как они содержатся у народов, превратить в историю, которую дал народ еврейский»... «Наука» — говорил он — не всегда имеет «созидательные средства», но показывает иногда «только свои орудия разложения»²⁹⁸⁸. И «чем более накапливается данными для удостоверения истинности еврейской истории, как она предложена нам в св. книгах, тем громче раздаются поистине Едомские вопли: разрушайте, разрушайте до основания» (Пс.136:7)²⁹⁸⁹.

Пользуясь трудами западных учёных, она внимательно разбирается в «архитектурных чертежах и планах, набросанных опытной рукой» Wellhansen'a, Stada, Seintcke, Ewalda'a,

Meyer's²⁹⁹⁰ и осуждает беспочвенную и горделивую самоуверенность этих «архитекторов», верящих в то, что «истина есть привилегия только крайнего протестантизма»²⁹⁹¹. Но не научные тенденции западных учёных не скрыли от него действительно ценного в их трудах. Он уважает беспристрастие Brugsch'a²⁹⁹², Vigonroux²⁹⁹³, Lenormant'a²⁹⁹⁴ и Baudissin'a²⁹⁹⁵, и нередко ссы-

—361—

лается на их авторитет. Он знает серьёзных ассириологов своего времени, как, например, Schrader'a²⁹⁹⁶, учёный авторитет которого неоспорим и в наше время. Восприняв в сердце своё Слово Божие и усвоив разумом данные беспристрастной науки, он в своих учёных статьях дал синтез веры и знания.

Все, конечно, знают, например, о сильной, обличительной проповеди пророка Ионы Ниневитянам. Но при чтении книга пророка Ионы возникает ряд вопросов: как Ниневитяне могли верить в Божественное посланничество Ионы, что значит пост не только Ниневитян, но и скота – волов и овец, которые «не ходили на пастбище, не пили воды и были покрыты вретисцем» (Ион.3:7–8), в какие формы могла выливаться молитва Ниневитян после предписания царя «крепко вопиять к Богу» (Ион.3:8)?... Андрей Петрович ставит эти вопросы в перспективу общей истории и, располагая данными последней и ассирио-вавилонской клинописи, разрешает их. Он указывает на то, что «как на берегах Иордана знали о существовании заклинателей и предсказателей на берегах Евфрата, так, наоборот, и на Тигре и Евфрате могли знать о существовании пророков с берегов Иордана»²⁹⁹⁷. По вопросу о посте животных наш библиист замечает, что ещё Геродот и Плутарх говорят об азиатах, привлекавших к посту и животных. Вопрос же «о крепком вопиянии» к Богу Ниневитян находит себе обстоятельное разрешение в ссылках на целый ряд ассирио-вавилонских текстов²⁹⁹⁸, содержащих религиозные гимны или псалмы под заглавием:

—362—

«Вопли покаянного сердца». Высоко-поэтический дух этих гимнов напоминает псалмы Давида и многие места из пророков

еврейских и из книги Иова. Вот маленькие отрывки из всего того, что приведено Андреем Петровичем в образец «покаянных воплей» вавилонян.

Я вкушаю пищу гнева,
Я пью воду сильной боязни²⁹⁹⁹...

.....
Господи мои недостатки весьма велики,³⁰⁰⁰
Весьма велики мои грехи!
Мой Боже, мои недостатки весьма велики,
Весьма велики мои грехи!

.....
Боже, знающий сокровенное,
Мои недостатки весьма велики, весьма велики мои грехи!

.....
Я творю погрешности –
Бессознательно,³⁰⁰¹
Я совершаю грехи –
Бессознательно,
Я питаю себя преступлениями...
Я хожу неправым путём...

.....
Господь в ярости своего сердца –
Он объёмлет меня смущениями³⁰⁰²...

.....
Я разливаю в слезах –
И никто не берёт меня за руку,
Я молюсь громким голосом
И никто не выслушивает меня!
–363–

Я обессилен, сокрушён,
И никто не спасёт меня.³⁰⁰³

.....
Господи, ты не отвергнешь твоего раба.
Среди бурных волн спешу к нему за помощью,
Простираю свои руки...

.....
Мои пророки весьма велики, –

Разорви их, как покрывало³⁰⁰⁴...

Анализируя содержание этих гимнов, Андрей Петрович находит, что гимны халдеи «может быть более, нежели какого-либо другого языческого народа древности, были проникнуты сознанием человеческой греховности, сознанием необходимости смирения и покаяния пред Богом»³⁰⁰⁵. «Насколько можно заключать из словоупотребления, Ниневия должна была быть разрушена так, как разрушены были Содом и Гоморра»³⁰⁰⁶. Но этого не случилось. Посты и молитвы даже язычников, их внутреннее расположение могут привлекать и на них милость Божию и дары Святого Духа (Деян.10:30, 35–45)³⁰⁰⁷. И не удивительно, что ниневитяне вышли из своих молитвенных храмов «оправданными»³⁰⁰⁸, какими не выходили иногда израильтяне из своего иерусалимского храма.

А.П. Смирнов говорит о книге пророка Ионы: «может быть ни одна из книг Ветхого Завета с древних до последних времён не была предметом стольких посмеяний, как книга пророка Ионы, ради её сказочности и невероятности, причём одни считали её содержание мифом, другие сагой, третьи называли книгу, в её целом, аллегорией»³⁰⁰⁹. И отдельный исторический момент – упоминание «о крепком вопле» ниневитян становится для православного библииста центральным пунктом, исходя из которого

–364–

он освещает не только этот отдельный момент, но утверждает и авторитет пророческой книги.

Все знают Нефанову притчу. «Роскошная восточная фантазия едва ли будет когда-либо в силах выразить в более изящной форме и так высокоцеломудренно решение одного из самых щекотливых вопросов жизни человека. Прекрасные по форме, целомудренные по тону мы не знаем ответа на вопрос, который едва не с первых дней мира (Быт. 6) и до сих дней трактуется или слишком грубо или через сентиментально платонически. Дикарь эгоистически говорит: если у меня крадут жену – это худо, а если я украду жену у другого – это хорошо. Не-дикари наставительно учат высшей современной морали: не давай ни одного поцелуя без любви... притча Нафана не хитра

по замыслу»³⁰¹⁰. И Андрей Петрович уясняет притчу Нафана, пользуясь данными раввинистической литературы, справками из общей истории, описаниями быта палестинских народов, клинописью. «Высокое достоинство Нафановой притчи – в её простой непосредственности, в её нравственной чистоте образов и выражений, немятущих действенной ясности души грубым указанием на грязное преступление заповеди о целомудрии. Притча более говорит внутреннейшему органу восприятия – судящей совести человеческой, нежели органу внешнему – уху и затем воображению»³⁰¹¹. Далее следуют частные пояснения, которых не сделает и не знает тот, кто не знает быта палестинских народов. Так, говоря о теме и содержании притчи, Андрей Петрович замечает: «ещё и теперь у арабов в обычае держать особенно любимых овец в шатрах, как у нас в домах держат комнатных собачек»³⁰¹²; и то, что говорил Нафан, могло быть взято прямо с натуры и совершаться ежедневно у племён живущих грабежом и насилием, но не должно было совершаться нигде безнаказанно. Поэтому Давид понял сначала притчу, как действительное событие и с гневом высказал суд над

–365–

преступником на точном основании закона Моисеева... Ты – тот человек, сказал Нафан Давиду, вырвав у этого предполагаемого праведника и ненавистника беззакония – строгого судьи самоосуждение. Этот момент, передаваемый притчей, вполне достоин кисти художника»³⁰¹³.

Говоря, затем, о современных нестроениях в эдемской блаженной брачной жизни, о власти женщины над мужчиной, Андрей Петрович вспоминает предостережения талмудистов, данные мужчинам: «недобрый помысел сначала является к нам, как прохожий странник, затем при нашем небольшом только внимании к нему – становится гостем и напоследок оказывается хозяином дома. Не следует пить из одной чаши и в тоже время бросать жадные взгляды на другую чашу. Кто слишком пристально смотрит на женщину, тот в конце впадёт в грех. Даже если бы от неудовлетворённой любви к замужней женщине грозила влюблённому опасность смерти, и в таких

случаях говорили: «умри, но не удовлетворяй своему вожделению»³⁰¹⁴. Это, конечно, седая старина так говорила. Но есть старина и старее. На глиняных табличках загадочного до сих пор, аккадийского народа, писавшего клиньями, дошли до нас его судебные приговоры: «если жена оскорбит своего мужа, сказав ему: «ты мне больше не муж», её должно бросить в реку... Непотребную женщину может взять каждый сын улицы... И тот же народ, который писал на глине вышеприведённые законы, слагал в тоже время гимны богу огня и молил его «да будет человек чист, как внутренность неба». «Отдаленные тысячелетиями от того народа, достигли ли мы – не чистоты внутренности неба – а хотя бы чистоты нашей внутренней жизни, дающей нам мир? Какая нота слышна в современном мире?» – спрашивает Андрей Петрович – и отвечает: «очень давняя: все мы ревём как медведи и стонем как голуби» (Исх.58:9–10)³⁰¹⁵.

–366–

Везде, навсём печать паденья...

.....

Любовь?... И в ней как много скуки,

Как много слёз, тоски и зла...

И чувственность на лоно муки

В замену благ нас привела.

Теперь любви одно название,

Как цвет засохший, сберегли;

Теперь мы ею облекли

Страстей кипящие желанья³⁰¹⁶.

Так Андрей Петрович умел придавать учёный интерес своим серьёзным статьям. Говоря о необходимости признавать брак «устойчивым», он с грустью заключает статью «О Нафановой притче»: «если бы великий еврейский пророк явился среди нас, должен был бы не в одном «кедровом дворце» (Давида), а начиная от палат с украшениями из слоновой кости, едва не последнего пастушьего шалаша, предлагать свою притчу, чтобы с уст преступников срывать самоосуждение своим грозным: ты – тот человек»³⁰¹⁷.

Все слышали пророческое слово о Рахили, плачущей в Раме о детях своих (Иерм.31:5; ср. Ев. Мф.2:16–18). Но книга Бытия ничего не говорит о плаче Рахили о детях. Ведь, она имела только двух сыновей – Иосифа и Вениамина, причём с рождением последнего кончилась её жизнь. Откуда же образное библейское выражение о плачущей Рахили?

Многие, несомненно, не задавались этим вопросом, но Андрей Петрович ставит его в статье, предназначенной для широкой публики и навеянной на него делом Скублинской, но дающей понять, что она написана учёным библеистом. Для разрешения поставленного вопроса автор разбирается в топографии, определяет географическое положение Рамы, указывает на близость гробницы Рахили к этому городу и на то, что в Раме собраны были Навузар-

–367–

даном скованные цепями пленные иерусалимляне и иудеи для переселения в Вавилон. «Естественно было находившемуся здесь же, между скованными и приготовленными к переселению, пророку обратиться к близкой могиле матери младенца Бенони (Вениамина) – сына её скорби – с каковым названием рождённого легла в гроб Рахиль» (Иер.40:1; Быт.35:18)³⁰¹⁸. К этому присоединяются и другие пояснительные соображения.

Некоторые из немногих указанных нами вопросов, затронутых Андреем Петровичем, и доселе остаются неразрешёнными, в деталях, вопросами в нашей отечественной библейско-богословской литературе. Таков, например, вопрос об отношении религиозных древнехалдейских гимнов к священной поэзии Израиля, а это – вопрос громадной важности как для библеистов, так экзегетов и православных апологетов.

Но не своими специально-учёными работами, – думается, – оставил по себе память Андрей Петрович, не в них причина дважды выраженного почтенными профессорами и дважды позабытого желания видеть труды Андрея Петровича в отдельном издании³⁰¹⁹. Причина этого «в сверхдолжной службе отечеству, проистекавшей из любви к нему»³⁰²⁰ – в его

литературных произведениях, предназначенных для широкого круга читателей.

Эти последние произведения особенно ценны «по глубокой своей назидательности, по силе и ясности убеждения, по своеобразной красоте речи, исполненной выражениями и образами пророческого слова»³⁰²¹. «Присматриваясь к явлениям отечественной жизни, прислушиваясь к речам лиц,

—368—

выдававших себя за руководителей современного общественного сознания, едва не за пророков», Андрей Петрович, руководясь «подлинным пророческим словом», откликался на эти явления и на эти речи или своим восторженно-радостным приветствием, или же негодованием и осуждением»³⁰²². Он вникал в смысл истории народа Божия и сопоставлял с явлениями русской действительности сходные и сродные явления этой истории. Строгий библеист становился, таким образом, проникновенным библеистом-летописцем.

Просматривая свои записи лекций профессоров и воспоминания о них и переносясь в прошлое, я как бы вижу серьёзно-сосредоточенную фигуру библеиста своего времени, последний раз читавшего нам свой курс и производившего на нашем курсе свой последний экзамен. Мы, его слушатели, понимали, что пред нами был профессор, мысливший и чувствовавший по библейски³⁰²³. Но мы знали, что пред нами был и человек, «который умел дать жизнь своей науке и вне стен учёной аудитории»³⁰²⁴. Это Андрей Петрович и делал в своих художественных библейско-публицистических произведениях. В них «он не умер, но жив и доселе»³⁰²⁵. И хотя произведения последнего рода не предназначались для людей науки, для аудитории, хотя необыкновенная скромность как бы стирала имя автора под статьями, но все угадывали творца их и они вносились в аудиторию. Эти произведения влияли даже решающим образом на выбор студентами семинарий именно московской Академии³⁰²⁶, потому что и в них слышен был голос науки – голос «серьёзный, правдивый и искренний»³⁰²⁷.

Читавший в аудитории историю Израиля, историю созидания царства Божия на земле, понимал, что и мировая

ИСТО-

—369—

рия и в частности и в особенности история русского народа должна бы слагаться из таких моментов, которые содействуют «возвращению и водворению человека на небо»³⁰²⁸.

И следя за жизнью русского народа, Андрей Петрович глубоко скорбел, если небо уходило от него, или, точнее, если он забывал небо. Его сетования в таких случаях «доходили до высоты молитвенного обращения к Богу»³⁰²⁹, которое мы читаем, например, в одной из его статей по поводу приближающегося нового (1894-го) года³⁰³⁰. «Нашу виноградную лозу — скорбит библеист-летописец — в течение немалого времени обрывали все, происходящие по пути, кому только того хотелось; лесной вепрь подрывал её и полевой зверь объедал её... После того, как лисицами разрушены ограды, осталось много мусора, и виноградник оказался пожженным огнём, обсечённым. Естественно после всего этого призывный голос: вы видите бедствие, в каком мы находимся... Пойдём построим стену! Благовременна и молитва к Богу сил: призри с неба, и воззри, и посети виноград сей; охрани то, что насадила десница Твоя, и отрасли, которые Ты укрепил Себе (Пс.79:13–17). С восходом солнца нового года, когда выходит человек на дело своё и на работу свою до вечера (Пс.103:22–28), да взойдёт к Солнцу Правды и наша пламенная молитва: ублажи Господи, благоволением Твоим Сиона, и да созиждутся стены Иерусалимские (Пс.50:20). Да восстанет первым великий священник (и братья его священники), как пастырь добрый овцам, и зовёт овец своих по имени, и выводит их и ходит пред ними (Ин.10:3–4), чтобы строить сначала овечьи ворота, как это было в старое время, при построении иерусалимских стен (Неем.3:1). Но пусть за пастырем идут и овцы для дальнейших построек, хотя бы только против своего дома. Да не

—370—

ослабевают сила у носильщиков при виде того, что мусора очень много и мы, как будто, не в состоянии строить стену» (4:10), это скорбь и молитва за Русскую землю...

Нет возможности излагать в хронологической последовательности содержание всех публицистических статей Андрея Петровича. Мы скажем только об основном тоне их. В противном случае нужно было бы писать целое сочинение о сочинениях его, потому что почти на каждой странице у него яркие образы и сравнения. Он вглядывался во все явления духовной и социальной жизни Русского народа, говорил к сердцу мудрецов и простецов, мужчин и женщин, взрослых и детей и, останавливаясь на частных случаях, указывал общие руководящие принципы. О нём можно сказать словами поэта, которые он сам приводит в своём замечательном «весеннем призыве»³⁰³¹:

Ничто не оставлено им
Под солнцем живым без привета:
На всё отзывался он сердцем своим,
Что просит у сердца ответа.

Однако в целом отклики на запросы времени были скорее голосом скорби, чем словом привета.

Когда библеист-летописец слышал в сердце своём как бы высший призыв записать «знаменательный день», то таковым днём в большинстве случаев, оказывался день скорби (ср. прор. Иез.24:2)³⁰³².

Основной тон этих откликов хорошо слышится, например, в его думах-печалях «о современном костре». Ненормальные явления в религиозной и общественной жизни заставляют вспомнить его тот костёр, который пылал в Иерусалиме на дворе первосвященников Иудейских Анны и Каифы в начале апреля 34-го года по Р. Х. в ночь на пятницу. После взятия Иисуса толпа возбуждённого народа грелась у этого костра. Здесь был и апостол Пётр

–371–

вмешавшийся в гревшуюся толпу. И вот ему предлагаются три однородных вопроса: не из учеников ли он Иисуса?... И отрекается Пётр при «обличении – в упор». Уличаемый начал клясться, что не знает Человека, о Котором говорят. Заметив взгляд Христа при пении петуха, Пётр вышел вон и горько заплакал. А по преданию с этой ночи на пятницу и во всю

последующую жизнь Апостол не мог без горьких слов выслушивать пение петуха³⁰³³. Памятен библеисту и другой костёр. «Была другая ночь. Виден разложенный огонь, но не на Иерусалимском первосвященническом дворе, а на берегу Тивериадского озера. Виден и Христос, но не подсудимый, а со властью суда (Ин.5:22–27), смотрящий на Петра не издали, а вблизи. Виден и Пётр, не трижды отрекающийся, а трижды восстанавливаемый в своём апостольском достоинстве» (Ин.21:4–18). И далее слышится призыв библеиста обратиться от Петра к самим себе. И в ответ на этот призыв раздаются голоса отречения. «При каждом костре, где бы мы не думали обогреться в наше тёмное и холодное время, нас встречает толпа назойливых слуг и служанок времени с вопросами, приводящими нас в смущение. И если мы будем внимательны, у наших костров, при беседе о Христе и христианстве, мы слышим древнее же слово отречения: не знаю человека; не понимаю, что ты говоришь... Тот Пётр, в которого мы готовы бросать камнями, есть не кто иной, как самый видный и характерный представитель нашего времени, казня которого они, почему-то, не замечают и не чувствуют, что казнят самих себя. Старый костёр во дворе первосвященническом ещё не погас и отречения не замолкли. Те же Петры, те же служанки, и тот же обличающий внимательного взор Господа, редко кем замечаемый»³⁰³⁴.

Читающий эти строки невольно вспомнит наших знаменитых церковных ораторов, каковы, например, Иннокентий Херсонский, Иоанн Смоленский. Только они могли говорить так, хотя, быть может, и менее строгим библейским языком.

–372–

Но продолжим выписку из этого картинного сравнения, где художник слова подводит читателя к современному костру. Вот у одного из них он выслушивает слово нового осуждения Христу и христианству – и уже не видит горьких слёз Петра, не слышит раскаяния³⁰³⁵. Он подслушивает речи у другого костра: здесь осуждаются брак и семья во имя свободы, точнее произвола. А современный Пётр боится «сказать среди толпы слуг и служанок слова своего справедливого негодования. Он

смягчает свои раннейшие воззрения, находит оправдания речам слуг и служанок – и отходит от костра с отрицанием: конечно, эмансипация женщины... гражданский брак... несходство характеров. А вслед ему несутся голоса: разве я не видел тебя в семье, проповедовавшим будто всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с ней в сердце своём (Мф.5:28)? Растерянным уходит современный Пётр под презрительным взглядом современной служанки. Уходит он от костра с облегчённой грудью, что не посрамил себя исповедью воззрений, считавшихся устарелыми и отжившими. В этом прелюбодейном мире он и сам себя показал отчасти прелюбодеем»³⁰³⁶.

«А вот и ещё костёр на современном дворе. И здесь толпа и здесь толки. Горячие речи идут о другом: решают вопросы государственной, общественной жизни. Говорят о том, позволительно ли современному человеку давать подать кесарю или нет? Давать ли её, или не давать (Мр.12:14)? Один поднятый вопрос вызывает другой: что такое кесарь, что такое власть?... Но среди этой разнузданной толпы находятся люди, которым кажутся дикими подобные суждения. Они убеждены, что власть, и повиновение ей – совершенная необходимость. И вдруг план размышлений прерывает служанка вопросом: а, ты Галилеянин? Ты из учеников Того, Кто сказал, что всякая власть дана свыше (Ин.19:11)? Ты защитник отжившей формы жизни, где все, идущие свободы, стремящиеся к равенству экономическому

–373–

и общественному, падает жертвой властолюбия единиц? И под градом таких упрёков теряется, уступает современный Пётр»...

«И к каким бы кострам ещё мы не подходили, каких бы речей собравшейся около их толпы ни были слушателями, – если сюда является современная служанка с древним вопросом: ты из учеников Его? – она непременно находит своего Петра. Отрекающийся, но нераскаивающийся, а скорее внутренне довольный тем, что вторил, хотя и не искренне, голосу современной служанки, Пётр – это тип нашего времени,

и тип, разумеется, жалкий, тип ни холодного, ни горячего; тип – жалкий сравнительно с типом настойчивой и откровенной служанки. Внутренняя сила на стороне последней (Апок.3:15)».

«Как образуется это жалкий тип людей, стыдящихся Христа и Его слов в роде сём прелюбодейном и грешном (Мр.8:38)? На какой почве, под какими влияниями он воспитывается?» – спрашивает библеист. Нет надобности далеко ходить за ответом. Ранее отречение Петра, в ночь на пятницу, этот ответ дан нам Тем Самым, исповедь Которого Петры стыдятся, от Кого отрекаются пред служанками, – дан в известной притче о сеятеле и семени. Вышел сеятель сеять семя. И когда он сеял, иное упало на места каменистые, где не много было земли; и скоро возшло, потому что земля была не глубока. Когда же возшло солнце, увяло, и, как не имело корня, засохло... Итак, вот какова почва и условия, при которых являются Петры»... «Давно пришедшая историческая ночь на пятницу, как будто, ещё не миновала или наступила вновь. То же отречение Петров от Христа на вопросы служанок, то же удаление от костров, – только без прежних слёз, без прежнего раскаяния и исправления»³⁰³⁷.

В заключение Андрей Петрович говорит о замечательном произведении кисти художника Габриеля Макса. Последний изобразил лик Христа, увенчанного терновым венцом. «Эта картина удачно выражает идею всеведения Господа и в то же время может служить пробным камнем для испытания степени внимательности человека – зрителя. В

–374–

приложении же к настоящей речи картина именно выражает тот взгляд Господа, Который Он бросил на отрекающегося Апостола и который уловил хотя не постоянный, но внимательный ученик Его... При беглом, хотя бы и ближайшем обзоре, можно заметить только то, что очи Христа глубоко опущены долу. Кажется, Он ничего не видит. Он как будто намеренно закрыл Свои очи, чтобы не видеть того, что кругом совершается, чтобы не видеть отрекающихся от Него Петров. Но чем более мы всматриваемся в лик Христа с опущенными долу очами, ничего, как будто, не видящего, тем более и яснее

замечаем, что прямо на нас обращён Его глубокий, пронизывающий взгляд... Этот пронизывающий взгляд Христа сквозь опущенные, по-видимому, вежды способен наводить на размышления и отрадные и скорбные, смотря потому, как кто вёл себя у современного костра³⁰³⁸.

У главных современных костров Андрею Петровичу как бы нанесены были три никогда незаживающих раны. Он говорил о них и ранее сентября 1880-го года – времени появления статьи «У современного костра». Он будет говорить о них и до смерти... Эти раны не давали ему покоя, потому что они причинялись чуткому человеку. Но чуткий, он был и благороден. Слов обличения он не собирал с торжищ. Пред ним всегда был светильник Слова Божия. Им он и освещал действительность.

Тысячами смотрели на скромного библеиста-летописца ранившие его сердце, как сердце одного из многих. Но он, говоривший один за многих, не оттачивал стрел личного негодования.

Старый городничий старорусского грязного уездного города увидит кругом себя «архиплутов», «протобестий», «козлиные бороды», «свиные рыла вместо лица»³⁰³⁹. Беллетрист-писатель обратит внимание на верность такой характеристики «ошеломляющего» русского «тумана» и, не упомянув о том, что он и сам, ведь, как городничий, сгущает этот туман³⁰⁴⁰... Образы библеиста мягче, вырази-

–375–

тельнее. Он видит «лесных вепрей», «полевых зверей», объедающих «виноградную лозу», «лисиц, разрушающих ограду» и груды «мусора»³⁰⁴¹.

Но слыша о вепрях и мусоре и видя их, библеист ищет священников-врачей души и тела³⁰⁴², благовестников Слова Божия³⁰⁴³, зовет «Филиппов» дней апостольских «к евнухам», «в трудную и вместе самую важную для последних минуту»³⁰⁴⁴ – «в момент колебаний и искажения ими истины»³⁰⁴⁵.

Как бы соизмеряя три силы: Божескую, человеческую и дьявольскую, Андрей Петрович показывает, как две последних силы пытаются обессилить силу Божественную. «Сказал Бог: сотворим человека... да владычествует над землею» (Быт.1:26–

28). «Сказал змей: вы будете, как боги, знающие добро и зло» (3:4–6). «Сказали (люди) друг другу: наделаем кирпичей и построим себе город и башню, высотой до небес, и сделаем себе имя» (11:3–4). В этих трёх призывах указан основной момент расхождения человека с Богом. Бог призывал человека к разумному и скромному «владычеству над землёй»³⁰⁴⁶, но человек вышел «из круга дозволенного в область совершенно недозволенного». Покоряя природу себе, он, «как конь, как лошак несмышлёный» (Пс.31:9), не хочет покорить своей воли Богу³⁰⁴⁷.

Человек не задумывается, быть может, над вопросами, которыми «Совершеннейший в знании» (Иов.37:16) испытывал Иова. «Кто положил меру земле?.. Кто затворил море воротами? Нисходил ли ты в глубину

–376–

моря? Обозрел ли ты широту земли? Входил ли ты в хранилища света? По какому пути разносится восточный ветер? Кто проводит протоки для излияния воды, и путь для громоносной молнии? Знаешь ли ты уставы неба? Можешь ли посылать молнии, и пойдут ли они и скажут ли тебе: вот мы! Давал ли ты приказания..., чтобы земля изменялась, как глаза под печатью? (Иов.38:4–35). Астрономия, история, топография, механика, физика, геометрия, даёт ответы на все эти вопросы. Но знание «созидает только тогда, когда ему предшествует и сопутствует добрая воля». Без этого «будут резать по правую сторону – и останутся голодными: и будут есть по левую – и не будут сыты, каждый будет пожирать плоть мышцы своей: Манассия – Ефрема и Ефрем Манассию, оба вместе – Иуду» (Ис.9:20–21). «Сирияне с востока, Фелистимляне с запада, – будут они пожирать... полным ртом» (Ис.9:12). Так сильный может, при одном холодном знании, «есть бессильного во весь рот»³⁰⁴⁸. И едят! – сказал бы теперь почивший библиист. «Утерян секрет» – «быть довольным»³⁰⁴⁹... Человечество опирается теперь на «три жезла» – на «опыт, разум и науку»³⁰⁵⁰, с которыми и восходит на вершину гордости. И гордецы множатся, так как «у зла более пособников, нежели у добра»³⁰⁵¹. Гордость всюду. Гордость развивает «аппетит» к

властолюбие, которое одновременно зовёт и к свободе от власти и, подменяя понятие христианской свободы, предлагает обществу хлеб, но «хлеб недопечённый»³⁰⁵².

Аппетиты отдельных лиц превращаются иногда в аппетиты целых народов. Результат этого – «вечный голод»³⁰⁵³. Такие народы нуждаются «в постоянной пище» – и они «объявляют войну против того, кто ничего не кладёт им в рот» (Мих.3:5). Царства, стремящиеся к обла-

–377–

данию всем миром, прекрасно характеризуют пророки. «Эти царства требуют от всех безмолвного подчинения». И мир слышит речи самоуслаждения: «я – и никто, кроме меня» (Ис.47:7,8:10); речи самоуверенности: «кто придёт ко мне»? (Иер.49:4); речи пагубного насилия: «пади ниц, чтобы нам пройти по тебе»! и вот, хребет людей делается как бы землёй и улицей для этих проходящих великанов (Ис.51:23); а только мирный заговорит, они – к войне (Пс.119:7). Пресыщенных и вместе вечно голодных гордость облегает, как ожерелье, и дерзость одевает их, как наряд уже выкатываются глаза их от жира, а жадные помыслы всё ещё бродят в сердце. Они над всем надеваются, говорят свысока, поднимают к небесам уста свои, и язык их расхаживает по земле (Пс.72:6–9) с высокомерной речью: «силою руки моей и моей мудростью я сделаю это. И никто не пошевелил крылом и не открыл рта, и не пискнул (Пс.10:13). Какая исполинская сила! Какое ясное сознание этой силы! Какая не менее ясная наглость исповеди об её приложении: никто не пошевелил крылом и не пискнул»³⁰⁵⁴! Это сказано было библеистом в осуждение народов (Генуя, Венеция, Англия), желавших превратить свои страны в «огромные конторы» с «купцами-миллионерами», чтобы «ворочать всем миром с точки зрения кармана»³⁰⁵⁵. Это же сказал бы Андрей Петрович в особенности теперь, когда вскрылись горделивые замыслы германцев, когда начался «шум и гвалт вертепа разбойников»³⁰⁵⁶.

Голодают и отдельные гордецы. Успехи надменного сердца и тщеславие высоко поднятых глаз кружат голову (Ис.10:5–12). Секира начинает величаться пред Тем, Кто рубит её; пила

гордится пред Тем, Кто двигает ею; жезл восстаёт против Того, Кто поднимает его (Ис.10:15). Громко поётся высокомерная песнь своему величию, и – *vae victis* всем другим: «восторжествую, разделю Сихем и долину Сокхоф размерю!» (Пс.59:8–10)³⁰⁵⁷. «Не все и не каждый, – за не имением, впро-

–378–

чем, случаев, – намерены ломать старые житницы; но едва ли за всеми и каждым не считается тайного-желанного: если бы... Гордецы ничем не довольны: им кажется слишком узким одеяло, чтобы завернуться в него так, как бы желалось (Ис.28:10)³⁰⁵⁸. «В мудрецах и талантах всякого рода сидит и вечно работает без всяческих страстей – честолюбия, зависти, властолюбия, словом, всего, что разъединяет людей»³⁰⁵⁹. За всех гордецов и властолюбных людей давно уже признался Ирод, сказав, что он не хотел бы быть царём в пустыне³⁰⁶⁰.

Отсюда поиски власти теми, кто не призван к власти, отсюда «ковы против законной власти»³⁰⁶¹. Отсюда непонимание того, что только «в царстве Христа», а не «в царствах мира сего может тихо развиваться знамя с золотыми словами братства, равенства и свободы». Отсюда закликающий зов волков в овечьей одежде «в своё звериное стадо»³⁰⁶².

Негодует библеист-летописец на настроения, но и верует в непреложность Божественного суда над горделивыми помыслами и деяниями народов и отдельных лиц.

Пусть уверенно заявляют народы: «Я – и никто кроме меня»... На это, раз навсегда, ответил голос правды Божией: «есть истребительная метла, которая сметает острова, как порошок» (Ис.14:29; 40:15). Знаменитый древний Тир давно уже – голая скала (Ис.23; Иезек.26–28) и много славных городов, гордившихся своим богатством, погибло³⁰⁶³. В них не воскреснет более изжитое чувство чести. И как изживается это чувство! Люди плюют в лицо самовлюблённой гордости (Числ.12:14), а она не замечает этого и говорит: мы сами себе господа (Иер.225:31). «Таков обычай жены прелюбодейной, – поела и обтёрла себе рот и говорит: «я ничего худого не де-

–379–

лала» (Пр. Сол.30:20). Она «идёт на старую дорогу и истаптывает обувь»³⁰⁶⁴.

Может быть – спрашивает библеист – речи древних пророков и мудрецов уже устарели? Может быть, не остаётся сделать лучшего, как отрезать их писцовым ножиком и бросить на огонь в жаровню (Иер.36:23), так как пророк не пророчествует доброго (3Цар.22:8), и в свитках написано внутри и снаружи: плач, и огонь, и горе? (Иез.2:10). И отвечает: «сколько бы мы не уничтожали свитков, напишутся другие и в них все прежние слова и ещё к ним прибавлено будет много подобных тем слов». Их напишет история³⁰⁶⁵.

Но пусть «жадная земля» (Пр. Сол.30:16) воспитывает недовольных людей, «пусть похоть плоти, похоть очесь и гордость житейская (1Ин.2:16) становятся всё похотливее», пусть громче и громче отовсюду раздаются голоса дочерей ненасытной пиявицы: «дай! дай! (Пр. Сол.30:15)³⁰⁶⁶... на это мудро ответят смиренные русские люди. Голос их можно слышать, например, в «Сергиевой вотчине в Сергиев день». Непризванные «печальники и опекуны тёмного русского народа³⁰⁶⁷ и «в безлунные ночи и бессолнечные дни» (Ис.13:10)³⁰⁶⁸ могли бы, если бы пожелали, видеть свет в смирении. Это смирение, по сродству душ, преклоняется только пред смиренными. «Подвижная и предательски изменчивая людская память забудет много³⁰⁶⁹, но не забудет смиренного сердцем – преподобного Сергия «тёмный народ». Он идёт и будет идти в «Сергиеву вотчину» и в ответ на вопрос: «увидит ли он преподобного» – скажет всякому вопрошающему: «мы то его, может быть, и не увидим, да он нас увидит; мы его мало знаем, – да он хорошо знает наши нужды»³⁰⁷⁰. Гордость будет мечтать о довольстве, о славе, о роскоши, а смирение

–380–

живо представит себе «деревянный храм и всенощное бдение в нём, когда с треском и дымом горящая лучина светила чтение и пение, но сердца молящихся горели яснее свечи, и пламень их досягал до неба, и ангелы восходили и нисходили в пламени жертвы духовной»³⁰⁷¹. Смирение духовно войдёт далее, «в тесную келью, чтобы вздохнуть её воздухом, который

трепетал от гласа молитв и воздыханий Преподобного Сергия, который орошен дождём слёз его..., облобызает прах её сеней, который истёрт ногами святых и чрез который однажды переступили стопы Царицы Небесной»³⁰⁷². Для смирения смиренный подвижник преподобный Сергий и доныне «живой деятель», каким он был, например, для царя Алексея Михайловича, писавшего однажды благодарственное «послание» «на имя» преподобных Сергия и Никона с упоминанием о том, что «чудотворцы» «от печали утешили» его и дали победу над врагами³⁰⁷³...

От смирения нигде не скроется благочестие: ни на страницах истории, ни в дремучих лесах. Оно знает, что подвижники веры и благочестия не будут «отдыхать» и после своей кончины. Они «не стоят на пути, где складывают руки, они поселяются там, где за Русскую землю предстательствуют святые, где пишется священная летопись Божьего народа, откуда чудодействует Сергий»³⁰⁷⁴. И вот народ ценит именно таких не отдыхающих деятелей с добрым сердцем, дорогим в наше «милосердное время»³⁰⁷⁵.

Об оптинском старце Амвросии, так любимом и уважаемом Русским народом, рассказывают: в последние дни он стал глух и нем. Раз как-то старец проговорил: «вы не слушаетесь, вот и отнял у меня Бог дар слова, и слух отнял, чтобы не слышать, как вы проситесь жить по своей воле». Андрей Петрович выписывает эту русскую памятку о русском смиренном чело-

–381–

веке и поясняет, что «беззаветно веровавшее и беззаветно любившее сердце, безграничное, всеобъемлющее, как наша Русь православная, никогда не отдыхало: оно звало к закону и откровению – и народ понимал этот зов, – так понимал, что не мог даже представить себе, как можно жить без такого старца, если он умрёт. Почитатели о. Амвросия желали, чтобы доброе сердце его никогда не отходило от них – и отец Амвросий успокаивает их: «уж если я с вами тут всё возился, то там-то от вас уже верно не уйдёшь»³⁰⁷⁶. И библиист, вместе с старцем Амвросием, но неизменно языком Библии говорит, что для любви нет пространства и времени. И как художественно и

оригинально точен язык верующего библеиста. Говоря о подвигах старца Амвросия и о влиянии его на народ, желавший осветить свои «потёмки», библеист подтверждает силу этого влияния заявлениями верующих, замечая, что всё сказанное о старце Амвросии «пережито. Испытано. Удостоверено»³⁰⁷⁷.

Говоря в другом месте о настроении смирения, библеист показывает, что смирение, соединённое с христианской любовью, умеет разбираться в самых сложных явлениях общественной жизни, умеет отвечать на людские страдания.

Кончина мученика – Государя Освободителя заставляет библеиста как бы идти ко гробу его вместе с смиренной Русью. «Пойдём – приглашает он – ко гробу с истерзанным трупом и спросим: отчего же эти раны по рукам твоим?» и слышен ответ: «так я изранен в доме любящих меня» (Зах.13:6)³⁰⁷⁸. И призывая, далее, русское общество к самоосуждению за покушение на Государя и за его убийство, Андрей Петрович говорит с негодованием о неблагодарной расплате: «мы платили. Мы платили по срокам исправно. Много платили... А 1-го марта 1881 г. совсем дочиста уплатили. Уплата произведена!.. Эта уплата запишется железным резцом»³⁰⁷⁹.

–382–

Плачет библеист со смиренной Русью и при кончине императора III-го, «боевой конь которого (Ср. Иов 39:21–25) не носил его на кровавые победные поля»³⁰⁸⁰.

Случится ли горе вне Русской земли – у единоверных нам народов, библеист записывает его, записывает, например, то, как великодушный и смиренный «Вооз» (Государь России) идёт на встречу не имеющей хлеба моавитянка Руси (Черногория).

«Дальний родственник» – Русский народ находит в любящем сердце своём струны, которые с особенной силой и напряжённостью звучат тогда, когда касается людей перст Божий карающий»³⁰⁸¹.

Стонут ли слабые под игом турок – библеист-летописец записывает и эти стоны, и историю деятельного сочувствия Русского народа славянам³⁰⁸².

Россия заключила Союз с Францией. Библеист заглядывает в священную Летопись и припоминает историю долгой вражды

между северным и южным израильскими царствами. Не смотря на упорную вражду прошлых лет и на «разные дороги», между этими царствами был заключён, однако, мир³⁰⁸³. Союз России с Францией, после борьбы с ней в 1812 году, напоминает ему историю вражды и мира израильских царств. Уясняя прошлую историю вражды «северного» и «южного» израильских царств и переходя к истории «мира» России с Францией, Андрей Петрович говорит, что хотя «злодеи злодействуют, и злодействуют злодеи злодейски», хотя от этого злодейства «земля сокрушается» (Ис.24:16–19), «плачет сок грозда, болит виноградная лоза, воздыхают все веселившиеся сердцем, прекращается веселье с тимпанами, зати-

–383–

хают звуки гуслей» (Ис.24:4–13), однако «люди верят в силу добра, а не зла, в силу любви, а не вражды, мира, а не кровопролитий, покоя, а не постоянного трепета перед возможными ужасами и – принимают меры к тому, чтобы не стало притеснителя, грабёж прекратился и напирющие исчезли» (Ис.16:3–4)³⁰⁸⁴.

Андрей Петрович хорошо знал, что общее направление политической и социальной жизни даётся чаще всего у домашнего очага. Он подходит и к этому очагу. Он много говорит о значении женщин в семье, о детях и их воспитании.

«Прямое призвание и долг женщины – воспитывать детей в добре; в этом и её собственное величие и добро». «Конечно, женщина может оказаться сильной и на более широком поле деятельности, нежели дом – семья; она может оказаться сильной и в том случае, когда в доме своём не живут ноги её, когда она, суетливая и необузданная, является со своим словом то на улице, то на площади (Пр.Сол.7:11–12, 21–22). Но это – та её сила, которая способна не устраивать дом, а расстраивать его» (14:1).

Это – сила «глупой» жены³⁰⁸⁵. Вспоминая просьбу Рахили, обращённую к мужу: «дай мне детей; а если не так, – я умираю» (Быт.30:1). Андрей Петрович говорит о материнстве вообще. Приводим, в извлечении, его суждения, интересные по

своеобразно художественному библейскому языку и по своей выразительности.

«Нужно слишком живо, очень глубоко и в высшей степени тонко чувствовать всю прелесть, долг и заслугу материнства; много нужно отважности для женского целомудрия и стыдливости, чтобы, — не взирая ни на какие возможные лжетолкования в подобных случаях, большей частью грязных, — высказать те слова, какие высказывала Рахиль Иакову, — слова, заботливо сохранённые историей, конечно, не для чего более, как для того, чтобы они — эти слова, — передавались из рода в род, из века в век, вечно и непререкаемо

—384—

служили свидетельством тому, что женщина всех времён, всех веков — Ева, мать всех живущих (Быт.3:20), — открыто высказывающая законному мужу свои природные инстинкты материнства, есть на самом деле истинно-целомудренная женщина.

Эти и подобные им выражения не ложатся и не ложились ни малейшим пятном на памяти патриархальных женщин, желавших выполнить свой долг — стать матерями. В самые страдальческие моменты жизни матери-родильницы, у окружающих её не находилось другого высшего утешения и одобрения, как слово: не бойся, ибо это тебе сын (Быт.35:15—17)! Не бойся, ты родила сына (1Цар.4:20)! И так было долго, — печаль обращалась в радость: женщина, когда рождала, теперь скорбь, потому что пришёл час её; но когда родила младенца, уже не помнила скорби от радости, потому что родился человек в мир (Ин.16:21).

Еврей библейского времени не находил в своём распоряжении иных слов для высшего выражения желаемого довольства, кроме слов: да будут сыновья наши, как разросшиеся растения в их молодости; дочери наши, как искусно изваянные столбы в чертогах! Блажен народ, у которого это есть! (Пс.42:12:15).

И не было, кажется, этому народу горшей угрозы пророческой, нежели та, что у Ефремлян, как птица, улетит слава чадородия, ни рождения, ни беременности, ни зачатия не

будет! А хотя бы они и воспитали детей своих, – отниму их (Ос.9:11–12).

Священные древние писатели не нарочно, невзначай, но нередко роняют нам в своих писаниях перлы относительно жизни древней целомудренной женщины. Стоит нанизать их одну нитку, чтобы увидеть, что эти перлы гораздо выше по цене своей жемчугов обыкновенных (Притчи Сол.31:10), красивей внешнего плетения волос, золотых уборов и нарядных одежд. В тех перлах светит сокровенный сердца человек в нетленной красоте духа (1Пет.3:3–4). Порывистую Рахиль, с её неотложным требованием и угрозой мужу, так её горячо любившему, мы уже слышали. А вот пред нами более сдержанная, но не менее скорбящая духом Анна, изливающая душу свою в молитвенном, при горьком плаче, обете

–385–

пред Господом о сыне, так как Господь заключил чрево её (1Цар.1).

Но ещё большее впечатление, нежели беззвучная, слёзная молитва Анны, – уста её только двигались, и не было слышно голоса её (ст. 13) – производит робкая, мягкая укоризна пророку, сорвавшаяся с уст богатой Сонамитянки, когда она сочла себя жестоко обманутой и разочарованной в самых дорогих для неё надеждах. Пересказ таков: благодарный за радушный приём, оказанной благочестивой женщиной, пророк Елисей желает со своей стороны отплатить ей чем-либо и предлагает: не переговорить ли ему о ней с царём, или военачальником? Она сказала: нет, средь своего народа я живу. И сказала он (Елисей): что же сделать ей? И сказал Гиезий (ученик пророка): да вот, сына нет у неё, а муж её стар. И сказал он: позови её. Он позвал её, и стала она в дверях. И сказал он: через год, в это самое время, ты будешь держать на руках сына.

И сказала она: нет, господин мой, человек Божий, не обманывай рабы твоей.

В точности исполнилось пророческое слово: родился мальчик; мальчик рос и подрос на столько, что в один день уже пошёл в поле к отцу своему, бывшему при жнецах. Здесь его сразил солнечный удар и он, повторяя младенческими устами

одно и тоже: «голова моя! голова моя болит!» умер на коленях матери.

Огорчена у неё душа. Зачем нужно было пророку потревожить долголетнюю болящую рану надеждой на исцеление: закрыть на время эту рану, чтобы – вдвое болезненнее она вскрылась? Только обманутой в надеждах матери может быть понятно и ею оценено бесслёзное горе Сонамитянки, которое эта, – ухватившись за ноги человека Божия, обещавшего ей сына, так скоро отнятого от неё, – выразила в немногих словах: просила ли я сына у господина моего? Не говорила ли я: не обманывай меня? (4Цар.4:8–28).

Эта потребность материнства, как неумолкающий голос, то тихо и стройно, то бурно (Быт.19:31, 38. Втор.25:5–10) проходит по всей исторической жизни евреев...

Перед вопросом: за что исчезать имени отца нашего от племени его, потому что нет у него сына? не отступают

–386–

с ложной стыдливостью пять дочерей Салпаада. И конечно недаром нам даны и сами имена этих отважно – целомудренных дев; и вот имена дочерей его (Салпаада): Махла, Ноа, Хогла, Милка и Фирца (Числ.27:1–11; 36:2–11). Они даны в свидетельство того, что эти дочери – прямые дочери Евы – матери всех живущих, – должныствующие быть в свою очередь и время такими же матерями, как и та. Но это – события древние... Даже писатель книги Руфь, и тот говорит, что только прежде такой был обычай у Израиля (Руфь 4:7).

Обычаи же изменяются... Нельзя скрывать того, что было. А был у евреев Онан (Быт.38:8–10). И у евреев был обычай: поела и обтёрла себе рот, и говорит: я ничего худого не делала. (Притчи Сол.30:20). Так характеризовалась упрямая дочь, которая, как томимый жаждой путник, отверзала уста и пила всякую близкую воду (Сир.26:10–12). Правда, об этих «поевших и обтеревших себе рот» с особой развязностью, ходили в народе не особенно лестные для них песни (Ис.23:15–16); но суровый обычай (Быт. 38:24) и писанный закон (Исх.22:16–19; Лев.21:9; Втор.22:18–29) должны были сдерживать чудовищ,

рождающих, но не дающих сосцов своих, не желающих кормить детей своих (Плач Иер.4:3).

Не замечательно ли, в самом деле, то, что еврейская древность оставила нам только один судебный процесс по случаю смерти младенца... но не от голода, и не от избиения...

«Пришли две женщины-блудницы к царю и стали пред ним. И сказала одна женщина: о! господин мой! я и эта женщина живём в одном доме, и я родила при ней в этом доме. На третий день, после того, как я родила, родила и эта женщина, и были мы вместе, – и в доме никого постороннего с нами не было, только мы две были в доме. И умер сын этой женщины ночью, ибо она заспала его. И встала она ночью, и взяла сына моего от меня, когда я, раба твоя, спала, и положила к своей груди, а своего мёртвого сына положила к моей груди. И сказала другая женщина: нет, мой сын живой, а твой мёртвый...

И сказал царь: подайте мне меч! И принесли меч к царю. И сказал царь: рассеките живое дитя надвое, и отдайте половину одной и половину другой.

–387–

И отвечала та женщина, которой сын был живой, царю, ибо взволновалась вся внутренность её от жалости к сыну своему: о, господин мой! отдайте ей этого ребёнка живого, и не умерщвляйте его. А другая говорила: пусть же не будет ни мне, ни тебе, – рубите! И отвечал царь и сказал: отдайте этой живое дитя, и не умерщвляйте его; она его мать.

И услышал весь Израиль о суде, как рассудил царь, и стали бояться царя, ибо увидели, что мудрость Божия на нём, чтобы производить суд. (3Цар.3:16:28). И это – события для нас уже древние.

Мы или слишком отстали позади; или же ушли слишком далеко вперёд от тех ясных дней, когда являлись откровения, целомудренные и в то же время страстно желавшие быть чадородящими Рахили, Сонамитянки, дочери Салпаада.

Где эта женщина, что ныне скажет: дай мне детей, а если не так, – я умираю!? (Быт.30:1).

За это современные Зимри и современные Хазвы, – эти, иногда, сыновья и дочери начальников поколений и племён –

открыто, как в старину в Ситтимае, приходят друг к другу и приводят к себе друг друга в глазах всего общества... (Числ.25:6–15).

Достаточно ли здесь копыя Финееса, сына Елеазара, сына Аарона священника, который, увидев сие, встал из среды общества... и вошёл вслед за Израильтянином в спальню, и пронзил обоих их – Израильтянина и женщину (ст. 7–8)? Это – напоминает тоже очень старое время и старый обычай. Но не более ли достигало бы цели в подобных случаях повелительное древнее слово царя: подайте мне меч! (3Цар.3:24)

Но может быть старое прошлое так грубо, что на самом деле о нём лучше умалчивать?! Об этом можно навести справку: откроем книгу Товита. И вот что в ней читаем: «когда окончился ужин, ввели к ней (Сарре дочери Рагуила) Товию. Когда они остались в комнате вдвоём, Товия встал с постели и сказал: встань, помолимся, чтобы Господь помиловал нас. И начал говорить... Благословен Ты, Боже отцов наших, и благословенно имя Твоё святое

–388–

и славно вовеки... Ты сотворил Адама и дал ему помощницу Еву, подпорою – жену его. От них произошёл род человеческий. Ты сказал: не хорошо быть человеку одному: сотворим помощника, подобного ему. И ныне, Господи, я беру сию... не для удовлетворения похоти, но по истине, как жену: благоволи же помиловать меня и дай мне состарится с ней. И она сказала с ним: аминь!» (Тов.8:1–8).

Если бы нам, хвалящимся тонким обонянием, развитыми эстетическими вкусами, показалась душной эта атмосфера, библейских справок отталкивающей неприкрашенная действительность, то спрашивает библеист – чем же должны мы дышать там, где едва не стоит ясная вывеска: «кровать мою я устлала коврами, разноцветными тканями изо льна египетского. Спальню мою надушила смирной; проведём время в восторгах любви». (Притчи Сол.7:16–19).

«Всё есть: есть ковры, есть ткани изо льна египетского, есть одуряющие ароматы, чтобы возбуждать силы желающих упиваться ласками и восторгами любви от вечера до утра. Нет

только хлеба и вина детям и – может рождённые на багряницах осуждены жаться к навозу» (Пл.4:5).

Надобно же, наконец, сознаться в том, что все эти «красивые цепочки на ногах и звёздочки, и луночки, серьги и ожерелья, и опахала, увясла и запястья, и пояса, и сосуды с духами, и привески волшебные, перстни и кольца в носу, верхняя одежда и нижняя, и платки, и кошельки, светлые тонкие епанчи и повязки, и покрывала (Ис.8:18–22) – весь этот декорум, какому бы полу он не принадлежал, – всё это благоприличие, вся эта внешняя показная «праведность наша» есть на самом деле не что иное, как «запачканная одежда» (64:6), которую мы только тщательно прикрашиваем, чтобы не поражала она самих же нас своей затасканностью».

«Увы! Простая маленькая случайность (дело Скублинской) выносить к воротам города напоказ всем и расстилать пред всеми для суда и осуждения, запачканные наши одежды с признанием нашей общественной нравственности (Втор.22:18–21). И вот, слишком короткой становится усталая коврами постель, чтобы протянуться, слишком узким

–389–

и одеяло, из льна египетского, чтобы завернуться в него (Ис.28:20).

Пустая ли это болезнь – вопрошает библеист – и отвечает: «знаете ли, – а если не знаете, то скажу вам, что целомудрие становится преданием, в которое ближайшие поколения перестанут верить?!» Это недавно высказал человек, имеющий возможность наблюдать над нашей жизнью в долготу и в широту нашей земли, от запада до востока, от севера до юга. (Поучение в день перенесения мощей св. благов. велик. князя Александра Невского, Никанора, арх. Херсонского и Таврического. *Правосл. Обзор*.1890 г., сентябрь, стр. 103).

«Ужели же мы на самом деле подготавливаем то поколение, когда не будет людям иной клички, иной рекомендации, кроме: это Онан, это Амнон, а это Огола, эта Оголива, или Гомер, дочь Дивлаима! Ужели потомству этого потомства нарекутся не словами только, а самим делом, – по суду карающей правды – имена: Лорухама – непомилованная и Лоамми – не Мой народ?

(Ос.1:8–9; 11:4). Разве не страшна даже сама возможность этих вопросов»?...

«Кого бы ни поразила эта противоположность явлений: Там мать плачет: дай мне детей, а если не так – я умираю! а здесь вопят дети: дайте нам матерей, а если не так – мы умираем!

И плачут и умирают в плаче от голода и за плач избиваются!

Как потускнело золото, изменилось золото наилучшее!...

Сыны Сиона драгоценные, равноценные чистейшему золоту, как они сравнены с глиняной посудой, изделием рук горшечника!»... (плач Иер.4:1–9).

Эта, поистине, художественная библейская песнь скорби и горя сменяется у библеиста в другом месте благословением радостного детства – того же радостного как радостна бывает весна с пением «горлиц», «с распускающимися и зацветающими и издающими благоухание смоковницами и виноградными лозами»³⁰⁸⁶. Вот это благословение: «растите, дети, как роза, растущая в поле, оро-

–390–

шаемом потоком; издавайте благоухание, как ливан; процветайте, как лилия, распускайте благоухание, и воспойте песнь, прославляйте Господа за все дела (Сир.39:13–15). Да обновляется юность ваша, подобно орлу» (Пс.102:5)³⁰⁸⁷.

Но если мысль о Рахили вызывает у библеиста скорбные думы об отрицательных типах женщин, то какие-то глубокие личные переживания – и как кажется скорбь о кончине супруги – заставляют его нарисовать положительный тип жены, живущей для семьи и разделяющей одиночество мужа. Жить одному трудно: «живёт один, и другого никого нет... и это мучение тяжкое. Двоим лучше, нежели одному. Ибо если и упадут, то один поднимет товарища своего... И если один кто захочет пересилить одного, то двое устоят против него (Еккл.4:8–12). Никто не радуйся о мне вдовствующем и оставленном многими». (Вар.4:12)³⁰⁸⁸.

И вот библеист даёт поразительно яркий образ вдовца. Таким вдовцом был пророк Иезекиль, которому сказано было однажды: «сын человеческий! вот я возьму Утеху очей твоих; но

ты не сетуй и не плач, а слёзы да не выступят у тебя. Вздыхай в безмолвии, плач по умерших не совершай... И вечером умерла жена пророка» (Иез.24:16–18). Смерть «Утехи очей» пророка была внезапная (ср. Числ.14:37, 17:13). Пророк был покорен воле Бога³⁰⁸⁹. «Страдание его было беззвучное, терпение безмолвное»³⁰⁹⁰. Он не проливал слёз, но эти слёзы живописует нам библиист, видевший двойные страдания пророка, вызванные смертью «Утехи» и натиском неприятеля на родной народ: и он вводит читателя в замкнутый дом страдальца.

«Заперт изнутри дом Тель-Авивского пророка (Иез.3:24). Войти нельзя. Но в стене его проломано большое отверстие. Его проломал сам пророк одним вечером, чтобы сквозь него выйти впотьмах на улицу, куда днём были им вынесены на плече вещи, нужные для переселения – дорожный мешок с необходимым количеством

–391–

пищи для путника и дорожный посох, – вынесены с тем, чтобы с этой ношей, в виду всех, переселяться с места на место, в знамение того, что Иудея с её царём пойдёт в плен (12:3–7). Сквозь этот пролом заглянем внутрь дома и посмотрим: что там происходит? Вот знаменитое ложе пророка, на котором он так долго и неудобно возлежал, не перевёртываясь с боку на бок. Вот весы. На них пророк ежедневно отвешивал себе по 22–23 лота хлеба, испечённого на коровьем помёте, из смеси пшеницы, ячменя, бобов, чечевицы, пшена и полбы, хлеба мало питательного и принимавшегося в такой малой мере, что она ли равнялась и половине того, сколько нужно для насыщения жителя тёплых стран. Вот сосуд для воды, вместимостью равный вместимости 12 куриных яиц средней величины. Всё это было знамением для дома Израилева. На тех же весах пророк развешивал свои волосы, сбритые им острой бритвой со своей головы и бороды, чтобы часть их сжечь в огне часть изрубить ножом, часть рассеять по ветру и часть завязать в полы своей одежды (6:1–3). Это тоже знамение. Вот необожжённый, а только высушенный на солнце кирпич. На нём недавно начертан план

Иерусалима, находящегося в осаде, – видны валы вокруг города, показаны места неприятельского лагеря и стенобитных машин. Вот и железная доска, которую ставил пророк между собой и кирпичом, когда в духе совершал осаду родного города (4:1–3). Вот и другой, уже обожжённый кирпич. На нём высечена дорога, что идёт из Вавилона и в одном месте разделяется на две: одна ведёт в Равву Аммонитян, другая – в Иерусалим. При начале этих двух дорог высечена рука, показывающая путь к святому городу (21:19–20). Это – дела рук пророка. Вот ещё два небольших деревянных жезла, с надписями на каждом нескольких слов рукой же пророческой (37:16). А вот и прибор писца, и книжный свиток, в который пророк записывал точно повелённое ему. Свиток написан внутри и снаружи, а написано на нём: плач, и стон, и горе (2, 9–10), личное пророка, всего дома Израилева и народов языческих. Вероятно, есть где-нибудь и струнный инструмент, но мы не видим его. Не слышно и играющего, ни певца с прият-

–392–

ным голосом (33:32). Вот всё главное, что особенно бросается в глаза в доме пророческом.

Как видели сейчас, – не много радующего глаз в домашней обстановке пророка-священника. На что бы не упал его взгляд, почти всё напоминает пережитое бедствие – плач, и стон, и горе. Эта обстановка есть самая точная иллюстрация и к его книге, и вместе к его жизни.

Единственным лучом в этой мрачной, вызывающей тяжёлые думы, обстановке сияла пророку «Утеха очей» его: но теперь и её нет. Она в могиле, и в доме – как в могиле. Ни звука. Слышны только по временам глубокие вздохи. Чьи они в этом пустынном, как будто совсем вымершем, доме? Одинокого пророка.

А вот и он, – этот человек, скорбящий о великости бедствия, который ходит взад и вперёд, поникши и уныло, и глаза потусклые... (Вар.2:18).

Какой же силой духа нужно обладать нашему пророку, чтобы ни одним звуком (Ис.38:14), ни одной слезой не выдать наружу своего мучительного внутреннего состояния, чтобы

покойно сказать и записать о себе: вечером умерла жена моя, и на другой день я сделал так, как повелено было мне. Твёрдость ли камней была твёрдость его и плоть его – медь ли? Страдавший Иов не находил верного веса для взвешивания своей горести; он считал своё страдание тяжелее песка морей от того-то, по его выражению, его слова были неистовы (Иов.6:1–2:12). У Иезекиля мы слышим одно безмолвное воздыхание.

Но не обличает ли оно в нём бесчувственности, или недостатка впечатлительности, или радушия и даже холодности к умершей «Утехе»? Нет. Пророк был натурой впечатлительной в высшей степени, отзывчивой на людские бедствия, натурой любящей»³⁰⁹¹.

Провожая в могилу свою «Утеху», пророк символически проводил в могилу – в плен вавилонский народ Израильский и как бы похоронил в этой могиле национальное бытие народа³⁰⁹². Смерть жены – «Утехи» здесь символ с громадным значением.

–393–

Сопоставляя всё, что написал когда-либо наш библеист о значении женщины, можно сказать за него, что в умершей «Утехе» он и лично и за всех людей оплакал жену – друга и мать детей. И если когда-либо человечество похоронит «Утеху» свою – принизит нравственную личность женщины, то за этими похоронами оно увидит свои... Великое значение пророческого символа сохранено и у нашего библеиста.

Нет, кажется, необходимости говорить более о выразительности и прелести слова библеиста-летописца, библеиста-художника. Он дал жизнь своей науке, приобщив к ней и тех, кто по своему общественному положению далёк от неё. О нём можно сказать языком летописи: «написах книги си летописец, надеясь от Бога милость прияти»³⁰⁹³ – и написал их так, как очень немногие умеют писать.

Дмитрий Введенский

S.G. [Автор не установлен.] Из академического фольклора: [Сон студента о встрече после смерти пр. Голубинского и Спенсера у ворот Рая] // Богословский вестник 1915. Т. 3. № 10/11/12. С. 394–395 (1-я пагин.)

–394–

Благочестивый Дмитрий Фёдорович Голубинский скончался одновременно с Гербертом Спенсером. Как одновременно дошедшие до гроба, они встретились за гробом. В сонном видении один академический студент наблюдал эту встречу. Вставши от сна, он рассказал своим товарищам следующее.

У ворот рая тождественного с Троице-Сергиевой лаврой сидели Спенсер и Голубинский в ожидании, что им отворять двери и впустят их в блаженной обители.

– «Вы – кто такой?» – обратился Д.Ф. Голубинский к Герберту Спенсеру.

– «Я – английский философ Герберт Спенсер, – ответил ему последний.

– «Слышал и читал некоторые из ваших сочинений: в них много нечестивых мыслей».

– «А вы – кто такой?» – спросил английский философ.

– «Я – заслуженный ординарный профессор естественнаучной апологетики в московской духовной академии Дмитрий Феодорович Голубинский».

– «Никогда не слышал».

Собеседники замолкли.

Послышался шум шагов, скрип ключей, и ворота рая, т. е. Троицкой лавры, отворились. Из них выскочил послушник и, увидев Дмитрия Феодоровича, устремился к нему весь преисполненный любви и почтения: «а! Дмитрий Феодорович! пожалуйста, пожалуйста!»

Потом обратившись к Спенсеру, райский ключарь сурово спросил: «ты – кто такой?»

–395–

– «Я – Герберт Спенсер».

– «Никогда не слыхал. Мы такого не знаем. Куда лезешь не в свое место? пошел, пошел отсюда».

Димитрий Феодорович вступил в рай, Райский привратник ушел за ним. Ворота рая безнадежно закрылись пред Гербертом Спенсером.

Так рассказывают в академии теперь о посмертной встрече Спенсера с Голубинским.

S. G.

6. II. 1910.

Каптерев П.Н. К истории первого магистерского диспута в Московской Духовной Академии. // Богословский вестник 1915. Т. 3. № 10/11/12. С. 396–412. (1-я пагин.).

–396–

Тема для диссертации Н.Ф. Каптерова – «Светские архиерейские чиновники в древней Руси» – была предложена Е.Е. Голубинским; ректор Академии, прот. А.В. Горский с большой тщательностью проверял все первоисточники, на основании которых производилась работа, и заставлял проделать вновь эту работу и автора, побуждаемый к этому, как кажется, двумя причинами: с одной стороны, не всё нравилось ему в диссертации, в особенности выводы о лихоимстве, злоупотреблениях и прочих недостатках, царивших в епархиальном управлении. «И всю-то эту гадость вы выливаете на св. митрополита Алексия», – с сокрушением говорил А.В. Горский, так как при св. митрополите Алексии, как происходившем из знатного рода, в значительной мере светские чиновники получили силу в епархиальном управлении и двор архиерейский стал походить на двор княжеский. Печатаемое здесь письмо А.В. Горского и понимает эти опасения его, на которых он, однако, не стал настаивать в виду прямых свидетельств источников. Е.Е. Голубинский настаивал, чтобы никаких изменений и затушёвок не было.

С другой стороны, А.В. Горский заботился, чтобы в диссертации не было голословных или опрометчивых утверждений, так как предстоял первый публичный диспут в Академии, ожидалась посторонняя публика, и достоинство Академии должно было быть соблюденным, тем более что оппонентами выступали такие силы, как В.О. Ключевский и Е.Е. Голубинский. (Об этом см. подробнее «У Троицы в Академии», стр. 505–8).

–397–

І. Письмо прот. А.В. Горского к Н.Ф. Каптереву.
Любезнейший и почтеннейший

Николай Фёдорович!

Возвращаю Вам тетрадку Вашу. Если Вам угодно обратить внимание на то, что представилось мне при чтении Вашей речи, – благоволите прочесть написанное карандашом. «Новый свет» не всегда истинный свет – по консисторским делам, где рассматриваются главным образом преступные деяния, приведённые туманно – так и по тем актам, которые дошли до нас от времени древности. Справки не полны. Поэтому нужно быть особенно осторожным в выводах и заключениях из этих не полных данных. – Между тем Вы, хоть и оговариваетесь, что касаетесь только дел, собственно порученных светским чиновникам, однако в самой речи позволяете себе делать замечания гораздо далее, обо всём...

Прошу мне возвратить переданные мною Вам мои заметки, писанные карандашом по поводу Вашей диссертации.

Вам преданный неизменно

Р. П.А. Горский.

14. Окт. 1874 г.

II. Первый магистерский диспут в Московской духовной академии³⁰⁹⁴

Новым уставом академии изменены условия приобретения магистерской степени воспитанниками академии. По прежнему порядку требовалось для означенной цели только письменное сочинение, по новому уставу требуется печатное, которое, кроме того, должно быть публично защищено.

15 октября, в актовом зале Московской духовной академии, в присутствии наставников, студентов и местной

–398–

Публики, происходил первый, со времени введения нового устава академии магистерский диспут. Соискателем степени являлся Н.Ф. Каптерев, приват-доцент по древней гражданской истории. Диссертация, представленная Н.Ф. Каптеревым, заглавляется: *Светские архиерейские чиновники в древней Руси*. (Москва 1874 года, 236 стр.)

Когда все собрались в актовой зале академии, прочтено было краткое *curriculum vitae*, из которого оказалось, что диспутант первоначально обучался в Саввинском

Звенигородском училище, откуда поступил в Спасо-Вифанскую семинарию, и по окончании курса в оной со степенью 1-го разряда, поступил в Московскую духовную академию. Здесь, по преобразовании академии по новому уставу, он, г. Каптерев, избрал для своих специальных занятий историческое отделение академических наук. При окончании академического курса, г. Каптерев утверждён был в степени кандидата, и по выдержании им магистерского экзамена, советом академии оставлен в качестве приват-доцента при академии *по древней гражданской истории*, с обязательством представить магистерскую диссертацию, которую он и представил в совете академии в нынешнем году.

Затем диспутант произнёс речь, в которой выяснил значение и важность своей диссертации. Он говорил, что его диссертация имеет предмет слишком специальный, а потому, по-видимому, малоинтересный и живой. Выбор такого специального предмета диспутант объяснял настоящим состоянием русской церковно-исторической науки, которая, по недостатку разработки материалов, не допускает пока философского обобщения фактов церковно-исторической жизни, а требует добросовестного, специального изучения подробностей. Переходя к вопросу о важности избранного предмета, диспутант выяснил, что предмет его диссертации, не смотря на свою специальность, проливает новый свет на некоторые важнейшие и общие вопросы нашей церковной истории. Так как светское архиерейское чиновничество есть чисто русское явление, – тогда как епархиальное управление и церковное устройство вообще должны бы быть, по-видимому, образованы в России по византийскому образцу, – то исследование данного вопроса имеет

–399–

результатом важные выводы по отношению к вопросу о значении Византии для России и её влиянии на русскую церковную жизнь. Так как светское архиерейское чиновничество, как орган епархиального управления, явилось следствием подражания управлению государственному, и так как с XVI века чиновники назначались к архиереям по воле государя и

являлись, таким образом, органами его контроля над архиерейской властью, – то изучение выбранного вопроса имеет следствием новые данные для суждений об отношении на Руси государства и церкви. Изображение тех притеснений, которые терпело низшее духовенство от чуждых ему, по своему званию, светских чиновников, проливает новый свет на его быт, и даёт историческое объяснение его настоящему, всё ещё несколько приниженному положению. В заключение речи, диспутант говорит о трудностях своей работы, вследствие её совершенной новостности (по данному вопросу он почти совершенно не имел предшественников) и вследствие разбросанности и мелочности материалов, так как о светских архиерейских чиновниках в русских актах говорится по большей части только вскользь, мимоходом, и притом подобные заметки большей частью состоят из нескольких строк или даже слов.

Сама диссертация состоит из 2 частей. Первая часть посвящена решению общих вопросов: а) когда и каким образом у русских архиереев появились в епархиальном управлении светские чиновники, и б) когда и почему они были уничтожены. Во второй части, состоящей из двух отделов, в 1-м излагаются сведения о самих чиновниках по главным родам их службы: а) по заведыванию различными отраслями епархиального управления, б) по управлению архиерейским двором, землями и крестьянами, жившими на них, и в) по исполнению известных только придворных должностей, – со времени появления светских архиерейских чиновников в древней Руси до учреждения коллегиальных присутственных мест, или приказов; во 2-м отделе изложены сведения о светских архиерейских чиновниках со времени учреждения патриарших приказов и таковых же у других епархиальных архиереев.

Диспут, начавшийся в 11 часов утра, продолжался

—400—

около 3 часов. Официальными оппонентами были: экстраординарный профессор Е.Е. Голубинский и доцент В.О. Ключевский. В диспуте принял участие П.С. Казанский, бывший ординарный профессор академии, оставивший службу по

выслуге 25 лет. Ими сделано было до 25 вопросов и замечаний, большую часть которых диспутант устранил или объяснил.

Голубинский обратил внимание на объяснение, автором происхождения светского чиновничества, указывая, вопреки диспутанту, на существование ещё в Греции и предполагая его существование ещё в Киевской Руси, – заметил, что у автора недостаточно различны понятия о боярах, как сословия, и боярах, как чиновниках; что архиереи не все финансовые дела свои поручали светским чиновникам, так как у каждого архиерея был казначей из духовных лиц; что автором не объяснено отсутствие светских чиновников в Псковской области, – не объяснено, как условия общественной и государственной жизни Руси препятствовали существованию у русского митрополита духовных сановников, какие были у византийского патриарха – сделал предположение, что отмена светского чиновничества собором 1667 г. совершилась не без влияния присутствовавших на нём восточных иерархов, вопреки автору, приписывавшему русским епископам инициативу его отмены; заметил, что существуют известия, так сказать, о духовных светских чиновниках, как боярин чернец, и наконец, что автор преувеличивает дело, выражаясь, как при нём были так называемый клирос и собор.

После г. Голубинского возражал г. Ключевский. Вопреки диспутанту, говорившему в заключение своей речи пред диспутом, что в диссертации его очень возможны ошибки и что «опытные мастера науки» их, конечно, в ней найдут, г. Ключевский заметил, что в диссертации г. Каптерева меньше ошибок, чем, сколько бы их можно предполагать при разработке темы, подобной той, какую разрабатывает он. Да и те ошибки, которые в ней встречаются, касаются не главного его предмета, а побочных. На этом основании г. Ключевский и начал свои замечания о тех известиях преимущественно по гражданской русской

–401–

истории, которых диссертация касается. Пределы газетной статьи не позволяют подробно изложить возражений и замечаний г. Ключевского. Всех их сделано было до 15, и они

касались разных частей диссертации г. Каптерева. Он указывал на неверные, по его мнению, сведения, помещённые в диссертации о княжеских и архиерейских боярах, о дьяках боярских, говорил об устройстве дворового хозяйства у московских патриархов, о различии должностей посельского и приказчика, о различии патриаршего разряда у судного приказа и др. Затронув вопрос о происхождении светских архиерейских чиновников, г. Ключевский предложил г. Каптереву разъяснить это дело в печати и в заключение сделал несколько лестных замечаний об его диссертации.

После официальных оппонентов возражал П.С. Казанский. Он указал на то, магистрант слишком широко понимает права и полномочия светских архиерейских чиновников в сфере епархиального управления, придаёт им столь широкое значение во всех епархиальных делах, какого они в действительности не имели; и если они являлись такими в исследовании автора, то это потому, что он, увлекшись одной стороной дела, не обратил внимания на другую, именно на ту сторону епархиального управления, которой заведовал или сам архиерей непосредственно или назначенные им духовные лица.

После диспута о. ректором Академии прочитана была выдержка из отзыва профессора истории русской церкви г. Голубинского о диссертации г. Каптерева, в котором она названа «трудом добросовестным и заслуживающим большого одобрения». Г. Каптерев провозглашён был магистром, при шумных рукоплесканиях публики и студентов. Диспут на всех произвёл самое отрадное впечатление.

В заключение вот тезисы диссертации.

1. Светские архиерейские чиновники, с теми обширными правами и полномочиями, какие даны были им в древней Руси, составляют особенность только русской церковной жизни, и потому их существование не может быть объяснено никакими посторонними внешними влияниями.

2. Светские архиерейские чиновники древней Руси появи-

лись очень не скоро после введения у нас христианства. В первый раз они встречаются у Новгородского архиепископа, в

начале XIII века; в митрополии же они начинают появляться только тогда, когда митрополичья кафедра из Киева была перенесена в Москву и когда митрополиты стали избираться из русских людей.

3. До половины XVI века светские архиерейские чиновники существовали только фактически в силу утвердительного обычая, не будучи призваны таким церковно-законодательным актом, который бы имел для всех обязательную силу, – каковы соборные постановления.

4. Светские архиерейские чиновники древней Руси были трёх родов: одни из них заведовали различными отраслями епархиального управления; другие – управлением архиерейского двора, земель и крестьян, живших на них; третьи – не принимали участия ни в епархиальном управлении, ни в управлении архиерейскими землями и крестьянами, а занимали исключительно придворные должности.

5. Архиерейские бояре первоначально принадлежали к классу тех свободных служилых людей, которые в дельный период переходили с одного места на другое и служили там, где находили это более выгодным; после стоглавого собора они назначались к архиереям царём и избирались всегда уже из царских чиновников.

6. Как следствие влияния государственной жизни на церковную, было учреждение так называемых патриарших приказов, которые находились в ведении светских архиерейских чиновников.

7. Патриаршие приказы учреждены были патриархом Филаретом, но не ранее.

8. Патриарших приказов было пять: Разряд, Духовный, Казённый, Церковных дел и Дворцовый.

9. Один из патриарших приказов заведовал епархиальным патриаршим управлением, другие – управлением патриарших земель и крестьян, живших на них.

10. Приказы существовали не только в патриархии, но и у других епархиальных архиереев, которые в этом случае следовали примеру патриарха; приказы епархиальных

архиереев были организованы по образцу патриарших, и потому во всём были сходны с ними.

—403—

11. Учреждение приказов не имело никакого существенного влияния на положение и значение светских архиерейских чиновников в делах епархиального управления.

III. Речь пред диспутом К.Ф Каптерева

Предмет избранный мной для диссертации довольно специален и на первый взгляд кажется очень не важным и незначительным. Я касаюсь в своём исследовании, главным образом, только органов архиерейского епархиального управления в древней Руси и органов управления землями и крестьянами, принадлежавших архиерейским кафедрам. При этом архиерейского епархиального управления я касаюсь с тех только сторон, которые находились в руках светских архиерейских чиновников, обо всех же делах по епархиальному управлению, которые велись или самим архиереем непосредственно, или, по его поручению, духовными лицами, я вовсе умалчиваю. Эта специальность и так сказать ограниченность предмета моего исследования производит на некоторых невыгодное для самого исследования впечатление. Мне самому не раз лично приходилось слышать такие суждения о моей диссертации, что предмет её слишком-де специален, узок и не имеет никакого общего интереса, что гораздо лучше было бы избрать предметом исследования вопрос более широкий, общий и, как говорится, более интересный и живой.

Оставляя в стороне вопрос, насколько законны или не законны подобные требования, насколько они приложимы к учёному исследованию, имеющему в виду исключительно только научную цель, я, тем не менее, считаю не лишним сказать несколько слов в защиту избранного мной предмета. Правда, что вопрос о светских архиерейских чиновниках есть вопрос довольно частный и специальный, но это ещё несколько не даёт права отрицать его важность и значение в кругу других научных вопросов по русской церковной истории. Более общими научно-философскими вопросами и построениями всякая наука

может и должна заниматься только тогда, когда все частные вопросы будут

—404—

в ней более или менее разработаны, когда исследователь, делая общие построения, будет стоять на твёрдой почве результатов, добытых разработкой частных, так как всякое общее построение без предварительного тщательного изучения частных не будет иметь никакого серьёзного научного значения. Наука и особенно история только то считает для себя верным и истинным приобретением, что добыто путём добросовестного изучения частных, что допускает проверку общего чрез разложение на составные его части, от верности и истинности которых зависит верность и истинность общего. Но можем ли мы сказать о науке русской церковной истории, чтобы она стояла у нас на такой высоте, которая делала бы уже излишней разработку частных специальных вопросов, которая давала бы исследователю возможность заняться исключительно общими историческими вопросами и построениями? К сожалению, сказать что-нибудь подобное о науке нашей церковной истории, решительно невозможно, она доселе представляет из себя почти один сырой материал, да и тот далеко не весь приведён в известность, много его ещё храниться в мало доступных рукописях и полных архивах, так что мы доселе не можем с полной уверенностью сказать: сколько, и какие материалы мы имеем или можем иметь для научной всесторонней разработки истории нашей церкви. Правда, мы имеем несколько полных курсов нашей церковной истории, но они во многом не удовлетворяют строго-научным требованиям, так как всё дело в них, в большинстве случаев, ограничивается простой, часто совершенно не критической передачей сырого исторического материала, не говоря уже о том, что многие отделы, обозначенные в них, по требованию системы, остаются или совершенно не разработанными, или наполнены такими рассказами, о которых невольно являются известные вопросы: к чему, зачем, для чего; так что новая проверка и переработка даже многого из того, что уже написано, по нашему мнению, решительно необходима. Приведём пример:

наша церковная история начинается собственно с рассказа о крещении св. Владимира. Большая часть историков, до самого позднейшего времени, обыкновенно передают об этом рассказ, помещённый в летописи, известной под именем

—405—

Нестеровой, но, не относясь к нему критически, хотя этот рассказ в большей своей части имеет, несомненно, легендарный характер; и другие сказания, никак не менее, если не более достоверные, чем сказания летописи, говорят об этом событии совершенно иначе, а между тем эти свидетельства игнорируются большинством наших церковных историков. Вследствие указанного отношения наших историков к данному событию в результате оказывается, что вопрос о причинах, побудивших Владимира креститься, о времени, месте и обстоятельствах самого крещения, ещё и доселе остаётся научно нерешённым; даже более, сам факт крещения св. Владимира именно греками может быть оспариваем, так как летопись, называемая Иоакимовой, говорит, что Владимир крещён не греками, а болгарами и если это известие Иоакимовой летописи нельзя принять за достоверное, то всё-таки на обязанности историка остаётся объяснить, каким образом могла составиться подобное известие и каким образом оно, несмотря на свою кажущуюся невероятность и противоречия с другими известиями, вошло, однако в летопись, — а между тем историки об этом сказании Иоакимовой летописи обычно умалчивают. Точно в таком же положении, как и вопрос о крещении св. Владимира, находится и множество других вопросов по нашей церковной истории, так что и то, что доселе было сделано в её области, во многом не удовлетворяет истинно-научным требованиям, оставляет ещё много желать, и потому новый, более строгий критический пересмотр написанного по русской церковной истории, решительно необходим. Таким образом, об истории нашей церкви нельзя сказать того, чтобы она была строго научно и вполне всесторонне разработана, напротив, в большинстве случаев, она представляет совершенно сырой материал, да и тот доселе далеко не весь приведён в известность, вследствие чего целые

стороны в нашей религиозно-исторической жизни ещё доселе остаются совершенно скрытыми от науки, множество вопросов ещё и теперь не затронуто, множество явлений самых видных и крупных, дают место спорам, разногласиям и самым разнообразным толкованиям, что опять указывает на невысокое положение самой науки.

—406—

Практический вывод, который сам собой вытекает из всего сказанного нами о современном положении науки русской церковной истории, заключается, очевидно, в следующем: от занимающегося русской церковной историей само положение этой науки требует не решения общих исторических вопросов, не философского обобщения фактов, но простой, добросовестной научной разработки исторического материала, разработки и уяснения тех многочисленных вопросов, которые ещё доселе остаются не тронутыми, само существование которых ещё не всегда и не всеми подозревается. И странно было бы исследователю пускаться в какие-либо общие широкие научные построения там, где частности во многом остаются неизвестными, где для общих широких обобщений и выводов нет ещё твёрдых, несомненных данных; — это бы значило усиливать построить прочное здание на воздухе или, по крайней мере, на песке. Только тогда историку русской церкви можно будет строить целое, прочное знание науки, когда будут готовы все необходимые для этого здания материалы, которых так ещё недостаточно в настоящее время, и разработка которых поэтому лежит на нашей обязанности.

Предложенное мною исследование о светских архиерейских чиновниках древней Руси удовлетворяет именно этому требованию современного нам положения науки русской церковной истории. Выясняя новый, доселе совершенно неизвестный вопрос, оно необходимо бросает новый свет на некоторые стороны нашей древне-церковной жизни и тем самым содействует более правильному и всестороннему её пониманию. Что вопрос о светских архиерейских чиновниках древней Руси, не смотря на его частность и специальность, имеет, несомненно, важное значение для правильного

понимания нашей церковно-исторической жизни в этом не трудно убедиться, если обратить внимание на те выводы, которые сами собой являются после рассмотрения этого вопроса, на те стороны нашей церковной исторической жизни, которые выясняет для науки этот вопрос.

Греция, просветив Россию христианством, в то же время, вместе с христианством, передала её свои учреждения и законы; она сделалась образцом, который Русь постоянно

—407—

имела в виду при устройстве своей религиозно-церковной жизни, так что последняя, по-видимому, должна была явиться только воспроизведением греческой церковной жизни. Действительное же положение дела было, однако далеко не такое, каким оно представляется с первого взгляда, и каким оно, по-видимому, должно бы быть. Представленное исследование строя епархиального управления древней Руси показывает, что Русь вовсе не так, безусловно, подчинялась Греции в своей церковной жизни, как это кажется с первого взгляда; напротив, там, не предвиделось, по крайней мере, прямого нарушения канонов, она в церковной жизни не считала себя обязанной следовать во всём по примеру Греции. В области епархиального архиерейского управления она выработала свои собственные учреждения, совершенно отличные от епархиальных учреждений Греции, которая всегда смотрела у себя на допущение мирских людей к участию епархиальных управлений, как на явления антиканонические и противоцерковные. Очевидно, что русская церковь признавала за собой право устраивать свою, по крайней мере епархиальную, жизнь так, как того требовали местные особенности и различные обстоятельства собственно русской жизни, причём мало обращалось внимания на то, как устроены ею порядки в епархиальном архиерейском управлении относятся к таким же порядкам Греческой церкви, расходятся с ними или нет. Если русская церковь действовала так в сфере епархиального архиерейского управления, для которого, однако существуют известные церковные каноны и постановления, то, конечно, она могла поступать таким же образом и в других

областях нашей церковной жизни, особенно в тех, которые не имели прямого отношения к догматике и определённым канонам церкви, так, что исследование нашей древней церковной жизни с этой именно стороны становится решительно необходимым и должно заменить собой общие, собственно ничего не говорящие фразы о том, что мы приняли от греков, вместе с христианством, различные церковные учреждения и все законы, и по ним устроили всю свою церковную жизнь.

В существующих курсах русской церковной истории

—408—

более или менее обстоятельно раскрыты и выяснены те стороны, с которых церковь влияла на государство и общество, подробно указаны все те случаи, когда и в каких обстоятельствах наши иерархи помогали правильному развитию и течению государственной жизни, так что из всех этих рассказов составляется такое представление, что нашим иерархам, по отношению к представителям светской власти, принадлежала роль духовных руководителей, и что сами они в своей духовной области были совершенно независимы, так что если иногда светская власть и вмешивалась в эту область, то это было явлением исключительным, признаваемым всеми за злоупотребление. Так обыкновенно представляется дело, но не так оно было в действительности. Церковь, влияя в лице своих представителей на государство и всю его жизнь, в тоже время и сама во многом подчинялась государству, многое заимствовала в своей жизни от него в силу только той тесной органической связи, какая существует между всею церковной и государственной жизнью. Но помимо этого, так сказать несознательного для церкви её подчинения государству, происходившего от незаметного, но, тем не менее, необходимого давления всей окружающей государственной жизни на церковную, в чём церковь впрочем, не видела для себя ничего стесняющего или ограничивающего свободу течения её жизни; был и другой род подчинения церкви государству, когда церковь волей или неволей вынуждена была уступить государству право контролировать церковную жизнь, особенно с тех её сторон, которыми она соприкасалась с жизнью

государства. Московское государство настолько ревниво относилось к своим самодержавным правам, что не хотело оставить даже епархиальную жизнь вне своего непосредственного влияния, вне прямой постоянной зависимости от неё. Она присвоила себе право (с половины XVI века) назначать к архиереям их чиновников, в руках которых находилось как епархиальное архиерейское управление, так и управление землями и крестьянами, принадлежавших архиерейским кафедрам, в тоже время государство фактически всегда удерживало за собой право и увольнять по своему усмотрению архиерейских чиновников от занимаемой должности. Вследствие такого

—409—

положения архиерей московского периода с половины XVI века не был свободен и самостоятелен даже в управлении своей епархией, над всеми его действиями всегда существовал, хотя и не гласный, но, тем не менее, очень существенный контроль со стороны приставленных к архиерею царских чиновников, так что архиерей без одобрения высшей правительственной власти не мог сделать ни одного самостоятельного шага даже в той области, где он всегда считался и должен быть самостоятельным владыкой. Таким образом, представленное мною исследование бросает довольно яркий свет на те отношения, какие существовали в московской Руси между церковью и государством, и в тоже время показывает, что эти отношения были такого рода, что ставили всю церковную жизнь в полную зависимость от государственной, что церковь в московской Руси далеко не пользовалась той свободой, какая должна бы по праву принадлежать ей.

Наши сведения об архиерейском епархиальном управлении в древней Руси до сих пор во многих отношениях очень недостаточны. Мы знали, чем должен быть архиерей для управляемой им епархии по требованию церковных канонов, но мало знали, чем он был в действительности; мы знали, как он должен управлять своей епархией, но мало знали, как он управлял ею на самом деле. Представленное мною

исследование о светских архиерейских чиновниках значительно восполняет этот крупный и важный пробел в наших сведениях об архиерейском управлении в древней Руси и вместе с тем указывает на такие стороны в характере и всём строе епархиального архиерейского управления древней Руси, которые до сих пор были малоизвестны и совершенно не исследованы. Оно выясняет нам те своеобразные отношения, которые с течением времени установились между архиереем и подведомственным ему епархиальным духовенством и следствием которых было существование светских архиерейских чиновников. Именно, оно показывает нам, что обстановка жизни наших древних иерархов во многом носила светский, мирской характер, так что с некоторых сторон значительно напоминала собой обстановку владетельных князей того времени. Двор архие-

—410—

рея был наполнен разнообразной толпой светских служилых людей: у него были свои собственные бояре, дьяки, тиуны, дворецкие, волостели и пр., которые не были только простыми, придворными слугами архиерея, но вместе и епархиальными чиновниками, так как чрез них совершалось всё архиерейское епархиальное управление, не говоря уже об управлении архиерейскими землями и крестьянами архиерей, управляя духовенством чрез своих придворных служилых людей, тем самым становился к духовенству во владельческие отношения, он видел в духовенстве, кроме пастырей церкви, ещё своих тяглых людей, во всём от него зависящих, обязанных ему взносом известных податей, и потому в своих отношениях к духовенству он иногда руководствовался не архипастырскими только соображениями, но и просто финансовыми. Понятно, что при таких епархиальных порядках положение духовенства в древней Руси было не особенно завидное: оно приравнивалось не редко, в самых официальных документах, к тягловому податному сословию, оно во всём и всегда, безусловно, зависело от архиерея и его светских чиновников; его высшая епархиальная власть почти совершенно не заботилась, за небольшими исключениями, о поднятии его умственного и

нравственного развития, об обеспечении за ним более лучшего и более соответствующего его высокому служению положения в обществе, но за то она очень тщательно заботилась о полном, «без недобору» получении с духовенства различных пошлин, шедших с него в архиерейскую казну, так что недостаток нравственного самосознания и самоуважения, некоторая приниженность и забитость низшего духовенства, замечаемые в нём и ныне, есть естественное и необходимое последствие условий вековой исторической жизни нашего духовенства, и потому всегда необходимо иметь в виду эту вековую прошлую жизнь духовенства, чтобы и ныне правильно судить о нём.

Таким образом, вопрос о светских архиерейских чиновниках древней Руси имеет несомненную важность и значение для правильного понимания нашей церковно-исторической жизни, есть вопрос, по моему мнению, интересный и живой, бросающий много света на такие стороны нашей

—411—

древне-церковной жизни, которая, без исследования этого вопроса, остались бы в тени и не получили бы в науке этого значения, какое по праву принадлежит им.

В заключение считаю не лишним сказать несколько слов о тех условиях, при которых мне пришлось заниматься исследованием предмета моей диссертации, так как эти условия были не совсем для меня благоприятны, что конечно не выгодно должно было отразиться и на самом моём исследовании. В своих работах и изысканиях по данному вопросу я не имел собственно предшественников, которые так или иначе осветили уже предмет моего исследования, указали бы тот путь, по которому мне следовало бы идти, чтобы вернее и лучше достигнуть цели, — одним словом мне пришлось идти в своих исследованиях «не по проторенной дорожке», а по новому, не известному для меня пути. Правда, данного вопроса отчасти касались в журнальных статьях г. Лохвицкий и отвечавший ему Беляев, но из этих статей решительно было невозможно получить хотя бы кое-какое общее представление о светском архиерейском чиновничестве в древней Руси, так как они касались этого вопроса только мимоходом и в высшей

степени обще и поверхностно. Таким образом, в своих изысканиях я был представлен решительно самому себе. Мне самому пришлось определять и отыскивать источники, самому собирать совершенно неизвестный материал, разбросанный к тому же по мелочам по самым разнообразным источникам, что требовало очень много труда, времени и терпения, тем более что сам материал весь состоит из отдельных, очень мелочных свидетельств в несколько строк и часто слов и потому самому, конечно, очень трудно поддаётся систематизации и обобщению. Но все эти затруднения были чисто внешние и вполне преодолимы; нельзя того же сказать о затруднениях другого рода, которые заключались отчасти во мне самом. Дело в том, что собранный мной наличный материал по вопросу о светских архиерейских чиновниках в древней Руси далеко не удовлетворяет самым не взыскательным требованиям в том смысле, что часто совершенно не отвечает на такие, хотя и частные вопросы,

—412—

Без решения которых, однако, невозможно и решение вопроса главного. Такие, например, существенные для целого моего исследования вопросы: когда появились светские архиерейские чиновники, где, в последствие каких причин и пр. остаются со стороны источников без ответа; или случается иногда и так, что за целое столетие по какому-нибудь вопросу совершенно не находишь ни одного свидетельства. По необходимости пришлось прибегать, при таких обстоятельствах, к различным побочным соображениям, предположениям, аналогиям, — путь, как известно, очень скользкий, вводящий и более меня опытных исследователей в серьёзные ошибки и заблуждения. Тем более, конечно, возможны были ошибки и промахи с моей стороны особенно там, где я не имел под собой твёрдой фактической почвы, где я не мог опереться в своих суждениях на положительные исторические данные, где мне приходилось основываться на побочных соображениях и выводах. Чтобы совсем избежать в таких обстоятельствах более или менее важных ошибок, для этого требуется, с одной стороны, значительная учёная опытность, приобретаемая

долговременными учёными занятиями, с другой стороны – специальное, всестороннее изучение той науки, из которой берётся исследуемый вопрос, – условия которых я не имел при своих работах. Очень естественно поэтому, что в моём исследовании могут быть найдены более или менее серьёзные недостатки: трудно человеку, в первый раз взявшемуся за новую, непривычную для него работу, явиться в ней сразу искусным и опытным мастером; а опытные, присяжные мастера науки, конечно, всегда найдут недостатки в первой работе своего ученика.

Сообщил П.К.

Феодор (Бухарев), архимандрит. Письма к А.А. Лебедеву³⁰⁹⁵. // Богословский вестник 1915. Т. 3. № 10/11/12. С. 413–544 (1-я пагин.).

–413–

1.

Что успел перечитать, Александр Алексеич, посылаю Вам. Вчера жалко было посылать старика Матвея на дождик; а главное – хотелось поболее послать Вам. Как скоро дочитаю *второе письмо*³⁰⁹⁶, немедленно пришлю Вам.

Что у Вас по типографии? Известите.

Мой поклон Екатерине Петровне и всем вашим.

Ваш усердный слуга А. Фёдор.

Посылаю Вам мою книгу.

2.

Посылаю Вам, Александр Алексеич, ещё не всё второе письмо. Поторопился я потому, что хотелось бы мне застать у Вас, по крайней мере, вторую корректуру «предисловия», в этом «предисловии», в том именно месте, где, пред

–414–

самой цитатой из кн. Исаии о Кире, говорится об осторожности суждения о не признающих ещё Христа своим началом в мысли и жизни, – надо прибавить одно небольшое словечко «прямо» надобно так изложить всю фразу: «ещё не сознающих *прямо* Христа началом своей мысли» и проч. Сделайте милость – вставьте это маленькое словечко: *прямо*.

Будьте ещё так добры – не отлагайте в долгий ящик ваших посещений менее грешного. – Вчера я был на Васильев. острове у Киевского митрополита на обеде, за которым было довольно и монахов, и благо духовенства и светских. Сегодня, надобно думать, Александр Васильевич³⁰⁹⁷ уехал из С.-Петербурга, как он вчера высказывал это.

Моё почтение Екатерине Петровне и всем вашим.

Ваш верный слуга А. Фёдор.

3.

Возлюбленный Александр Алексеич!

Благодарю Вас за Ваше предложение услуг хорошего человека по письменной части. Прошу Вас отдать ему для переписки мои тетрадки о пророках *Иеремии* и *Иезекииль*³⁰⁹⁸.

Желаю Вам всего доброго от Господа.

Ваш усердный слуга А. Фёдор.

4.

Посылаю Вам, Александр Алексеич, для перепечатки четвёртку, – также надо отрезать и другие две четвёртки, назначены для перепечатки. На конце же книги надо будет припечатать: «поправка опечаток». Впрочем, мне желательно самому взглянуть на эти «поправки», прежде из печатания. Простите – кланяюсь Екатерине Петровне и Надежде Петровне³⁰⁹⁹, также Парфению Лукечу³¹⁰⁰. Жалею, что вчера Вы не посетили меня.

Ваш А. Фёдор.

–415–

5.

Вторник.

Доверенный Ваш, Александр Алексеевич, был так добр, что подождал, пока я прочитаю присланный лист. Прочитал я, и посылаю к Вам «Поправку» опечаток я желал бы посмотреть, хоть в корректуре; – само собой разумеется, что при этом мне нужны и все листы книги. – О моих обстоятельствах, от меня не зависящих, ничего не знаю. Вам обоим кланяюсь.

А. Фёдор.

6.

Добрейший Александр Алексеич!

Покорнейше прошу извинить меня, что не был у Вас в среду: задержан был людьми. И доселе не имею досуга, или точнее сказать, спокойствия – чтобы побывать у Вас. По случаю пропажи в передней у нас – шубы проф. Карпова, Матвея моего взяли в полицию и держать там – вот уже другой день; его заподозрил наш петербургский философ – переводчик Платонов, но совсем не по философски, даже и не по эллинской философии, обижающий стариков.

Как здоровье Екатерины Петровны? Дай Бог, ей с добрым здоровьем и спокойствие духа. Вашей мамаше кланяюсь.

Нет ли у Вас, Александр Алексеевич, одной проповеди моей на день восшествия на престол Государя? Если она у Вас (из текста, выражающего мысль, что *потребного во время воздвигнет Господь*), то пришлите мне с моим Александром. Хочу определить её к одной моей статье о современности в отношении к православию.

Ваш усердный слуга А. Фёдор.

18 марта 1860 г.

Не побываете ли Вы у меня.

—416—

Александр Алексеич!

Посылаю Вам, что написано. Конец после пришлю. Никак выйдет с листа печатный. Попросите Вашу, *всегда Вашу* Катерину Петровну, чтобы Бог, Царь неба и земли дал мне попросту покончит немножко, особенно о России. Любите и берегите друг друга, озабочиваясь в случае каких недоразумений, — собственно тем, что хочет человекам (Вам) явить для блага нашего, для своей *славы* — *оправдывать пред нами же свою любовь к нам*. Но мой дух очень всё не покоен, как и всегда. Пришлите мне с Матвеем и подлинник и переписанный Парфением Лукичём список — статейки моей о г. Аскоченском. Он уже напечатал свою статью, — в ней оказывается много больше против того, что мне припомнилось, когда я писал об этом деле. — Покорнейше прошу Вас не предпринимать чего-нибудь из моих дел без предварительного объяснения мне, мало знающему радостей. Истинно пред Богом. Спасибо Вам. Христос с Вами обоими!

Ваш А. Фёдор.

8.

Александр Алексеич!

Сейчас мне передал А. В. Яворский, что есть празднее место в «Исправительном доме», откуда протоиерей Иевлев переведён к Покровской церкви на место протоирея Топильского, назначенного настоятелем Никольского Собора (не так, как вы вчера мне говорили). Место в «Исправ. доме» казённое; надо испросить согласие у попечителя этого дома — граждан. губернатора — Николая Васильевича Смирнова, дом и

канцелярия которого находится за Никольским собором против Экипажа гвардии. Не попытаетесь ли обратиться к посредству протоиерея Иевлева? Всё это пишу со слов Асек. Васильича, который прибавляет, что при назначении на подобные места митрополит обыкновенно требовал согласие местного начальства.

Вот ещё что: к выражению (в моих листках) «владеющие ключами разумения дух. истины» сделайте такое примечание под чертой: в избежание ложных перетол-

—417—

ков, которых автору нельзя уже опасаться, он считает нужным заметить, что понимает под «владеющими ключами разумения духовной истины» вообще людей благочестивого направления, любящих и письменно делится с другими своим разумением тех или других Божиих истин, или выводит других в то же разумение. Дальше области простой духовной учёности и науки, в современном их состоянии, никто и ничего здесь не касается ни даже мыслью.

Простите. Желаю доброго здоровья Екатерине Петровне. Вчерашнее невоздержание, Бог дал, обошлось без вредных последствий для моего здоровья. Видно искренняя доброта и любовь, подобно вере, делает, что и вредное не вредит.

Готовый к услугам А. Фёдор.

9.

Добрейший Александр Алексеич!

Вчера получил Ваше письмо. По сегодняшнему слуху Ал. Васильич известил меня, что протоиерей Райковский исповедан и приобщён, но пока ещё жив. Я спрашивал, нет ли каких видов о месте у Владыки, но ничего об этом не известно. О дальнейшем извещу Вас, как скоро сам получу известие. С Богом, старайтесь об этом месте!

Поправки не только описок или речений, но и фраз делайте, как найдёте лучшим – без сомнения. Я уверен, что Вы не будете портить дела, как несколько попорчена поправителями Ваша статья в «Страннике». – Кланяюсь Екатерине Петровне и Вашей мамаше.

Ваш А. Фёдор.

2 окт. 1860 г.

10.

Добрейший Александр Алексеич!

Я писал Вам по городской почте, но боюсь, не затерялось ли это письмо. Снова посылаю Вам выражения искреннего моего желания, чтобы Вы похлопотали о священниче-

—418—

ческом для себя месте, по случаю вакансии и перемещений со смертью о. протоиерея Райковского. Не слышу, кого имеют в виду собственно на место протоиерея, или кто просится сюда. Но предложение есть у некоторых, не переведут ли в Казанский Собор Сергея Алексеича Галахова. Вот Вам бы на его место – учит девочек!.. Это, кажется, лучше бы всего и по Вашим склонностям.

Господь с Вами и с Екатериной Петровной и Надеждой Петровной – мамашей Вашей!

Скажите, когда ждать Вас.

Ваш А. Фёдор.

11.

Александр Алексеич!

Буря относительно меня разыгрывается. Сегодня часов в 8 утра призывает меня митрополит, разумеется, по делу обвинений меня в не православии и моих ответов на это. Винит меня, зачем я не спросил его, отдавая в печать свои сочинения; этого обвинения я не принял на себя, потому что писаных уставов о том нет, а словестное распоряжение местного архипастыря только что слышу. Прочее само собой понятно, особенно если возьмёте во внимание и мою горячность. Теперь дело в том, как можно постарайтесь, чтобы ответ мой Загоскину напечатан был всевозможно скорее, именно бы в завтр. № «Сына Отечества»³¹⁰¹, и напечатан был бы *весь*, – иначе, как видите, меня будут публично бить камнями и в Синоде судить (митрополит грозил этим), и я уж не буду иметь возможности и права – даже одно слово от себя сказать в слух. Христос с ними – со всеми! Пожалуйста, побывайте сами у Александра Ивановича³¹⁰² и объясните всё, как пишу Вам. Мне дорога истина и люди, Православие и Россия; в этом только интересе

мне крайне хотелось бы публично высказаться относительно Загоскина так же, как дал это Бог относительно Аскоченского. А там, очевидно, дело ведут куда...

—419—

Ещё возьмите у Александра Иван. хоть вырезок печатной статьи «Заметки на заметки Дом. Беседы». Митрополит велел же принести эту статью к себе; очевидно, что ещё и не читал её. № «Сына Отечества», доставленный мне А. Ивановичем, я отдал другим, которые ещё не возвратили его мне. Также попросите г. Хитрова не помедлить присылкой и того №, в котором помещена статья против Загорского. Будьте здоровы и с Екатериной Петровной и со всеми – с мамашей и Парфением Лукичем. Вырезок со статьёй «Заметки» надо бы теперь с Матвеем прислать потрудитесь.

Ваш А. Фёдор.

Когда буду в монастыре в отставке, прошу обращаться теперь же: присылать иногда чайку, которого достать, ведь у меня не будет средств.

12.

Не можете ли, Александр Алексеевич, сделать употребление для «Духа Христ.» из прилагаемых при сём статей *о Иеремии и Иезекииле*? Или хорошо, если бы статьи *о Иеремии* отпечатали в «Духе Христианина»³¹⁰³. Пусть бы сделали это хоть только на память об архим. Фёдоре. Гречулевичу, при ответе на увещательное его письмо ко мне, не может ли он отпечатать у себя «раз-

—420—

говоров» моих (которые вам тоже теперь отсылаются). Но он не удостоил меня и ответа. Может быть, слову о пророке и слову самого пророка, не будет ли более внимания...

13.

Среда третьей недели Великого Поста.

Добрые мои Александр Алексеич и Екатерина Петровна!

Думаю, – Вы уже ждёте известий от меня. Путь мой до родины моей (Твер. губ. село Фёдоровское в Корчевском уезде) был спокоен и благополучен³¹⁰⁴; с железной дороги сошёл в Тверь, где и ночевал на прощальное воскресенье у известного

Вам родного моего брата, который на другой день проводил меня до сестры, Вам известной же, а она на другой же день проводила до маменьки, живущей у другой моей сестры и зятя, на моей родине. Отсюда, по быстро расстроивавшейся зимней дороге, хотел я в тот же день ехать к третьей сестре, а там, заехав к одному сельскому священнику – моему другу, немедленно отправиться в свой Никитский монастырь. Но, по желанию родных, остался у них на целую неделю, а после уже до ныне, до третьей недели поста, нет никакой возможности ехать далее, и таким образом, пребываю пока в селе Фёдоровском и ожидаю сколько-нибудь удобного пути для продолжения своего путешествия. Полторы недели занимался окончанием пересмотра рукописи «О Новом Завете»³¹⁰⁵, которую и отослал уже в Петербург к Влад. Иван. Ловягину³¹⁰⁶. Теперь читаю положения о вышедших из крепостной зависимости крестьянах с благодарностью Господу Богу за великую Его благодать. Понемножку также пересматриваю свои записки о больших пророках. Что у Вас? Прошу Вас, Александр Алексеич, узнать у Николая Григорьевича

–421–

Овсяникова³¹⁰⁷, как его принимал митрополит и что слышно о моей рукописи *Об Апокалипсисе*. Жалею, что не решился я послать в «Сын Отечества» *последнее моё слово о Дом. Беседе*, без представления митрополиту; как будто мало было мне уроков, что ждать мне *от них* (говорю о всех подобного рода) нечего. Христос с ними! Надо заботиться только о выяснении истины, которая нужна всем, и молиться об избавлении русской Церкви от губительного зла нравственной инквизиции.

Прошу Вас, родные мои, прислать штук пять или шесть «Три письма к Гоголю»; у меня не осталось почти ни одной книги, потому что последнюю, находящуюся ещё у меня в руках, надо конечно оставить на родине. Прислать можно вместе с моими портретами, которые, может быть, уже готовы; прошу Вас или Александру Николаевну Шубину³¹⁰⁸ (которой не помедлите передать моё письмо) прислать тоже пять или четыре портретика. Адрес мой пока: Тверск. губ. Корчевского уезда в

Вотчинную контору села Фёдоровского с передачей отцу Диякону Ивану Гурьичу Воскресенскому (для вручения Архимандр. Фёдору). – Простите! Кланяюсь Надежде Петровне и всем принимающим доброе участие во мне. Ваш в Господе А. Фёдор.

Пишите скорее, чтобы застать меня ещё на родине. Мои родные благодарят Вас за расположение ко мне.

14.

Вот я уже и в Никитском Переяславском монастыре, добрые мои Александр Алексеич и Екатерина Петровна!

Христос Воскресе!

Прибыл я сюда 10-го мая и последнее Ваше письмо получил уже здесь; потому что я отправился с родины ещё на святой и несколько дней провёл в разных местах

—422—

на пути. Благодарю Вас за ваше искреннее сочувствие и участие ко всему, что меня касается. Более всего, Отче, прошу вас – не отступно, особенно при служении литургии, умолять Агнца Божия о помиловании и просвещении истиной всех нас грешных людей, а Вас, Екатерина Петровна, прошу соучаствовать в том же по своему. Если, действительно, дают мне единовременное пособие в 1000 руб., как говорите: то, Бог даст, часть их пойдёт в уплату Вам за издержки по отпечатыванию «Трёх писем Гоголя», а остальное на отпечатание рукописи О миротворении³¹⁰⁹. Радует меня милость ко мне Божия во всём; во всём, и в особенности в деле Об Апокалипсисе, будем полагаться на милость Божию. Бог наш знает и устрояет лучшее о нас и наших делах. Ведь так это, дорогие мои? – В великий Пост и на Святой я послуживал в селе одного из моих зятей; в каждое служение говорил так по просто, даже и без налож, поучение православным, какое Бог полагал им на сердце. Православные были рады. В смежности довольно раскольников; они тоже заговорили, не антихрист ли очутился в их краях. В Никитском же о. Настоятель³¹¹⁰ показал им письмо одного знающего и, по его уверению, очень любящего меня Архиерея, который предупреждал моего Авву, что якобы я упился от чаши любодейки – Вавилона и духовно вступил в

союз с теми, *ихже бог чрево* и проч. Буквально так. А книги наши слишком не много расходятся. А Аскоченский³¹¹¹ напечатал свою большую статью против нас. А Правос. даже Обозрение *только обещало* некогда обстоятельный разбор моих воззрений. А и ваша статья всё ещё не напечатана. Всё это я говорю в подтверждение того, что наше дело и опора да будет собственно в милости и истине Божией! Бог даст же сочувствующих и нам. Письмо с

—423—

заметками Д.Ф. Голубинского переслано ко мне из Петербурга. Заметки дельные! Надо пересмотреть рукопись по их указаниям. По одной почте с этим письмом пошло письмо и к Голубинскому, чтобы он не замедлил прислать ко мне рукопись.

«Современника» мартовская книжка выслана ко мне в монастырь. Признаюсь, многое мне по душе в этом журнале. Это именно наши соработники у одного хозяина Истины — Господа. — Что же «Сына Отечества» перестали мне давать? Мне хотелось бы читать и этот журнал, давший мне приют у себя, когда другие не хотели бы давать мне нигде и головы преклонить. Дух человеколюбия и добросовестного, сыновне — свободного стремления к истине и добру во всём — это есть дух православия, который может быть иногда и бессознательным. Переговорите о высылке мне «Сына Отечества» с Алекс. Ив. Хитровым хоть за деньги, которые готов я выслать. Последний из полученных мною был тот №, в котором помещалась статья А.И. Хитрова, показывающая неправомыслие друга моего Аскоченского из самых руководств православия³¹¹².

Прошу Вас, Александр Алексеич, прочитать это письмо Александре Николаевне Шубиной (если она в Питере) и ещё отыскать (в Ковенском переулке против Сергиевского института или приюта Громова, за Знаменской Церковью) квартиру Веры Владимировны, и Льва Павловича Толстых, которых вы видели у меня, и тоже прочитайте ей письмо и расспросите её о сестре Лукьянович и о брате Панаеве³¹¹³. Им всем глубокий мой поклон. А к Марье Александровне пойдите уже с книгой, которую Влад. Ив. отпечатает и передаст вам. Простите, мои друзья.

Ваш А. Ф.

Кланяюсь Надежде Петровне, Павлу и Ольге Петр.³¹¹⁴,
Екатерину Петровну моя маменька и сёстры благодарят за
—424—

участие ко мне, выраженное в предпоследнем письме. Портретов у меня уже нет ни одного, а письма к Гоголю только два экземпляра и то из положенных ещё между другими книгами при выбытии моём из Питера. Мне хотелось бы получить, если можно, ещё хоть два или три портретика. Я ещё и брату своему родному не подарил своего портрета, а ему очень этого хочется.

15.

Добрые мои Александр Алексеич и Екатерина Петровна!

Господь с вами своей благодатью, родные мои!

Напрасно вы, Александр Алексеич, обеспокоились слухом о безуспешности моей поданной в Ценз. Комитет просьбы относительно пенсии. Я и тогда подал эту просьбу, уступая дружескому желанию Евграфа Иван. Ловягина³¹¹⁵. Мне надеяться, как можете видеть сами не только из личных моих обстоятельств, но и из самого состояния общественного современного духа, — просто не на что и не на кого, кроме одного Господа. И буду на Него одного надеяться, сколько Он же сам даёт мне этой благодати. Статья А.И. Хитрова о моей книге: *О Новом Завете*, мне понравилась, серьёзно-дельные замечания, сделанные на мою книгу, в конце статьи, требует от меня некоторых объяснений, которые, Бог даст, и напишу и пришлю в «Сыне Отечества», вместе со статьёй по поводу статьи Современника: «Два типа старых и новых философов», и ещё со статейкой о первом отделе «Странника», вызывающем иногда (к сожалению) редкие неблагоприятные замечания «Сына Отечества». Мне хотелось бы показать, чего именно недостаёт в этом отделе «Странника», содержащем впрочем, такие вещи, относительно которых не надо бросать опрометчивых (или только односторонне-справедливых) слов. С Виктором Ипатьевичем, как скоро дело приняло оборот скандальных личностей вместо расследования истины, у меня дело покончено.

Ради Бога, никому не передавайте моих в вашем письме мыслей и замечаний.

—425—

В новом месте, живу – слава Богу. Недавно виделся я с Владыкой Владимирским Преосв. Иустином, бывшим в нашем Переяславле Залесском. Первый разговор мой с ним был тяжёл для меня: потому что Преосвященный старался доказывать православность образа мыслей «Домаш. Беседы». В последствии беседы две были очень приятны для меня; речь шла, между прочим, о философии, – Владыка развивал мысль о несовместимости самостоятельного её направления с христианством, а я представлял несправедливость оставлять вне Христа и, значит, вне благоволения Отца Небесного – разум человеческий, которого первый орган – философия. Сердце и душа моя лежит к этому Владыке. Благодарю Бога!

Знаете ли, ещё что, Александр Алексеич? Ведь вам некогда близкий приятель Пётр Алекс. Нарбеков – жив и здоров, и находится между послушниками Никитского монастыря. Я ещё не входил в близкие отношения с ним, а надо, ради памяти его Батюшки – моего духовного отца. Я думаю, вы удивитесь этой неожиданной новости; потому что вы с такой уверенностью говорили мне некогда о его несчастной смерти, – он даже и ночью пугал вас... Напишите, в каком смысле мне указывать на вас, когда, Бог даст, буду ближе к нему.

Но полно уж об этом!

16.

Как вы поживаете, мои родные? Как здоровье Екатерины Петровны? Берегите и успокаивайте друг друга, ради Господа, ради святого союза Его с возлюбленной Ему и любящей Его Церковью. Что слышно о Парфении Лукиче и Серафиме Александровне? Напомните им обо мне моим сердечным поклоном, если вы переписываетесь с ними. Кланяюсь и Александру Михайловичу³¹¹⁶ и ещё прежде вашей мамаше Надежде Петровне, Павлу и Ольге – Петров... не знаю, какое сделать здесь окончание этого отчества *вичам* или *внам*. Отцу протоиерею Сергию Алексеичу и Екатерине Кир., также как и отцу Леониду³¹¹⁷, с его брат-

—426—

цем тоже кланяюсь. Что дети Сергия Алексеича?.. Просил бы я вас побывать и у Жуковских – Алексея Владимировича и Натальи Дмитриевны (в горном корпусе он полковником). Известили бы их обо мне, и мне написали бы о них. Не знаю, Владимир Иванович Ловягин подарил ли им книжку о *Новом Завете*: Я его просил – при свидании напомните ему об этом.

Дай Бог, вам обоим доброго здоровья. – Статьи для «Сына Отечества» я думаю переслать к вам для передачи. Спасибо Вам за хлопоты и г. Старчевскому³¹¹⁸ за доброту: «Сына Отечества» мне высылают.

Простите! Господь с вами, мои дорогие Александр Алексеич и Екатерина Петровна!

Ваш в Господе

А. Фёдор.

3 июля 1861 г.

Марья Александровна Дубовицкая³¹¹⁹, вероятно, теперь в поместье. Матерь Божия да охраняет её и вас!

17.

Добрые мои

Александр Алексеич и Екатерина Петровна!

Дай, Бог, Вам милости и благодати во всём!

Письмецо ваше, вместе с письмом Д. Ф. Голубинского, получено мной. За любовь Вашу всегда благодарю! Дело о моей пенсии я на столько считаю моим, на сколько оно есть *Божие*; а потому оставьте всякие о нём расспросы или хлопоты. Признаюсь вам по совести, – я так оскорблён нашими отцами, что считаю низостью доискиваться у них чего-либо. Это не гордость, а вера, что всё же у нас не кто-либо, а Господь всемилостивый и всеправедный и всепремудрый – Глава Церкви.

—427—

По настоящей же почте отсылаю я г. издателю «Сына Отечества» Старчевскому три статьи с письмом, которое тоже составляет статейку порядочную. Само собой разумеется, что во всех этих статьях или статейках у меня всё дело – в Христовой истине, без которой я во всех отношениях погибаю. Я

вам уже писал об этих статьях (кстати, вы напрасно не извещаете меня о поступлении моих писем). В одной – дело касается светской журналистики, именно чрезвычайно важной статьи Современника: «Два типа современных философов»; другая – первого отдела «Странника» против нареканий, а вместе и с осторожным объяснением, как бы следовало вести здесь дело; третья – ответ на весьма дельные и умные замечания Александра Ивановича Хитр. о моём последнем сочинении. Для ваших работ по тем вопросам, какие особенно занимают Вас, вам не мешало бы прочитать все эти статьи и с письмом моим к г. Старчевскому. Потому и Вас, Александр Алексеич, хочу втянуть в хлопоты по делу этих статей. Дней через восемь по получении этого письма, или чрез девять, смотря по удобности для вас, благоволите отправиться к Альберту Викент. Старчевскому с вопросом, как он думает распорядиться моими статьями. Если он затруднится взять их в «Сын Отечества», то попросите немедленно возвратить их Вам, как моему представителю, – вместе и с моим к нему письмом, составляющему по содержанию своему особую статью литературную: я так и надписал посылку: «с четырьмя рукописями». Оттяжки дела не допускайте и меня обо всём *немедленно* уведомляйте, удержав рукописи, в случае их возвращения, у себя впредь до нового моего к вам письма. В надежде на вашу любовь, пишу вам просто мои желания без всяких почти просительных выражений. С другими обо мне говорите только, что называется, «в общем»; – Христос с ними – со всеми! Такая недоверчивость к людям возбуждена во мне словами г. Ушинского известного вам (бывшего у нас по особым комиссиям о монастырских дачах), что будут де расспрашивать обо мне в Питере *многие* – и друзья и *враги*. Мне скрывать нечего и от врагов моих, но не хочется, чтобы что-нибудь переносилось к нему из них. Из

–428–

Питерских, кроме вас, – моя душа открывается, в делах мысли, особенно Александру Михайловичу; с ним что угодно говорите обо мне или читайте из моего; его мысли или отзывы и мне передавайте. Вот какие люди составляют в Господе мою и

вашу надежду! Ему скажите это прямо; Парфению Лукичу с Серафимой Александровной напишите мой искренней поклон. – Кланяюсь с уважением Надежде Петровне, О. Леониду, Павлу и Ольге Петр. Простите, добрые мои друзья! Ваш А. Фёдор.

Переговорите с кем-либо из редактор. «Духа Христианина», не примут ли в свой журнал мою рукопись «О миротворении», разделив её книжки на три.

Царь Небесный да сохранит Екатерину Петровну в её тяжком подвиге. Да благословит вас обоих Господь!

Ещё слова два, Александр Алексеевич! Заверьте г. Старчевского, что если бы ему почему-либо было затруднительно печатать статьи мои (действительно, слишком может быть объёмисты для «Сына Отечества», – другой причины затруднения не вижу), это ни как не может обратиться в беспокойство ни мне, ни тем более ему: и в удостоверение скажите (так и сделайте), что письмо моё к нему перешлётё ко мне без переделки в нём всего, касающегося имени или лица г. Старчевского. Нарочно влагаю эту записочку в пакет. Простите Вашего А.Ф.

19 октября 1861 г.

18.

Добрые мои

Александр Алексеич и Екатерина Петровна!

Христос Царь небесный с вами!

В ваших письмах ко мне высказывается столько родного участия и сочувствия ко мне, что в этом я нахожу живое свидетельство о благодати Христовой, действительно дарующей вам и мне одного Отца – отца своего небесного. По тому же самому я чувствую и сознаю себя так близким к Вам, что как будто и не разлучался с вами моими родными. Говорить с вами письменно – такая же сладкая потребность для меня, как и для вас. Хотелось

–429–

бы мне поздравить вас с младенцем. Но ваша молчаливость на этот счёт более ещё озабочивает меня, нежели позволяет утешаться.

Я же доселе не отвечал на ваше последнее письмо потому, что хотелось вместе с письмом отправить к вам и рукопись *О миротворении*, пересмотром которой занимался я доселе, по замечаниям Дм. Фёдоровича. Эту рукопись теперь же и посылаю. Цел ли у Вас заглавный лист с новым цензурным одобрением, которое относится и ко всей рукописи? – Хорошо, если бы «Дух Христианина» вместил в себе это довольно обширное дело, которого стало бы для пяти книжек (в первую – до 47 листка обор. или до 2-го дня творения; в другую – о втором и третьем дне творения до 89 лист.; в третью – до 129 листа на обор., где оканчивается созданием человека; в четвёртую – о совершении мироздания, до 184 л.; в пятую – окончание, до 199 л.). Не разборчиво написанные в рукописи места переписаны лучшей рукой на особых (вложенных в рукописи) листках и четвертушечках, для удобства типографии. Если бы «Дух Христианина» затруднился принять моё сочинение, то предложите Ник. Григорьичу Овсяникову, не возьмёт ли он его для издания; и в этом случае перемените (как и сделано мной на рукописи) заглавие, с ведома цензора и рассмотрения им дополнений в рукописи, особенно на конце.

Да что слышно о моём толковании Апокалипсиса? Распросите Николая Григорьича Овс., с моим ему почтением. Известите меня.

Видно, «Сын Отечества» встречал затруднения или препятствия печатать мои статьи. Будьте добры, – не помедлите взять их все (и с моим письмом к г. Старчевскому, как литературным) и удержите пока у себя. А меня уведомите, по возможности, скорее.

С чего вы, Александр Алексеич, взяли – винить себя в моих неприятностях? Ну, а если меня доведут до того, что и проч.?.. Неужели вы будете винить в этом тоже обстоятельство, что дали вы г. Хитрову повод сказать о мне несколько слов в фельетоне? Полноте. Всё дело в борьбе и не совместимости начал Благодати, принимаемой живой верой, и буквы законной, то успокаивающей

–430–

какими-либо остатками прежней живости, то фантастически ревнующей. Случившееся со мной составляет только образчик или маленький вид того, что ещё может случиться, до чего могут довести, если не войдёт в это дело Сам Господь с Своим благодатным судом. Вы знаете, что со стороны людской злобы и несправедливости, Он распят по силе той же борьбы начал противоположных. Будем судить обо всём в духе веры и надежды на Господа, любовью споспешествуемой.

Не могу не порадовать Вас обоих своей радостью, что в Переяславле, кроме родного мне сердцем и духом о. Архимандрита и благодатной братии, нашёл я родное мне семейство здешнего предводителя дворянства Сергия Иван. Родышевского³¹²⁰: здесь мы читаем, толкуем, или раздумываем в общем молчании. Дочь его Анна Сергеевна своим умным сочувствием моему делу и обстоятельствам живо напоминает мне Екатерину Петровну, которую она, по моим словам, полюбила, как достойная сестра. Она с отцом будет, может быть, зимой в Питере и – у Вас. Простите, друзья мои! Надежде Петровне с Павлом и Ольгой Петр. и о. Протоерею вашему, также Пуцину Николаю Ивановичу³¹²¹ (спросите его о брате Михаиле Иван. и Марье Яковлевне), Леониду Петровичу, Александру Мих. – мои сердечные поклоны. Спасибо Парфению Лукичу за дельную критику в «Духе Христианина»: (говорит о недостатках, но с искренним уважением к писателю и с неотступной мыслью, что *мы* только ещё начинаем в науке, – такая критика может принести пользу науке.

Известите о Вере Влад.³¹²², о Марье Алекс. Дубовицкой, что знаете.

Простите Вашего А. Фёдора.

19.

Добрые мои Александр Алексеич и Екатерина Петровна!

Уже после отсылки к вам письма и рукописи полу-

–431–

чил от Вас письмо с чаем и сахаром. Благодарю Вас за любовь! Ответ на ваши добрые и сердечные слова уже дан мной в отосланном к вам письме, из которого особенно Екатерина Петровна может видеть, как живо интересуется меня

всё ваше. Не отвечал вам долго единственно потому, что надеялся вместе с письмом послать и рукопись, которую пересматривал в Августе и Сентябре. Но об этом полно.

Что же касается до распоряжений цензурных, – ждать другого, конечно, мне не следовало. Но мне уже остаётся направлять дела мои вот к чему. – Прошу Вас покорно 1) достать и списать для меня с точностью отзыв Карпова и 2) попросите от меня Ник. Григор. Овсяникова, чтобы и он дознал решительно, что Синод думает или полагает о моём толковании Апокалипсиса. Из того, что мне, действующему в интересе Христовой истины, не дают хода и прав не только предпочтительных, но и равных с учащими, будто и Сам Господь с Своей стороны умер не за всех грешных и потому не имеет значение умилоствление за грехи всего мира пред Своим Отцом, – из этого Вы сами видите, что мне уже ждать нечего от таких людей, и след. если мне ещё дорога истина – основание моего и монашества и священства, мне остаётся только раскланяться с подобными людьми, кто бы они ни были, на каком бы седалище не восседали они. Благодати в них не отрицаю, потому что знаю, что и в Каиафе, как архиерею в несчастное лето осуждения и распятия Спасителя, – благодать священства действовала даже в то время, как он давал в синедрione этот несчастный голос против Христа: *уне есть единому человеку умереть за люди* и проч. И так не Лютеру последуя, а служа истине – Христу, Основанию и Главе Церкви – и Российской и вселенской, единственному Спасению и Оправданию и для Св. Синода, как для Востока и Запада и всего мира, – надо мне решиться на страшный шаг требовать, чтобы или не обижали самой истины, без разъяснения которой неизбежно всему волноваться и распадаться, или сняли бы с меня противное моей совести и моему долгу пред истиной, бремя мнимого монашеского послушания деспотическому произволу, уже не против только меня идущему,

–432–

но и истинно пренебрегающему. Вот и всё! И слава Богу за всё!

Приложенное при сём письмо к Александре Николаевне³¹²³ не помедлите доставить в её квартиру – в доме генерала Зиновьева на Фонтанке, около Троицкого подворья. Хорошо, если бы вы лично побывали здесь и узнали в случае отсутствия Александры Никол. из Питера, где она находится. Туда и отошлите – сделайте милость – это очень нужное письмо. Простите, что слишком обременяю вас.

Ваш А. Фёдор.

20 октября 1861 г.

20.

Добрые мои Александр Алексеич и Екатерина Петровна!

Господь с Вами и с дитятем вашим, – маленькой Катенькой!

Пишу к Вам 24-го ноября после литургии и потому поздравляю Вас, Екатерина Петровна с днём вашего Ангела и с именинницей дочкой, а Вас, Александр Алексеич, с бесценными именинницами. Сегодня и мне повеяло вашей радостью с самого утра. Обыкновенно я просыпаюсь больной и с тугой на сердце; первые минуты по пробуждения моём бывают беспокойны и тяжелы и для духа и для тела. Сегодня пробуждение моё было радостно и ободрительно.

Взяли ли Вы рукописи мои от Старчевского? Прошу Вас покорнейше, Александр Алексеич, потрудиться – взять их и удержать пока у себя. «О миротворении», если рукопись не идёт в «Духе Христианина», просто продайте за какую бы то ни было цену Николаю Григорьевичу Овсяникову, только чтобы деньги были высланы мне, а не оставлены за «Исследования об Апокалипсисе». За последнее дело заложена пред Богом моя голова, как я вам объяснял это в предыдущем письме.

Вы впрочем, ни мало не беспокойтесь. Дело Божие.

Кланяюсь Вашей мамаше и Павлу П. с Ольгой Петр. также и Александру Михайловичу, о. Леониду, вашему о.

–433–

Протоиерею, г. Пущину и всем знаемым нашим, если с кем встретитесь и вспомните обо мне. Парфению Лукичу с Серафимой Алекс. также прошу в их переправить мои поклоны.

У меня нет ни экземпляра о Гоголе, да и о А. Павле. Пришлите экземпляра по три того и другого, взявши «статьи об

А. Павле» у г. Овсяникова.

Что случилось с моим письмом к Александре Николаевне? Ещё ли она не в Петербурге?

Редакцию «Духа Христианства» поблагодарите от меня за высылку мне экземпляров этого журнала. Журнал мне нравится. Но я желал бы, чтобы в нём дух христианский раскрывался, сколько возможно чистым от односторонности. Можно напр. сказать, что мы не знаем Христа *только* человека, но сказать, что *не знаем Христа человека* значит вызывать и поддерживать другую ужасную крайность говорящих: не знаем Христа Бога. Ведь это и есть, по моему, главный пункт, в котором мы, вместо привлечения к себе современной мысли, гонит её от себя. Христос есть Богочеловек, но Церковь не ошибается говоря: *Христос есть истинный Бог наш*. Так точно можно ещё говорить и то, что Христос есть человек. В слове Божиим прямо говорится: *человек Христос Иисус*. Как же говорить, что мы не знаем Христа человека? – Не знаю, как рассуждают другие, а я вот что думаю: если Бог Отец является или открыт нам только в Сыне, а Сын является нам чрез вочеловечие, то и само учение о Божестве в истинном духе преподавать можно и должно не иначе, как имея в неопустительном виду снисхождение Бога Слова – Сына до восприятия всей человеческой природы, и притом за грешных и заблуждающих. В противном случае, простите меня, – наше учение о Божестве свихнёт мало по малу на фарисейской или жидовский дух. Прошу Вас прочитать эти строки доброму Отцу Гумилёвскому³¹²⁴ (разумеется, к его сведению и обсуждению).

Эка времечко Бог дал нам! Одни дело и мысли.

И слова (как и вообще дело жизни) ведут вне Христа
—434—

и единодушно учат, что так и следует вне Христа вести дело мысли и слова (как вообще дело жизни). А другие – и это служители Православного христианства – открыто считают за повторение Крыловского квартета духовное учение и опыт войти, по отношению к мирской мысли и слову в дух *Христово снисхождения* со святого своего Неба в наш грешный мир. Ужели в моих письмах к Гоголю ещё не видно, что писаны они

не из усердия к другу, каким Гоголь никогда и не был для меня, а из усердия послужить сколько-нибудь тому, чтобы дало светской мысли и слова, дело в особенности этой великой и прекрасной области искусства, было ведено по Христу (иначе оно пропадёт, а это соединено с гибелью самих людей)? – Кто же, как не духовное лицо призвано служить этому? «Да Гоголь не мог ещё доходить до того, чтобы в каждой строчке своей говорить или думать о Христе». Если бы и так, то известно должно быть священнику, что свет Христов, насколько он светит в самой тьме, обыкновенно действует или раскрывается бессознательно со стороны людей. Мне хотелось (и это моя задача по отношению к делу Гоголя во славу самого Господа и Спасителя нашего) выяснить, что свет во тьме бессознательности светящийся, всё же есть именно Христов. И у Гомера видно свечение этого же света. Но конечно, было бы смешно возражать, что Гомер не мог говорить или думать (сознательно) о Христе. Нет, Странник наш видно и сам ещё не видит сознательно Отеческого Града, хотя и думает вести к нему бедных, бедных при таком руководстве, земных странников. – Ведь если меня и с лица земли стёрли, а истина всё же и в огне не сгорит, ни в воде не потонет. – Дай Бог всем такого добра! Простите, мои бесценные друзья, вашего А. Ф.

21.

Добрые мои Александр Алексеич и Екатерина Петровна!

Поздравляю Вас с великим праздником и благодарю Вас за Вашу любовь и доброту ко мне. Только и есть отрадного для меня в расположенности ко мне близких моих. Маленькой Катеньке мой поцелуй и Божие благосло-

—435—

вение. Мамаше Надежде Петровне и Павлу Петровичу с Ольгой Петровной – мои поклоны и искренние приветы.

Всё, сказано вами, Александр Алексеич, о затруднительности и упадке книжной торговли и об относящихся к тому предметах убеждает меня, что, действительно, что не хорошо и неудачно ваше предприятие или поручение печатать *О миротворении* Старчевскому. Ведь если и 50 руб. дал бы Овсяников, то всё же это надёжнее и лучше, чем принять

внешнее ярмо – обязательство платиться статьями, в которых, в самом деле, не нуждаются. 50 руб.годились бы напр. в уплату Печаткину за бумагу. Ведь все подобные Господа, при случае отзовутся одним, что до нас больше дело не касается, – как отозвался Гречулевич³¹²⁵. Покорнейше прошу Вас взять у Печаткина, когда он пришлёт к вам свои предложения, точный счёт долга за бумагу, у него взятую. Гречулевич, я думаю, по крайней мере, не откажется просмотреть и поверить его счёт³¹²⁶. Буду платить за этот долг магистерским окладом. Но Владимира Ивановича Ловягина покорнейше прошу не тревожить и намёком, что нужны деньги в уплату долга моего. Мне бесценно и то, что он вызвался сам издать книжку *О Новом Завете*, как Вы – *Три письма к Гоголю*. Спешу к Вам писать в тот же день, как получил Ваше письмо, – именно в предупреждение ваших запросов к Влад. Ивановичу. Если же я опоздал, и вы уже имели речь с ним, то ради Бога, не помедлите известить его, что это сделано помимо моей воли и передайте ему просьбу мою, чтобы он не беспокоился. – Думается мне, что и Старчевский едва ли начал печатать мою рукопись, в этом случае будьте добры – возьмите её у него вместе с другими моими рукописями. Вы можете иметь сношение со Старческим помимо г. Хитрова. Рукопись *О миротворении*, если она ещё не в типографии, лучше отдать хотя бы меньше, чем за 50 руб. г. Овсяникову. Если же она печатается, то так и быть.

Вы спрашиваете моего мнения о вашей статье, о Св. Тихоне. Мы целым обществом прочитали эту статью с

–436–

удовольствием и вместе с пользой. Больше теперь не могу сказать по той простой причине, что чувствую себя неловко. Не писал о статье доселе, потому что в каждом письме увлекало какое-либо особое дело.

Простите, не растревожил ли я и вас своим письмом. Успокоимся на одном, что за все, слава Богу!

Ваш А. Фёдор.

Благодарю и за известие о дорогих мне людях. Александру Николаевну я уже видел и получил от неё книги, посланные

вами. Очень благодарен.

Ночь с 26 на 27 декабря 1861 года.

22.

Добрые мои Александр Алексеич и Екатерина Петровна!

Христос с Вами!

Что это не пишете ко мне? Рад я случаю – сказать вам хоть слово одно чрез добрейшую Александру Николаевну. Маменька моя теперь тоже в Переславле в женском монастыре, сколько ей угодно будет пожить.

Об уплате за бумагу войдите, ели не затруднитесь в объяснении с Ник. Григ. Овсяниковым, который, конечно, настолько уже распродал моих книг, чтобы за вычетом процентов, следующих за продажу, уплатить мой долг за бумагу. Ведь дело об Апокалипсисе, по слову между мной и Овсяниковым, должно идти своим особым порядком. Впрочем, сделайте и переговорите с ним об этом, как только вам угодно, а если это затрудняет вас сколько-нибудь, то и ничего не говорите.

Катеньку маленькую целую в Господе. Кланяются вам обоим Предводитель дворянства здешнего Серг. Ив. Радышевский и дочь его Анна Сергеевна.

Мамаше и другим её детям – мой поклон.

Простите Вашего о. Фёдора.

Я опасаюсь, не оскорбило ли Вас или не беспокоило ли моё предыдущее письмо.

Слава Богу за всё!

–437–

23.

Добрые мои Александр Алексеич и Екатерина Петровна!

На силу-то я получил от вас письмо. Христос с Вами и с малюткой вашей!

Письмо ваше меня утешило особенно тем, что в нём так хорошо выразилась ваша, Александр Алексеич, добросердечная, доверчивая к людям и откровенная душа. Кто же пожертвовал мне 50 руб. серебром? Господь? Да? Ну, так и благословим Господа.

Так вы ратуете за меня? Благодарю милость Божию ко мне и за это, други мои! Что же вы не прислали мне брошюры вашей или целый том книжки? И о. Архимандрит, Настоятель мой, рад этому сердечно, что вы не даёте обижать меня. Книжечку пришлите.

Накануне получения или нет в самый день получения вашего письма, только ещё *до получения* его, я отослал Старчевскому ещё статью, относящуюся к *крестьянскому вопросу* с духовной стороны его значения. Писал к нему и письмо, но жалко, что наперёд не получил и не прочитал вашего письма. Ведь рукопись мою *О миротворении*, словно в плен взяли, когда и не видно, чтобы печатали её, и назад не отдают. Прилагаю при сём письмо к Хитрову; прочитайте его сами и передайте Александру Ивановичу, ели ничего не найдёте против моих распоряжений. Запечатайте письмо облаткой.

Писал я к Вам с Александрой Николаевной, которая сама хотела у вас быть. Видно, ещё не была. Мой искренней ей поклон, когда увидите с ней. Хотелось бы мне узнать, что-нибудь о Вере Владимировне³¹²⁷ и о Жуковских ни слуху, ни духу, ни о ком из них. Надежде Петровне с Ольгой Петровной и Павлом Петровичем кланяюсь от души.

Вам, Екатерина Петровна, и я соболезную не по одному сердечному участию. Тоже целый месяц прохворал от простуды. Будьте здоровы, спокойны и радостны оба с малюточкой вашей. Маменька моя и О. Архимандрит Нифонт вам с любовью кланяются. Посмотрите, как мило-

—438—

стив ко мне Господь: еще, когда ехал я в свой монастырь, вызвался меня проводит один кончивший курс Семинарии студент, который потом и выправил паспорт годовой и живёт теперь со мной, выполняя все услуги келейника и, кроме того, переписывая мои бумаги. Его имя — Осип Михайлович; он с любовью, как родной, принимает сведения о вас, мной передаваемые. Также с любовью и уважением обыкновенно расспрашивают о вас мои Переяславские добрые знакомые — Предводитель и дочь его, о которых я вам уже писал. Поездку в

Питер они отложили. Александра Николаевна видела барышню – дочь; спросите у ней об этой моей знакомой.

Христос с вами и Царица Небесная!

Простите Вашего А. Фёдора.

10 февраля 1862 года.

О. Протоиерею Сергею Алексеичу и с супругой, О. Леониду и всем, помнящим меня, передайте мои поклоны.

24.

Ещё здравствуйте, добрые мои

Александр Алексеич и Екатерина Петровна!

Набеседовался я с вами вдоволь, читая вашу книжку, писанную в мою защиту. Говорю вам обоим: потому что слышан мне в книжке дух соучастия и помощи и со стороны Екатерины Петровны. Говорю: – набеседовался, потому что в книжке так живо выразилась прямая и вместе краткая, беспритязательная личность ваша, Александр Алексеич. Господь да воздаст вам обоим свою благодать за труд и любовь к истине и вместе ко мне! Критика или, лучше, антикритика – пронизательная, основательная, остроумная, ясная, мирная в самых серьёзных и колких обличениях. Слава Богу! Вот не даром же вы заехали в Питер, Александр Алексеич! Признаюсь, – я думал-было, что от людей прямого голоса за меня и именно в интересе истины Божией, как нужной для всех и требующей от нас настоятельности, надо ждать более с будущем, когда буду в могиле. Но ваша книжка сказала мне другое. Спасибо вам, что отнимаете у меня повод к жало-

–439–

бам на нравственное одиночество, или безучастность во мне со стороны других людей. Благодарю вас пред Богом!

И так как вы трудитесь серьёзно; то я считаю должным сказать вам на ваше обсуждение два или три замечания о вашем труде. Это чудесно вы сделали, указав на различие значения дела Христова с Его стороны от усвоения благодати Его с нашей стороны: Господь за всех нас стал человеком и умер и воскрес и воссел одесную Отца, хотя бы и никто из нас не усвоил вполне такой благодати, имеющей поприщем своим – раскрываться во все времена и в самую вечность. Но мне

желалось бы (и это очень нужно), чтобы вы это дополняли для себя и других вот ещё чем: – Для самого усвоения благодати спасения должно и необходимо узнавать, сколько можно – во всей силе и истине, дух благодати, взятой самой по себе, или значение дела Христова с Его собственной стороны. Не зная или односторонне и мелко зная, что и как сделал для нас со своей стороны Сам Господь, можем ли мы и входить в дух Его благодати, или усвоить себе благодать Христова дела? Зная прямо, в чём именно существо и сила Христова дела и Его благодати, я могу если не с Павлом впереди других бежать, то хоть с младенцем ползти по направлению благодати. Не признавая, что Христос умер за всех и всякие грехи, нельзя и входить в человеколюбивый дух Его. – Это первое! Без выставления на вид этого (это существенно входило в задачу моего сочинения), само разграничение Христова дела от нашего усвоения Его благодати не заканчивает ещё вашего разбора, каково именно и куда ведёт обличаемое вами направление.

Будь у вас в виду сказанное выше, – вы лучше, живее и вернее поняли бы слова Павловой похвалы крестом Христовым: *имже*, говорит он, *мне мир распяся и аз миру*. В этих словах Павел чудно выразил, как он усвоил (и след. как нам надо усвоить) Христову благодать спасения, которую он так глубоко разумел. В кресте Христовом истина явлена и совершилась такая неисследимая любовь Господня к нам или ко всему миру, что все грехи и заблуждения мира, как и каждого из нас, отяготели на Нём и вынесены Им во всей их преступности

–440–

пред Правдой, во всей виновности пред Отцом Небесным, во всей, потому, и смертоносности своей. Вкуси с Павлом этой любви Господней хоть сколько-нибудь (говорю это себе самому), войди хоть чуточку в её направление; и ты поймешь хоть отвлечённо, что распятие ветхого человека с его страстями и похотями есть *не просто угашение в душе или теле движений греха и лжи*, но одушевление (не иначе как в силе Св. Духа) Святой и Божественной чистой любовью Господней, по которой с Макарием Велик., так и забрал бы ты всех в своё

сердце и утробу, не разбирая добрых от злых, или, опять с Павлом, молился бы быть отлучённым (анафема) от Христа за братию, сам, однако, живя чуждым всего лживого сыно-Христовым.

В этом именно и обоснованно внушаемое моей книгой направление – весь мир искать и спасать Христом, раскрывать и проводить свет Его во всякую среду – не только наук и искусств, но и купли, и продажи, земледелия, всякой службы гражданской. Истинно-человеческое только во Христе; но и всё наше фальшиво-человеческое не было помехой Христу совершать наше спасение через понесение Им наших фальшей в Себе Самом, в своём святом Богочеловечестве. Будем и мы держаться духа такой Его любви; и нам или Ему в нас также не будет помехой фальшиво-человеческое, в нашем служении Христовой спасительной для грешников истине и благодати. Это второе. У вас вышло бледно и довольно безжизненно толкование слов А. Павла о кресте Христовом.

Вот ещё что нужно вам добавить к вашему: «далось ему покаяние!» Да! Каяться необходимо должно. Но для этого наперёд надо знать, в чём каяться, – надо понять, в чём мы неверны Христу, гоним дух Его в своих делах, мыслях и расположениях, увы – иногда и в самом направлении нашей веры и ревности. Этому и может, и хотела бы послужить книга «О православии в отношении к современности». Это третье!

Наконец, не мешало бы остановиться на вопросе, где корень озлобления на меня в Аскачском и его братии. По моему, корень этого – в незнании и нехотении знать существа дела Христовой благодати и истины или Православия и в образовавшемся отсюда направлении, противном

–441–

направлению истины Христовой. Это вывод из всех предыдущих моих замечаний. – Брате мои! как бы нужно было бы поднять вопрос о направлениях в деле веры, мысли, науки, жизни. Те, которым я предлагал это, пренебрегли этим. А между тем этот вопрос надо решить прежде других вопросов, что бы верно решать и эти последние. Ну, вот напр. возьмём вопрос об улучшении быта духовенства. Это верно, что наиболее простых

способов к этому надобно искать (и упорядочит их) в самих приходах. Но пока не будем выяснять и выдерживать мы должного духовного направления относительно приходов, они не дадут нам требуемых способов; а прежде, и в период гонений, давались эти способы, когда и последнее церковное служение (в роде нашего пономарства) было... не наёмническое, а свободное служение по дару самой благодати и в духе любви Христовой, спасению человека. Жалко мне, что Александру Михайловичу не дают развернуться по прямому направлению истины. Прочтите ему моё письмо до конца, пусть хоть в самом себе идёт у него дело вперёд соответственно благородному его духу и таланту!

Простите меня грешного! Целую Вас обоих и с Катенькой.

Ваш А. Фёдор.

Владимиру Ивановичу Головину моя искренняя благодарность за книжку его, служащую прекрасным выражением для меня доброй его памяти обо мне.

25.

Ну, Брат Александр Алексеич и Сестра Екатерина Петровна, – доходит дело моё до того, что (бы) прибегнуть к последней и решительной мере – распрощаться со званием. Евграф Иванович на днях прислал мне письмо, в котором извещает о слышанном от Чистовича, что предпринятое и уже начатое печатанием издание моих «Исследований об Апокалипсисе» запрещено Синодом. Выходит, дело кончено. Прошу вас передать это г. Овсяникову, если он ещё не знает; да когда уже решительно будет известно это синодальное постановление – узнать, куда денут мою

–442–

рукопись, и в Цензурном Комитете, если ему будет указ из Синода, или чрез Синодального экзекутора Николая Андреевича Лебедевича – Древского, который, помните, провожал меня, прошу списать для меня само постановление. Рукопись, если можно будет завладеть (думается мне, что пришлют её в Ценз. Комитет), непременно овладейте, как мой доверенный. Не отяготитесь, родной мой Александр Алексеич, (но и не слишком хлопочитесь, а так, тихим шагом идите) этими розысками и

трудами по вопросу, получающему уже такое значение «быть или не быть». Не бросать же нам слова Божие; лучше брошу себя самого.

– Об этом и довольно.

Несколько слов ещё о брошюре вашей в мою защиту. Я говорил уже собственно о полемической стороне этой книжки. Теперь, мой друг, хочу передать вам мои мысли (для вашего обсуждения, смотрите, опасливого и спокойного) об одном предмете, раскрываемом вашей книжкой; беру этот предмет безотносительно к полемике, а сам по себе. Нам с вами нужна и дорога чистая истина. Буду пред вами, как подсудимый; а вы, как судья, разбирайте сами дело. Я не могу согласиться, Александр Алексеич, с той идеей (ходячей у нас, взятой из сочинения «О конечных причинах»³¹²⁸ и потому, очевидно, разделяемой и Ректором Московской³¹²⁹ Академии и Митрополитом самим³¹³⁰ и покойным Фёдором Александр.,³¹³¹ которые всё перечитывали сочинение покойного Дмитрия Григорьича по статьям) – не могу согласиться с идеей, будто грех в человеке слегка коснулся духа, притупившись (через преимущественное раскрытие своей растлительности) в телесности. Это всё клонится к унижению тела пред духом, не по природе их, а по отношению к самому нравственному злу. Тут слышу я в духе аристократические или помещичьи стремления держать мужичество тела в крепостной зависимости; но это не позволит Царь Христос, наравне взявший и телесность человеческую вместе с духом – в Свою

–443–

Богочеловеческую личность и потому издавший как бы такой указ для духа человеческого: «держи своё благородство, как дух, родной уже мне; выдерживай себя и пред телесностью, как именно дух – сущность самодейственная и тончайшая, движущая тело; но, Боже сохрани тебя от того, чтобы упускать при этом из виду родство и самой телесности с моим Богочеловечеством и так. об. закреплять её за собой, как какого мужика крепостного за барином. Будь, как высший, относительно телесности, – оживляй и движи её; иначе ты ответишь не за себя только, но и за неё – не смотри и на неё,

как на чуждую благородства по самой своей (нормальной) природе, а главное – как, и при самой немощи то своей, уже родную всевысочайшему благородству Единородного, воспринявшего телесность в единство своего Богочеловеческого лица». Скажете: а как же подвижники просто ругали тело, как раба ленивого, непокорного, злого? – Отвечаю: это-то и вводит в заблуждение некоторых; подвижники смотрели на тело не отвлечённо от движущего его духа, без которого тело – мёртвый прах; они, как сообщники Христовы, стремящиеся более и более усвоить Его себе с Его благодатью, царственно-властительное, – выражали в самой своей строгости над телом ещё большую строгость над своим духом, позволяющим себе в телесности упадать до её инерции. Вот на позднем Западе стали строгость более или менее ограничивать телесностью и потеряли дух истинно-православной строгости; мы и в этом, как во многом другом, упадаем до духа Западного. Не хорошо у Аскаченского собственно это (Киевское) разделение духа, души и тела; дух, когда отделяется или отмечается в Писании от души, это есть сила и благодать того, что бывает и совершается и есть в человеке – *истинно по Христу и с Христом*, относится ли он к телесной или к духовной стороне человеческого существа. *Бысть первый Адам* (весь с духов. и телесн. стороны) *в душу живу*, говорит Апостол, *последний Адам* (относительно и души, и тела) *в духе животворящ.*

Но, говорите вы в книжке, Павел находил и испытал окаянство именно в *теле смерти сея*. У вас, позвольте сказать, это разобрано, по моему, очень недостаточно.

–444–

Первый недостаток тот, что у вас отнесено это сознание окаянства просто к самому Апостолу. Но весь ход речи Апостольской (в VII гл. посл. к Рим.) показывает, что Апостол говорит в первом лице (сначала множеств. числа, а потом единственного) от лица вообще человечества спасаемого, пережившего уже состояние и до закона, и под законом, и введённого уже в состояние благодати (Прочитайте сами ст. 7 – 9 и сличите с 24; в последнем так же я разумеется, да и говорится о нём то же, что и в 9 ст.). Извольте усмотреть, дело в

чём: Апостол раскрывает, что действуя по направлению подзаконного состояния (т.е. по направлению – стремиться исполнить долг и, по мере успеха в этом исполнении долга, считать себя уже правым или спасённым); далеко не уйдёшь по пути правды, изорвёшься весь в своих усилиях исполнить, как следует долг законный, но всё-таки, как уже чуждый первобытной в человеке жизни Божией, не исполнишь этого долга в живой его силе – в силе самой Божией жизни и найдёшь себя в безвыходном окаянстве; это испытало уже всё спасаемое человечество, насколько оно в подзаконном состоянии держалось не благодатного направления, а просто усиливалось исполнять законный долг. Это испытал и Павел до христианства, – пожалуй то же стал бы испытывать он и в Христианстве (подобно напр. нам грешным), если бы (подобно нам) стал держаться прежнего иудейского направления делать дела правды и спасения просто только, как законный долг, с исполнением которого ты уже и прав, – а не так бы совершал дела правды (от простого телесного трудолюбия и изнурения тела до своих райских созерцаний), как в этих самих делах правды приобретал бы и усвоял себе самого Христа – единственную нашу правду. Вникните ради Бога хорошенько в это; ведь вопрос о надлежащем направлении относится не к тому только, когда вы подаёте милостыню мне грешному или кому другому и т. под., но и к занятиям учёным, ко всему делу мысли и науки, которое, без сомнения, не захотите выводить из области правды. – Ну, так понимаете вы первый ваш недостаток? Другой недостаток у вас тот, что в апостольских выражениях: *тело смерти сея*, – *закон действующий во удох* и под., вы понимаете не со-

—445—

всем по апостольски, как мне кажется. Апостол смотрит на грех, как он действует в человеке, смотрит на это не отвлечённо, а как есть, в самой живой действительности. Действительность же нашей жизни такова, что не только тела нельзя отвлекать от оживляющего и движущего его духа (иначе тело будет прах мёртвый и след. не относится уже к жизни), но и сам дух (разумею, как знаете из вышесказанного, всю духовную

сторону нашего существа) живёт и внутренне и вовне не иначе, как внедрённый в телесность и потому пользуясь её органами, движа их и в свою очередь, завися от них. После этого же представьте себе действительность и раскрытие греха в самой живой действительности, а не отвлечённо: и вы увидите в этом грехе, как какой-то смертоносный закон, действующий в самих удах и органах телесных и делающих потому из нашего тела тело смерти; и не потому это, что будто в телесности преимущественно раскрывается (хотя бы только для своего притупления) греховность, а потому, что всякая духовная действенность, принадлежа гл. обр. духу нашему, не может быть у человека, в настоящей жизни, живой действенностью иначе, как в телесности человека, в её удах и органах. (Возьмите напр. саму мысль нашу; повредиться мозг – и тогда как эта действенность духа, т.е. мысль, будет раскрываться в человеке, не вне только, но и внутри его?!). Обсудите и это. Брат мой дорогой; – мне желательно было бы, чтобы и Екатерина Петровна имела в этой вашей работе свою меру участия. Вы тут может, увидите, какая великая доля правды есть и в материализме, при настоящем состоянии противоположных ему воззрений.

Не скрою от вас и себя и того, что Апостол представляет избавление тела, как нечто ещё желанное и ожидаемое (Рим.8:23); тело духовное будет уже по всеобщем воскресении, говорит он. – Видно, скажет кто-нибудь, телу ещё теперь не вполне доступно состояние по Христу, которое уже и теперь сообщило бы ему свою духовность; значит в нём греховности больше или она в нём глубже, чем в духе. – А в самом то теле, отвечу я, Ап-л только разграничивает настоящее наше состояние вообще, а не по одному телу (которое, т.е. тело относи-

—446—

тельно жизни, Ап-л имеет в виду всегда, как оживляемое и движимое духом, а относительно нашей смерти, как такую сторону нашего существа, без которой сам дух чувствует себя точно, будто ещё нагим, – так существенна у него потребность «поприодеться» в тело) от будущего нашего состояния, и только

в этом отношении представляет настоящее ещё далеко несовершенным или не достигшим своего назначения. Делая подобное разграничение настоящего от будущего, Апостол и само состояние, *со Христом быти*, относит только к загробной жизни (ст. 23, 1 гл. Филп.), а теперь *в теле*, говорит, *отходим от Господа* (Кор.), очевидно не телом, а самой душой, – и не по греховности, а по духовно-физическому порядку, в основание и первообраз которого и Сам Спаситель *во днех плоти* представлял Себя только ещё идущим ко Отцу, от Которого Он пришёл в мир (Иоан. XVI, 28): не греховность же тела Его, какой не было, отделяла Его от открытого сопребывания, по самому человечеству, (не по телу только, а и по душе), со Отцем. Скажу главное: грех притупляется в нашей телесности разве только потому, что страдая немощностью тела и наконец самой его смертью, *верующий* не только по воле, но и помимо своей воли (по словам молитвы: *хочу или не хочу, спаси мя*) вводится в общение страстей Христовых, которыми одними притупляется жало греховное... Тут имеет место бездна Христовой благодати относительно нас грешных, в притуплении жала греха и лжи – во всём, и в гражданстве, и в науке, и во всяком роде жизни. Вне связи с телом, с нашим греховным духом, кажется, и самой благодати не совладать бы; так что и сама связь нашего духа с телом есть для нас благодать. Вот что! Слава нашему Создателю! Простите вашего А.Ф.

P.S. Предводитель Сергей Иванович с дочерью Анной Сергеевной вам кланяются. Он хочет что-то послать вам письменного. Я часть читал и отсоветовал ему; но он всё-таки обратится к вам. Участием сердца не откажите ему за сочувствие нам. Целую Катеньку и кланяюсь Надежде Петровне с Павлом Петровичем и Ольгой Петровной. Простите ещё раз вашего Фёдора.

–447–

Добрые мои Александр Алексеич
и Екатерина Петровна!

Благодарю за письмо ваше, выражающее столько участия во мне. Вы говорите, что надо остановиться на вопросе: что можно сделать в настоящем моём положении, и что можно

иметь в виду в предполагаемом чрезвычайном состоянии. Я думаю более вот о чём: не решаясь на этот шаг, которым изменяется всё направление моей судьбы, я *признал бы* распоряжение Синодальное относительно дела об Апокалипсисе, а это распоряжение, удерживая мою рукопись в архиве, метит не на одни недостатки её, которые не имеют характера неисправимости, а на закрытие Апокалипсиса для моего истолкования; с этим распоряжением соглашаться значит, по-моему, выдавать дело Церкви и слова Божия из-за личных опасностей и страхов. Я не могу убаюкать свою совесть тем, что пока терпит только *моё* истолкование апокалипсиса: эта стражба досталась мне, – я и не должен её отстаивать. Кому и когда ещё придётся вступить в такое же дело, – я не знаю; а до того времени книга Слова Божия, которую именно не велено запечатывать или закрывать (ибо, сказано, *время близ*), остаётся всё под судом...

Виды же мои на будущее, относительно личности моей, состоят в том, что не вижу ещё себе места даже голову преклонить; обстоятельства мои и практичность в жизни, хотя бы в отношении к изданию сочинений и участию в журналах, вам известны; буду ждать, пока вы, Александр Алексеич, сделаетесь издателем и редактором такого журнала, в котором одна половина посвящалась бы раскрытию истины Христовой в направлении снисхождения её с неба на землю, а другая бы обзревала бы всю современную в России письменность и журналистику и особенно светскую, чтобы, где ни путался бы человек, везде кричать ему и протягивать братскую руку. Вот и всё! А там что Бог даст!

Николаю Андреичу, с моим искренним к нему и его супруге почтением, предложите вопрос о том, всегда ли или все ли просьбы в Синод пишутся на гербовой бумаге, и какой именно цены. Я последнее запомнил.

27 марта 1862 г.

Сергей Иванович и его дочь с любовью и уважением вам обоим кланяются; я им прочитал ваше письмо.

Маменька у меня больна до смертной опасности.

Статью мою, запрещённую по отзыву Карпова, я пересмотрел согласно его замечаниям и послал снова в цензуру с тем, чтобы именно Вы, Александр Алексеич, получили её обратно. Понаведайтесь, при случае, о ней; настоящее заглавие её: «К сведению и обсуждению любящих истину». О рукописи: *О миротворении*, ни слуху, ни духу, хотя я писал и Хитрову, как знаете, и Старчевскому.

Александре Николаевне, как и вашей Мамаше и брату с сестрой и всем знающим меня передайте мои поклоны.

Катеньке Божие благословение!

Ваш А. Фёдор.

27.

Родные мои

Александр Алексеич и Екатерина Петровна!

28-го Марта маменька моя, раба Божия *Марфа*, отошла в другой мир. Сотворите любовь, – помолитесь о ней; особенно когда бываете, Александр Алексеич, в священнодействии литургии.

Больше на этот раз сказать нечего. Исполните ради Бога поручение, о котором писано в предыдущем письме относительно просьбы в Синод; впрочем, не отягощайтесь, а полегоньку, да потихоньку – приобретите и сообщите нужные мне сведения.

В «Сын Отечества» послал я ещё маленькие статейки в великий пост; ни слуху, ни духу о них. И *О миротворении* нет известий, хотя я писал об этом самому Старчевскому. Не знаю, что и думать обо всём этом.

Простите, мои родные. – Кланяюсь всем вашим родным. Помяните мою маменьку, и о. Леонида попросите об этом, свидетельствуя ему моё почтение. Ваш во Христе

А. Фёдор.

2 Апреля 1862 г.

—449—

P.S. Статью о критике Хитрова, если она пройдёт цензуру, удержите пока у себя, не отдавайте в редакцию «Сына Отечества», – только уведомите меня. Катеньку маленькую

целую. Простите ещё раз и примите моё поздравление с наступающим великим Праздником Пасхи.

В редакции «Сына Отечества» возьмите, если можно, и мои заметки по поводу статьи Антоновича. Может быть, и цензура не задерживает ли? Может, и редакция не находит годными для себя некоторые мои статьи? Не стеснялись бы, а просто бы возвратили бы нам эти статьи. И если уже, вероятно, печатают «О миротворении», то уплатим за них и другими статьями.

28.

Добрые мои

Александр Алексеич и Екатерина Петровна!

Христос с Вами!

Сначала будем говорить о ваших (говорю о вас обоих, чтобы вам в Господе Иисусе ни в чём не отделяться друг от друга) о ваших запросах. «Жизнь Святителя Тихона»³¹³² – дай Бог вам написать и лучше и скорее! Вам угодно знать мои мысли об этом предмете? На основании творений Св. Тихона: «Сокровище духовное, от мира собираемое», – я давно уже смотрю на Святителя, как на такого Божия Угодника, который в духовном своём совершенстве или Богоугождении, далёк был от духа беспощадных приговоров на мирское и земное; он напротив, следуя видно Сошедшему с неба на землю и Взошедшему потом на небеса уже с земным человеческим естеством, в котором Он вынес в Себе всё мирское зло, – Святитель воодушевлялся таким духом, чтобы собирать и духовное сокровище от мира. Потому и в чудотворениях его я особенно останавливаюсь на двух, весьма знаменательных случаях. Одна женщина в своей болезни совсем охладела и помертвела для жизни, для родных самых близких и дорогих; ей казалось, что не только вся земля, но, помнится, и небо осквернены, что сами люди стали как будто не людьми, а являются Бог весть чем. Но когда ей, по молитве Святителя, Бог дал здоровье (это

–450–

было в часовне, где могилы Георгия Затворника и других подобных), то она, прежде всего, почувствовала, что Бог возвращает ей родных, и с любовью поклонилась в землю

матери родной. Вот если бы исцелил Господь эту современную болезнь, по которой забыли о том, что Сын Человеческий, каким стал за человеком Сам Сын Божий Единосущный, усвоил человекам в человеческих родственных отношениях Самого Своего Отца небесного в силе Самого единосущного Отцу и Сыну Духа Святаго!! Да грех наш мешает нам воспользоваться? Но слава Христовой благодати, что Он пришёл грешников спасти и что не здравии, какими воображали себя фарисеи, требуют врача себе, а болящие, мытари и язычники. – Другой случай – это явление, виденное тоже больной и едва ли не той же самой, когда обносили кругом храма Божия свят. мощи, – явление Ангела Божия, сначала грустного и скорбящего, смотрящего на небо с глубокой печалью, а потом сияющего радостью... Когда дух Святителя Тихона, доселе связанный и стеснённый этим убийственным направлением осуждения мирского и земного, беззаботности о возвышении его до той во Христе высоты, чтобы и от мира собирать духовное сокровище, – этот дух Тихона восторжествует благодатию Христовой над духовными оковами, отяготевшими в России на духе православия: то ей и аминь, радость будет и Ангелам Божиим. Если вам угодно, имейте в виду мои мысли при написании «жизни» молящегося за нас Божия угодника Тихона.

Как, спрашиваете, Господь вынес на Себе грехи мира? – Так, что Своим человечеством, соединённым *в одно лице*, в одно «я» с Божеством Его или с единосущием Отцу, – Господь был в состоянии даже оставления от Отца, любовь Которого почивала в Нём всей полнотой по самому существу и только ради Его простирается на создания. К разнообразным видам того же состояния, сосредоточенного всей своей силой во время Его распятия, относится и весь крестный путь Спасителя от самого Его зачатия, все виды Его истощания. Но только грех решительно чужд благоволения Отца, – которое одно даёт и содержит, по крайней мере, само только бытие всякого создания, – только грех истинно оставлен от Отца, состоит именно

–451–

в отчуждении от духа Его любви. И так, Христа, *неведавшего греха*, Отец небесный, *грехом сотвори*; так именно и вынес Господь грехи мира всего, сколько это зависит от самой Его любви, – другой уже вопрос, сколько мы усвояем себе такую Его благодать. Муки ада, вечное отвержение созданий неверных, если вдуматься хорошенько, далеко, далеко не входят в меру оставления Отцом Христа Сына Божия; ведь все создания, во все времена и в вечности, только в Сыне Божиим *состоятся*, только Им стоят и стоять могут.

Что касается до проявления благодати и щедрости Христовой в человеческой телесности, – это можете выяснить себе тем, что относится к маленькой вашей Кате в настоящем её возрасте. То впрочем, уже, прежде всего, разумеется, что *тело без духа мертво* и бездейственно *есть* (но мёртвое тело, в общении смерти Христовой, – доказательство этого св. мощи). Но обратимся мыслью к Катеньке. Ну, что вы поделаете с ней в отношении к мысли её, к её самосознанию, которого нет ещё и без которого сердечные движения не разграничиваются ещё совершенно от животных инстинктов? Вы видите жизнь вашей малютки почти лишь настолько, насколько она проявляется в её телесности и в жизненных отправлениях последней, к которым относятся и действия внешних чувств. Но вы, кормя, напр., ребёнка своего или держа его на руках, или сберегая спокойствие его сна и вообще здоровье малютки, не теряете из вида, что это дитя, ведь, ради любви к вам Спасителя, по действию Его благодати есть чадо самого Отца небесного; вы это помните, с сокрушением, хотя по временам и о греховном наследии, от вас перешедшем к бесценному дитяти, и опять с неослабной, живой и умиленной верой во вземлющего грехи мира Агнца Божия. Что вы думаете, тогда произойдёт? Телесное кормление, успокоение, здоровье или расстройство здоровья и покоя? всё это, относящееся к телесности и в малютке ещё не достигающее до самосознания духа, – будет непрерывным проводником для малютки Благодати Господней, той именно Благодати, что Он за человека был и сам малюткой; и дитя ваше будет возрастать по первообразу и духу Его же, в челове-

–452–

честве тоже, возрастающего *премудростью и разумом и благодатию у Бога и человеков*. (Тихо и кротко, умилённо надо это делать в своём сердце и мысли!) – Подумайте, сколько духовно-бессознательных и несмышлёных, этих ребят духовных. На мысль их действовать мудро; но духовно-отеческая или материнская любовь может и до них добираться, угощая напр. в лице их или кого-либо из них самого Христа.

Теперь скажу о себе. Непременно достаньте мне копию с отзыва, по которому мой труд Об Апокалипсисе запрещён; это возлагаю на вашу любовь. Ещё, расспросите Николая Андреевича экзекутора о всём порядке дела о расстрижении и немедленно уведомите меня; хорошо, если узнали бы вы в каком смысле просил расстрижения года два тому назад один казанский архимандрит, – именно Мелетий. – Из этого, видите, как я готовлюсь и рад принять своё назначение в Муром.

Всем, или почти всем, добрые мои, я чужой духовно. Так тому и быть.

О статьях (не одной, а двух, в цензуре находящихся, о *Новом Завете* и ещё касательно Антоновича) наведывайтесь, и сколько от вас зависит, двигайте это дело ради Господа, – ради Его человеколюбия. Александра Михайловича я уважаю и люблю, как редко кого: но дело «Православ. Обозрения» нейдёт вперёд, и талант «А. Троицкого» не получает свойственного ему дела, к крайнему моему огорчению.

Я писал кое-что о некоторых журналах, и отослал писанное в «Дух. Вестник». Писал ещё о Тургеневском романе «Отцы и дети», и отослал сегодня в «Русский Вестник»³¹³³. Но *это знайте пока одни* (выполните это), доколь не увидите в печати. А «О миротворении» что?... Ну простите Вашего А. Фёдора.

25 мая 1862 г.

P.S. У меня брат Арсений гостит; вам с любовью кланяется.

29.

3 июня 1862 г.

Брат мой Александр Алексеич и сестра Екатерина Петровна с деткой!

—453—

Очень благодарен я вам за присылку мне отзыва о моих «Исследованиях Апокалипсиса». Признаюсь, – пока я знал этот отзыв только по немногим вашим же словам о нём, я соглашался с ним во всём существенном, как последнее представлялось мне. Прочитав сам отзыв, вижу, что учёный духовный муж, по мнению которого, основано решение Синодского о запрещении не только печатать, но и возвратить мне моё сочинение, как вредное, – даже и *общего толка* не объяснил себе в моём труде. Мерещится ему, что у меня тот или другой образ апокалипсический значит Магомета, Павла I-го, Екатерину и т.д., тогда как я и стою за то, что в Апокалипсисе раскрывается собственно дух и сила Новозаветных судеб и времён, и что, потому, указание на лица имеет свой смысл только в том отношении, насколько эти лица послужили к проявлению духа своих времён. Был случай, когда к А. Петру приразился сатана, и Господь, имея в виду собственно этот сатанический дух назвал Петра сатаной; ужели следует из этого, что сам сатана есть Пётр? Вот такие-то странные выводы и делает отзыв против моих «исследований». Друзья, друзья! Разве я когда говорил вам о моей непогрешимости? что же вы им толкуете: «ну, твоё изъяснение Апок. не оправдывается истиной?» Я знаю одну истину и одного её учителя – Самого Спасителя; мне радость, когда Он один, и по отношению к моему труду об Апокалипсисе окажется истиной. Но всё же я открыто пред всеми скажу, что суждение о судьбах Церкви Новозаветной с точки зрения ветхозаветной, останавливающейся на чувственных лично слухах и народностях, а ещё не проникающей в сам дух и силу дела, есть суждение фальшивое, как бы ни был учён и становится в Церкви рассуждающий подобным образом. Тот или другой Архиерей или весь Синод, признавая в себе отсутствие этого вселенски-Божественного качества – *непогрешимости*, – будут, вернее истине и святее сами по себе, нежели ревнуя, по вашему, о выходе от них будто бы только непреложно-священных судов и совершенных произведений.

По сей же почте посылаю 1, прошение в Синод о расстрижении и 2, представление (или записку) о запутанности

дела, касающегося моих «исследований об Апок.», – запутанности и в отношении к книгопродавцу г. Овсяникову, и по важным недосмотрам самой критики моего труда, послужившей основанием запрещения, и по близкому отношению к смыслу Апок. (как я его разумею) другой библейской книги, именно 3 кн. Ездры. Закрываю своё представление той мыслью – предавая последнюю на благорассмотрение и благоизволение Самого Синода, – не лучше ли возвратить мою рукопись мне для пересмотра, если угодно, такой, чтобы отнять и поводы к таким недоразумениям, в какие впала критика Антония. Само собой разумеется, что никто не мог бы вынудить от меня сведения, откуда достал я эту критику или отзыв, хотя в этом и нет ничего опасного для кого бы то ни было.

«Руки вам свяжу», – говорите обо мне вы, разумея моё отрешение выйти из священного звания. Нет: связанные ещё руки нечего вязать снова. Хотите ли быть свободны, – имейте в виду Самого Спасителя, – как единственного Учителя нашего, и именно помните и усвойте себе тот Его дух, по которому Он сошёл в наш земной мир из небесного даже монастыря не равноангельских монахов, а самих св. Ангелов в IX чинов. А пока ещё занимают вас не столько прямые воззрения к Самому Господу – единому Человеколюбцу, единственной правде и премудрости нашей, сколько разные идейки и синтез, да анализ напр.; то вы ещё столько связаны в своём уме и работах умственных, что не заметите в Моисее напр. Александровиче разумения Христовой истины, пожалуй – и основательного и многостороннего, но трактующего эту истину, как мёртвые факты по мёртвым памятникам. Тут уж дело не в анализе. С другой стороны, будете напр. и меня винить в односторонности синтеза, как это вы сделали в прошедшем вашем письме, рассуждая о моих исследованиях об Апок.; а между тем в *подробных* истолкованиях Св. Писания вообще и в частности Апокалипсиса я несравненно более действую анализом, чем синтезом. Куда же денется ваша теория с синтезом и анализом?.. На первый раз вы попадёте с этой теорией на тот

путь, чтобы вразумлять меня, что, по делу Апок., сердиться не на кого, если считают вредным

—455—

моё сочинение до того, что надо было удержать его в цензурном архиве наряду с разными бреднями или умственными буйствами, — это *так, ничего*, — заниматься подобным сочинением ещё можно с доброй надеждой... Чтож, дескать, делать, если *синтез* проклятый испортил всё моё дело?..

Говорю всё это с улыбкой мира и любви, а не досады и гнева. И впредь прошу вас также быть откровенным со мной, за что я очень вам благодарен.

Слова два о моей решимости, столько, по-вашему, гибельной для дела истины. У нас есть две, действительно гибельные, беды: с одной стороны, благочестиво мыслящие и настроенные люди не следуют живому духу самой истины, сошедшей с неба на землю и восшедшей опять на небо уже с земным, вынесшем на себе греховную ложь мира, естеством, не следуют до того, что и лучшие из них трактуют истину, как мёртвый факт по мёртвым памятникам; а с другой стороны — занимающиеся земным в мыслях своих и в жизни, ни знают ни истины, ни гуманности Воплощенного в земное естество и Царствующего над миром не просто по своему всевластию, а чрез принятие на себя вины и смертоносности всяких мирских мятежностей, так что никому и ничему нельзя выбиться из-под Его державы никоим образом. Вот я эти мысли раскрываю и раскрывал во всех моих сочинениях, так же как и в исследованиях об Апок. Но кто же меня слушает? Самые преданные мне бывают таковы всего чаще всего только дотолé, пока дело не дойдёт до действительной пробы. Так мало выдерживают эту испытательную пробу, что те же преданные люди оказываются уже как будто ничего не слышавшими от меня и ни в чём мне не сочувствовавшими. Это и было и доселе продолжается у меня. И так, видно, лучше не пробовать самому уже решительно сойти в Господе с неба нашего на землю, из монастыря в мир, и встать в положение или в состояние общеответственное с мирянами и вообще занимающимися

земным. И вот я иду к расстрижению и, если жив буду, даже к женитьбе. Настроение моё, и по стремлениям и по затруднениям внутренним, такое же в настоящих обстоятельствах, как когда я

—456—

сряжался идти в монастырь. Чтож? Ужели склавши ручки смотреть, как нещадно, словно от поджогов, горит дело и благочестиво мыслящих и занимающихся земным? Если другие не сочувствуют мне в существе дела и прочным образом, то хоть самому надо идти к самому средоточию общей пожарной опасности. Дело по данным разберётся.

P.S. Узнайте от Н.Г. Овсяникова, Александр Алексеич, что он думает сделать и известите его о моих действиях.

30.

22-го июня 1862 года.

Благодарю Бога за всё, добрые мои, – благодарю и за то, что не стало у меня и вас. Дело в том, что настоящие мои мысли и известная решимость – держаться на силе всего моего образа мыслей и духовного настроения. Значит, мы взаимно обманывались, когда воображали себя, будто мы единомысленны. Но, слава Богу, и за то, что это обольщение наше обличилось. Зная, что корень нашего образа мыслей и настроения духовного не один и тот же (как открылось это чрез просьбу настоящих моих обстоятельств), скорее можно дойти и до прочного союза в самой истине, нежели мечтая о единомыслии, но, не узнавая друг друга в существенно-важных делах; в последнем случае не возможен союз по делу истины.

Слова два на некоторые ваши мысли. Ответственность и за мирян, как за духовных, взял на себя и уже выполнил один, Христос Господь. Но нам нужно усвоить, для своего спасения, дух и силу этой Христовой благодати. Нам надо, если опять сам Бог даст, принять и успокоить, и в отношении к мирянам, дух Христова за них самопожертвования, не узнаваемый уже ныне даже более свежими людьми из духовенства.

Стоять на страже дела об Апокалипсисе и вообще дела Истины Христовой, с удержанием мною сана и отношений настоящих, оказалось до того не благонадёжным для этого

дела, что труд Об Апокалипсисе запрещён в силу закона, направленных против безнравственных и зловредных, для общества сочинений,

—457—

а в разумении и применении истины приходится расходиться с самыми близкими по духу людьми. Ясно, что надо переменить внешний порядок этой стражбы, а взяться уже за порядок прямо духа и истины, хотя бы это казалось столько же безнадёжным для дела истины, сколько казалось таким распятие Самого Учителя истины, возбуждавшее соблазн в одних и признаваемое в деле веры за безумие другими. Ведь, существенной прибылью для меня будет, если хоть один из прежних моих друзей не только сознает не прочность и обман прежней дружбы по делу истины, но отчётливо применит, что я и теперь не против истины. Это, очевидно, будет для меня вперёд шагом действительным, а не мнимым; а вместе это уже вернее будет действовать и против тех понятий, по которым истина, во многих отношениях, находится, словно в плену. Ведь не личность напр. того или другого цензора, а господствующие понятия задерживают и теснят ваш «Дух Христианина». Хоть один из вас — дойди до сущности дела в понятиях; это уже верный шаг к исправлению неправильных господствующих понятий. Ну, а если и не одного такого не найдётся, всё-таки мне полезно знать это, а не обманывать себя разными сочувствиями.

Если и в анализе моём вы находите основным синтез; то — знаете ли — и в анализе чьём бы то ни было тоже отыщется такой же синтез. У меня в основании анализа, положим, есть уже синтетическая мысль о Христе, как истине. Тоже и в анализе напр. Добролюбова или Чернышевского — выйдет основная мысль синтетическая, именно: мысль о том, что истина только то, что я сам (говорю от лица названных господ) осязаю как истинное. — Основанием синтеза Моисея Александровича Голубева служит так же синтетическая мысль о Христе как истине, но мысль, взятая обще и отвлечённо, и потому мертва. У меня же основанием анализа и тем более семенем синтеза служит такая мысль о Христе (как истине), что к Его же истине я

отношу и дознание истины только по осязаемости её для меня (как для Фомы); мало этого, к самому духу и существу истины отношу и то, чтобы во Христе выносить и беду самих заблуждений. И вот почему мыслительность последнего рода должна быть жизненнее, –

–458–

чем Голубевская мыслительность. Дело, как видите, зависит не от синтетического только приёма мыслительности. Надеюсь, что слова мои вы не отнесёте к самохвальству личному; они сказаны в интересе истины.

Простите, но испытывайте по истине, готового к услугам вашим А. Фёдора.

P.S. Если что дознаете относительно моего дела, прошу не оставить меня уведомлением. Желательно также и нужно узнать, что думает делать г. Овсяников.

Со мной теперь у меня духовно почти никого нет. Катеньку Александровну целую. Кланяюсь Надежде Петровне и Павлу с Ольгой Петровной.

31.

Добрые и родные мои Александр Алексеевич и Екатерина Петровна!

Простите, что огорчил вас своим последним, довольно давним уже письмом. Зато вы сами всё до тонкости разобрали в этом деле, смотря на это дело глазами светлой любви. Благодарю вас, родные мои! Не знаю, в каком ходу и в ходу ли моё дело в Синоде; вы мне ничего не сказали, как принята моя просьба о расстрижении, – Только представление на счёт Апокалипсиса сказывал мне о. Нифонт – монах, познакомившийся с вами и посетивший недавно меня, что это представление «дошло» по назначению, – он говорил так с ваших слов. Известите меня, покорнейше прошу вас, поскорее о том, что слышно обо всём моём деле; да, кстати, приложите или изложите форму прошений на Высочайшее имя, по своду законов, – мне придётся, видимо, повторить просьбу о сложении сана, а я забыл, как по форме надо заканчивать подобные прошения, – кто-нибудь из знакомых чиновников вам покажет эту форму в Своде законов. Впрочем, если

отяготительно это в каком-либо отношении, не извольте много беспокоиться: только, главное, не помедлите известительным письмом.

К вам посылал чрез Академического студента три книжки «Современника»; других нет на лицо, – получите после. Студенту этому, именем Владимиру Владимировичу, подарите «Три письма к Гоголю».

—459—

От Н.Г. Овсяникова нужно бы мне, для точного выяснения моих отношений к нему, получить обстоятельное расчисление всего, касающегося финансовой части по распродаже моих книг, и отдельно расчисление того же по делу об Апокалипсисе. По последнему делу придётся, кажется, судиться с Синодом. Я не понимаю вашего выражения, Александр Алексеевич, что Владыка разрешил г. Овсяникову взяться за иск: Николай Григорьевич вправе искать правды и без разрешения.

А. И. Хитрову писал я, чтобы редакция «Сына Отечества», рассчитав финансовую часть по моим статьям, вручила бы деньги вам на случай моих нужд; мне хочется, чтобы уплата за издержки, по изданию книжки *О миротворении*, получаемы были с распродажи этой книжки.

Скажу вам теперь прямо, что, если я ещё жив буду и именно переживу это томительное переходное время моё, я войду в благодать брака, чтобы, и в нравственной брани или борьбе чуть не со всеми, удержаться в живой сердечной связи со всеми. Надо ведь самому пройти тем путём, чтобы *и в мирском было духовное*, – за что я стою и без чего не обновится или не оживёт в нас и само духовное, как я рассуждаю. Анна Сергеевна, о которой вы уже слышали от меня и на имя которой Батюшка Леонид Петрович (ему глубокий от меня поклон) прислал ко мне 10 р. сер., – это моя избранная, представительница или живой образ для меня Святой Церкви Христовой по благодати брака, если то Богу будет угодно. Видите, я всё вам говорю, чтобы о прошлом недоразумении и помину у нас не было. Путь, очевидно, не безопасный, но иду в том же духе и с тем же словом, как вступал и в монашество (которому всё же не хочу изменять); *ей Богу содействующему!*

Прочитайте последнюю половину VIII гл. посл. к Римлянам; больше мне не на что опираться. – У меня, как знаете, ничего нет.

Жду от вас письма.

Ваш в Господе

А. Фёдор.

Вашим и моим родным кланяюсь.

26 Августа 1862 г.

32.

Дорогие и добрые мои

Александр Алексеевич и Екатерина Петровна!

Податель письма этого – Осип Михайлович Малинин, студент Тверской Семинарии, во всю бытность мою в Никитском монастыре имел усердие и любовь успокаивать меня своими услугами и послушанием, для чего нарочно выправил годичный паспорт. Он теперь имеет нужду побыть несколько времени в Петербурге. Будьте добры – послушнику любви окажите любовь: примите его к себе, пока ему нужно побыть в Питере. В этом и весь предмет и цель настоящего письма. Он человек добрый и простосердечный; он мне много и переписывал из моих дел, без всякой с моей стороны благодарности. Окажите же ему, хоть вы за меня, гостеприимство братское.

Вашим всем кланяюсь.

Ваш А. Фёдор.

33

Добрый Александр Иванович!

Благодарю вас³¹³⁴ за высылку мне книг. Покорнейше прошу ещё похлопотать о выдаче пяти книжек «О миротворении» студенту Осипу Михайловичу Малинину, который пользуется гостеприимством Александра Алексеича.

Благодарю вас и за удовлетворительные объяснения с редакцией о моём деле, желаниях и нуждах.

А что же «Сын Отечества» не даёт у себя места моей критике на роман Тургенева «Отцы и дети» и статейки о юродстве, посланной в прежнем письме моём к вам? Если эти статьи лишние для «Сына Отечества», – прошу выдать их из вашей редакции тому же студ. Малинину.

У нас ведь все монополисты в деле мысли и слова, хотя находят монополию вредной в деле торговли и промышленности. Вот я посылал свою критику на Тургеневский роман в «Русский Вестник»; мне прислали её назад с объяснением, что некоторые из моих основных положений не согласны с положением редакции. Видно тоже и у вас. Вы писали об «Отцах и детях» Тургенева: мои мысли не совсем сходятся с вашими, – ну и

–461–

выходит, что надо заботиться о единстве направления в «Сыне Отечества». Так что ли? Вот и юродств вы не любите; а я, как и ваш моралист Белинский, признаю высокое геройство в подвиге юродства, хотя и не отвергаю разных фальшей в этом явлении. Значит, и речи мои о юродстве уже надоели вам. Но только вот дело в чём. Пока ещё идёт к выяснению правящей всем истины, лучшее единство – в добросовестной любви к истине, возвышающейся над пристрастиями. В особенности не следует журналистике обходить из-за чего бы то ни было такой вопрос, как вопрос о расходящемся старом и новом поколении и о происходящих отсюда, а ещё более угрожающих, нестроениях, – хотя бы этот вопрос поднимался из-за – не похваленного уже у нас романа. – Так же, что касается и вопроса о юродстве, с ним существенно связано дело знания. Это последнее дело у нас, Александр Иванович, так юродство трактуется, что даже в катехизисе вера поставляется в некоторую противоположность знанию. Это, по моему, – смертельная обида Начальнику и Совершителю нашей веры, взявшему Себе со всей нашей природой и ум наш и сохранившему, с Божеским действием, и человеческое, следоват. и действие мысли человеческой – познание и знание. Ведь вы, журнальные дельцы, обязаны хоть понемногу выводить на чистую воду эти фальши, без поправки которых ровно ничего не поделаешь. А вы, чуть что коснётся не совсем приятно какой-либо вашей летучей фразы или целой коллекции фраз, – уже бросаете как негодное. – Да этого или другого чего, скажите, ныне не любят? Но хоть и один со вниманием и сочувствием прочитает лёгонькую, положим, статеечку,

касающуюся дела истины и знания, – и за то слава Богу! Вот я в Сыне же Отечества нашёл родную мне статью о. Варушкина, которая, по моему, и одна может осмыслить всё разнородное содержание «Сына Отечества», – и это крепко ободрило меня в моём деле.

Извините, что много говорю вам; подозреваю, что в вашем суеливом многоделании вы, пожалуй, и не прочтаете моего письма. От почтенного Альберта Викентьевича жду письма, по вашему слову.

Ваш А. Фёдор.

34.

Добрые мои

Александр Алексеич и Екатерина Петровна!

Благодарю вас за гостеприимство, оказанное Осипу Михайловичу.

Похлопочите, Александр Алексеич сделайте милость – о выдаче Осипу Михайловичу пяти экземпляров моей книжки «О миротворении». Ещё, добрые мои, он нуждается в небольшой сумме денег, издержавшись на проезд в Питер; окажите мне милость и любовь – одолжите его.

Подал ли г. Овсяников иск по издержкам на оставленное издание моего труда Об Апокалипсисе? известите меня, если что узнаете.

Что до моих дел, нахожу, добрые и дорогие мои, особенное утешение в том, что по поводу этого дела, дознаются истинно любящие меня и действительно сочувствующие моему образу мыслей. Жалеющих же меня и я со своей стороны жалею.

Благодарю Вас за Вашу любовь ко мне и целую Вашу Катеньку.

Простите Вашего А. Фёдора

25 Сентября

1862 г.

35.

Вечер дня Св. Великомученицы Екатерины.

Поздравляю вас, добрые мои, – Александра Алексеевича с Именинницей, а Екатерину Петровну с днём Ангела, и обоих вас ещё с именинницей – дочкой!

Что это вы так долго молчите? Неужели опять волнуют вас недоразумения обо мне? Но, родные мои, предавайте моё дело Агнцу Божию – Самому Господу нашему и веруйте Ему. Я теперь нахожусь уже на «увещании» Настоятеля с братией, по распоряжению Епархиального Начальства. Молитесь, чтобы дело моё и вообще моя судьба, без препятствия и томления для меня, шли к своему назначению.

С большим удовольствием прочитал я ваши, Александр Алексеич, библиографические заметки о моей книж-

–463–

ке: «О миротворении». Но знаете ли что? Я мечтал найти для себя, со своим Богословием, место в геологии и вообще в современном естествоведении. А вы нашли, что я только «не поддаюсь обаянию этих наук». Видите ли, как мы привыкли не сочувственно относиться к светскому или мирскому? Из этого и усматриваете необходимость для человека, признающего надежду лучшего для Церкви и мира именно в водворении Благодати среди светского и мирского, – необходимость решительно спуститься в среду светскую.

Скажите ещё мне, неужели вы находите «обязательными» те представления, по которым мир образуется из тёмного борения материальных сил и стихий, а не из живого творчества? Также, почему вы опустили из внимания, что совсем не удовлетворительно то Богословское представление о миротворении, по которому мир получает бытие по холодному слову всемогущества: *да будет*, а не по (выраженному в Боге Слове) акту Творческой Любви, подвинутой во всех Своих внутренних глубинах, даже до готовности пожертвовать Собой для незыблемой твёрдости миробытия? Это я говорю вам только для общего нашего удовольствия и утешения истиной Христовой.

Как ваш труд о Святителе Тихоне! Не слишком ли вы себя мучите этим трудом? Но смотрите, – ради Бога ничего не высказывайтесь в вашем труде и даже по возможности не думайте, о предосудительной недостаточности чьих-либо предшествующих трудов по моему же предмету. Зачем оскорблять других и допускать самовосхваление?

Желал бы я узнать поточнее, действительно ли митрополит обещал или уже вручил г. Овсяникову такую или другую сумму по делу остановленного отпечатания моих исследований об Апокалипсисе.

Редакцию «Сына Отечества» просил чрез А.И. Хитрова, чтобы следующее за отпечатание книжки «О миротворении» взяли из выручки от распродажи книги, а деньги за статьи передали бы вам, – ведь я, по своим обстоятельствам остаюсь без всяких средств, – вы деньги удержали бы у себя до моего востребования. Хитров писал мне, что Старчевский не прочь от этого и хотел сам писать ко мне. Но, видно, и «Сын Отечества» не хочет

–464–

ли разделять пренебрежение ко мне других? – Что же? – Только бы мне не быть неблагородным и неблагодарным в отношении к этому журналу, за его другие услуги мне. Известите, если что узнаете: но не беспокойтесь слишком.

Слава Богу за всё! – Осип Михайл. говорил мне, что он передал мою критич. статью на роман «Отцы и дети» из редакции «Сына Отечества», которой, видно, уже не нужно моё, в редакцию «Время». Нельзя ли о судьбе этой статьи навести справки? Впрочем, сделайте это только в том случае, когда будете в Академии. Здесь спросите у студента Владимира Владимировича Богословского о судьбе моей статьи. Он взял справиться о ней в самой редакции, как заверял меня Осип Михайлович. Простите. Вашей мамаше и брату с сестрой кланяюсь: также Леониду Петровичу и Александру Михайловичу. Пишет ли последний для «Правосл. Обозрения»? Что-то мне не заметно его перо. Простите ещё вашего А. Фёдора.

36.

28 дек. 1862 г.

Добрые и дорогие мои друзья Александр Алексеевич и Екатерина Петровна!

Пишу вам сейчас по получении и прочтении вашего письма, за которое очень благодарен. С великими праздниками и наступающим новым годом и я вас поздравляю. Но о деле. – Прежде и более всего нужным считаю поговорить об отношении

литературном с вашей (тоже и моей) стороны к Аскоченскому. Это, брат мой, пустяки и глупость говорить и думать о литературном и каком бы ни было ещё процессе с ним. Если я ещё что-нибудь значу для вас, покорнейше прошу вас не обращать на его наглости (да и не на что у него) внимания ни малейшего; а для этого и вовсе не читать его. Довольно уже для него сделано. Если ещё есть у него какая-нибудь любовь к истине и правде; то, по крайней мере, он ожесточённо считает ложное воззрение за святую истину – (под ложным воззрением, я разумею, конечно, только то, что есть у него лживого, не касаясь всего прочего). Это ведь слепота духа; слепому не растолкуете ни одного цвета или вида света. А здоровье нам нужно на более производи-

—465—

тельные добрые дела. Вы и не входите в разговоры об Аскоченском, или говорите только в том общем смысле, что с духом иудейства ничего не поделаешь. Я от вас требую этого, а не только что прошу. Можете только там или здесь в своих сочинениях сказать мимоходом к слову, что вот до чего доходят у нас некоторые ревнующие без разума христиане – основную в христианстве мысль об Агнце Божиим, вземлющем грехи мира, считают принципом каких-то хитросплетений.

В убеждение к этому вот что скажу вам. Вы не Аскоченскому чета, – от вас слово правды мне приятно и дорого слышать. Но я рад и благодарю вас, что вы не послали ко мне уже написанного письма «с внушениями и уговорами». Оно бы меня только разбредило и огорчило. Мы уже довольно объяснились по моему делу. На меня или на вас нашла какая-то слепота, если ещё мы не понимаем друг друга, поэтому моему вопросу. – Зачем же попусту нам отравлять друг друга? Оставим времени помочь выяснению всего дела. Так ли? Для меня моё положение или задача уже определена – *приводить дух благодати священства и монашества и в средах мирских, без чего – гибель этим средам и чахоточная беда для самого обладания благодатью*. А дух благодати – дух того же Агнца Божия, сошедшего с неба на землю для взятия грехов мира. Вот и всё!

Судя по тому, что мне неминуемо предстоит, было бы лучше, если бы редакция «Сына Отечества» взяла 200 руб. из идущей выручки за книжку «О миротворении». Не только я, но и моя избранная не имеет почти ничего. Не иначе как, имея это в виду, ведите по этому делу сношения или переговоры с редакцией «Сына Отечества». Деньги же берегите «со тщанием», что называется: прошу об этом особенно Екатерину Петровну.

За успех в жизнеописании святителя Тихона благодарю св. Угодника Божия. Зачем бы вам, думаю я, не довольствоваться только цензурным рассмотрением этого сочинения? По крайней мере, и вы хлопчите об отсылке этого труда к митрополиту Филарету. Подумайте, что он сделал из сочинённой А. В. Горским истории Сергиевой Лавры. Оставил один остов, а прочее вычеркнул. Он понимает человека *святого* так, что *живого* человека

—466—

уже не замечает. У него вообще есть крайность идеализма.

Кажется, я помирил бы вас с Тургеневым, если бы мне пришлось лично прочитать для вас хоть одну его повесть. У него, по-моему, именно нет фотографического снимка страстей и характеров, каким отличаются другие беллетристы и романисты. Он всегда слышит совершающуюся в человеческой судьбе высшую властительную мысль; и так как он ещё не выяснил себе решительно, что это есть мысль Агнца Божия, не людей делающего Своими жертвами, а Собой пожертвовавшего за людей, то на Тургеневских героях и ощущается, действительно, что то роковое, лишающее их обольстительного очертания, или заманчивого выражения. Поэтому мне неприятно было, что «Сын Отечества» побрезгал моей статьёй. Толки об отношении «Отцов и детей» к памяти и лицу Добролюбова — грубая и пустая выдумка, на мой взгляд: сплетни — худое литературное начало.

Не знаю, куда же Ос. Михайл. мог девать мою статью об Тургеневском романе и почему он мне не передал этой статьи. Он при всей своей доброте и услужливости предо мной способен и на глупости. Знаете ли, что по его милости (хотя и

не без содействия других), одно моё к вам письмо, в котором я откровенно объяснял вам свои намерения, ходило *в копии* по Переяславлю? Это было около половины августа. (Будьте, замечу мимоходом, и вы осторожны: не всё всем доверяйте). Но придумать не умею, какую глупость мог он сделать с моей статьёй. Надо бы, при случае, спросить известного, кажется, вам студента Академии Владимира Владимиров. Богословского, которому Осип Михайл. мог передать статью мою и пред самым входом в вагон.

Ваша мысль о свидании, Бог даст, летом, – мне не представляется мечтой: это удобно может устроиться, если Богу угодно, и я ещё жив буду. Тогда уже может совершиться предстоящая мне катастрофа, и вы увидите меня сам-друга на будущее у Бога!

Знаете ли что? Вместо дразгов с Аскоченским давайте-ка подумывать об издании *своего* журнала, такого в котором бы следима была не одна духовная мысль или

–467–

вообще сторона с применением её к жизни действительной, но по духовному следилась бы и сторона светская, как литература, журналистика, политика, общественная и всяческая жизнь. Только найти издателя, и так составить программу, чтобы её одобрили. Без подобного органа духовной и светской мысли мудрено дойти до единения в началах, необходимого для народного просвещения и благоустройства. Как вы об этом думаете? Само собой разумеется, что этим торопиться нечего до благоприятных обстоятельств, но и отлагать это в долгий ящик тоже не для чего.

Но главное – нравственно в своём духе и деле покончите с Аскоченским. На самые дерзкие выходки довольно будет сказать, что ругателю не отвечают: иначе надо было бы тоже ругаться. Берегите здоровье на лучшее! Письма и протест Аскоченского я давно сжёг.

Простите, добрые мои! Анна Сергеевна вам кланяется и особенно благодарит вас, Екатерина Петровна, за ваши добрые строки. Катеньку целую. Сергею Ивановичу при первом же случае передам ваши слова, Александр Алексеич!

Простите вашего А. Фёдора.

Всем вашим, начиная с мамы, кланяюсь.

P.S. Ваша «журналистика» мне крепко по сердцу: люблю я ваши статьи, в которых вы знакомите с новыми сочинениями или переводами. Да выручите ли вы когда-нибудь из цензуры мою статью о старых и новых философах? Направление, выраженное в этой статье, мне так дорого, что я признаюсь, только в этом направлении я вижу надежду лучшего в будущем; чтобы вернее и беспрепятственнее служить этому направлению я ищу расстрижения, не имея за собой ровно ничего материального кроме, разумеется, тела и одежды, которая впрочем, уже не будет годиться на моём новом пути. Для «Сына Отечества», ели для него я не буду лишним (чего впрочем, мне уже нечего бояться, когда я оказываюсь лишним в родном и дорогом мне звании), – я хотел бы начать ряд статей о нашем быте и обществе во всех его слоях, сколько мне это доступно и окажется нужным для наглядного освещения всего человеческого таким светом Христовой человеколюбивой благодати и истины; статьи эти должны

–468–

быть в роде и форме, напр., моих «разговоров по крестьянскому вопросу», – иначе я не сумею освободить от въевшейся в меня трудности изложения по новым вопросам. Но это уже в следующем году; подписываться буду просто – «Бухарев». По сердцу ли это будет редакции «Сына Отечества», – известите меня.

Ещё покорно прошу обратить критическое внимание на ясное, простое для понимания, проникнутое таким чувством – творение моего доброго товарища и друга священника Владиславева «Поучения о Богослужении»³¹³⁵; у вас печаталось объяснение об этой двух-частной книге. Стоит внимания!

Есть ещё светлая мысль в «Духов. Вестнике», которую заметить не мешает в «журналистике» вашей. Это в августовской книжке. Вот эта, принадлежащая переводной статье мысль. «Если удовольствия имеют обязательную силу, отвлекающих многих от служения Богу; то поэтому-то и следует

позаботиться о возвышении и удовольствии к посвящению их Отцу небесному, *дающему нам вся обильно в наслаждение*». Как это хорошо.

37.

Среда 6 февраля 1863 г.

Добрые мои Александр Алексеич и Екатерина Петровна!

Прежде всего, представляю вам подательницу этого письма, Наталью Николаевну, послушницу Пензенской Ковыляевской общины. Надеюсь, что в Господе она окажется вам родной. Она передаст вам мои тетради. Я начинаю их для «Сына Отечества», если их примут здесь. Я ведь не рассчитываю уже *ни на кого*, чтобы не оставили меня. Но и я тоже никому не намерен уступать правды. А. И. Хитров – человек, который сам же поставляет на вид высокий отзыв Белинского о подвиге юродства, не опускает случая смеяться над юродством. Зачем же он лицемерит в выражении своего сочувствия к Белинскому? Человек, который на листах «Сына Отечества» мог бы как священник служить истине, скорчил себя в узкий эгоизм, по кото-

–469–

рому не даёт места чему бы то ни было, несогласному с каким-либо лёгким взглядом и суждением. Благо – нам самим живётся, и деньги есть, а то ничего заботиться много об истине. Да и «что истина?» Эдакие дельцы литературные обижают и других, и себя самих. Я могу сказать г. Хитрову эту правду не только по участию моему в нём, ради прежних моих к нему сношений, но и по настоящему моему положению и стремлению всем пожертвовать для дела истины. Ну, так, если примут статьи в «Сын Отечества», то ладно; а то удержите их у себя до моего востребования их обратно. Болван Осип Мих. налгал мне относительно моей критической статьи на роман «Отцы и дети»; и саму мою статью затерял ли, бросил ли или разорвал, а только мне не возвратил. Досадно на глупых! – Влад. Владим. Богословский извещил меня, что он выручил из цензуры мою статью *О старых и новых философах* и передал вам. Скажите, без замедления – пожалуйста, взяли-ль эту статью в «Сын Отечества», откуда её и представляли в цензуру. Если не взяли,

то поддержите пока эту статью у себя. Я укажу вам удобный случай к отсылке всех моих статей обратно ко мне. Простите. Желаю вам благодушествовать и процветать во всём. Ваш во Христе А. Фёдор.

P.S. Из присылаемых статей, если бы они пошли в ход, первая должна идти – «Заметки критические», а потом – как намечены другие статьи цифрами с левой стороны на первой странице каждой из них. – Прощайте. Катеньку маленькую целую. Родным вашим кланяюсь.

38.

Добрые мои, Александр Алексеич и Екатерина Петровна!

Господь Своею благодатью да будет с вами и вашей Катей.

Прежде всего, поговорим о полемике с Аскаченским. «Домаш. Беседы» я не читаю, а потому не знаю и статьи подписанной именем священн. Афанасия. Впрочем, я и теперь тех же мыслей, чтобы вам, Александр Алексеич, не завязывать никакого дела с Аскаченским; повторю, что это повело бы вас только к огорчениям духа, вред-

–470–

ным для здоровья. Но, знаете ли, что? – пришлите ко мне статью, напечатанную под именем автора о. Афанасия. Я чую здесь нечто другого рода. Характер «чрезвычайной бойкости», который вы признаёте за статьёй, намекает на набившуюся руку ловкого на подобные вещи мастера. Дело в том, что вашу книжку против Аскаченского я прошлым летом послал в редакцию «Духовн. Вестника», причём была приложена и моя статейка против бойких критических статей (в этом журнале) Сербинова на сочинения Филарета Черниговского. У меня в мыслях и сердце было одно, чтобы остеречь критику «Духовн. Вестника» от дурного тона и направления. Но редакция журнала приняла мою статью за враждебное дело и объяснила мне, что и с её стороны может произойти тоже, что я испытал от «Домашней беседы». Статейка моя была возвращена мне, и я прекратил мои отношения к «Духовн. Вестнику», потребовал и другие мои статьи из редакции назад. Мне думается, не Сербинову ли (тоже псевдоним) принадлежит бойкая статья quasi о. Афанасия, тем более что это всё деятели из Киевской

Академии, также как Киевлянином по губернии подписался и свящ. Афанасий. Тон и руку Сербинова я угадаю; в особой статье, именно в письме к вам, объясню свои мысли о его антикритике, равно и причины, по которым отсоветываю вам отвечать на эту антикритику. Кстати пришлите и чьи-то «заметки по поводу критик» на мою книгу «о православии», – брошюрку, о которой объявление помещено при Христианском Чтении. Равно с точностью цитуйте слова Аскоченского о синяке, произведённом будто бы на вашем темени камнями статьи Афанасия. Также вышлите и те мои письма к вам, в которых я рассказывал вам своё мнение о вашей книжке.

Вы, конечно, уже догадались, что статейка моя по поводу критики на сочинения Филарета Черниговского, возвращенная мне «Дух. Вестником», и есть та самая, которая с Натальей Николаевной послана к вам. Потому, видите, как нужно озаботиться её отпечатыванием в «Сыне Отечества». – За ваши не медлительные распоряжения другими моими статьями благодарю; не помедлите известить и о последствиях, что же не высылают мне «Сына Отечества», если не отказываются здесь помещать мои статьи? На случай, если бы вздумали посылать мне этот журнал, посылаю адрес для этого: «В Переславле Залеском. Его Высокоблагородию Сергею Ивановичу Родышевскому». Это – на случай всяких возможных моих отлучек или даже совершенной перемены жительства.

Не знаю, как понимать ваши слова: «успокоились ли вы хоть немного против лета?» У меня в этом отношении нового нет ничего не только против лета, но и против Петербургской моей жизни. Тревоги и беспокойства мои – от нравственного одиночества; они и высказываются с силой, когда последнее даёт себе сильно чувствовать. Это было и в Питере и в Казани и в Лавре даже. Также не понятны мне слова Екатерины Петровны: «редко вы утешаете нас письмами, а не получивши от вас письма, мы не смеем докучать вам» Мне кажется, что вы редко пишете ко мне, хотя я и не медлю и люблю писать вам. Един Свят, Един Господь Иисус Христос в славу Бога Отца; Он действительно лучше всех других знает, что мне надо делать. Екатерину Петровну поздравляю с приобщением Св. Таин и

прошу вас обоих прислать мне её портрет; Александра Алексеича есть у меня два портрета. Простите други мои! Спасибо вам за любовь. Всем вашим кланяюсь. Катю целую.

Ваш А. Фёдор.

5-го Марта 1863 г.

Во Владимир, без сомнения, придётся ехать и, думаю скоро; потому отвечайте поскорее. Адрес и из Владимира, конечно, пришлю вам.

P.S. Будьте здоровы, Наталья Николаевна, – побывайте у Александра Алексеича, как вам будет удобно, и, передавайте ему и Екатерине Петровне мои поклоны, отдайте ему этот клочок с следующими строчками.

Александр Алексеич!

Прошу вас прибавить, что посланной к вам тетрадке *примечание под чертой* к тому месту, где говорится о журнальных деятелях, и именно о представлений их, относительно внутренних их побуждений, суду собственной

–472–

их совести, не называя их произвольно (?) гордецами или неверами и том. подоб.

Вот это *примечание*: Мне и теперь жалко, что пришлось рассуждать о каких бы ни было журнальных деятелях в таком тоне, как будто о людях, грешнейших меня. Нарочно делаю эту оговорку, не желая, не только говорить, но и касаться говорящими в подобном дурном тоне и духе.

Автор.

Другое прибавление сделайте на самом конце моего маленького письма, которое переписать для отпечатания просил я вас. Это прибавление надо сделать в самом тексте, а не в примечании. Вот что прибавьте: Да и вообще для истинного и прочного улучшения чего бы то ни было быта надо наиболее раскрывать и усиливать то направление, чтобы и материальное и внешне-бытовое возвысить, по возможности, к благодатно духовному значению и силе. *Ищите прежде царствия Божия и правды Его, и сия вся приложится вам.*

А. Фёдор.

39.

Фомино воскресенье 1863 г.
Христос воскрес,
добрые мои друзья Александр Алексеич и Екатерина
Петровна!

Благодарю вас за ваше живое братство со мной. Но из ваших объяснений, бесспорно братских, Александр Алексеич, видно, что вы и доселе ещё всё хотите, в отношении ко мне, *отправитися сам*. Брате, брате! Имейте ко мне сострадание. Кто меня теперь более или менее не осуждает то внутренно, то и прямо в глаза? Думаете ли, что это легко сносить? Напомню вам кое-что из нашей истории. На Барклайдетолли, когда он, спасая отечество и оберегая силы его для победы над страшным врагом, по видимости – уступал последнему, – бросали камения жестоких упрёков и подозрений, начиная чуть не от самого Престола до последнего рядового в армии и до мужика в нашем народе. Ему было так тяжело, что, перестав быть полководцем, он искал себе одного утешения – честной смерти в боях с неприятелем. Таково и моё дело и положение. Но как вы там себя не оправдывайте и ни вините меня в своей душе, мой путь в Господе уже решён. На наступившей Фоминой неделе, думаю, во вторник отправлюсь во Владимир, куда приказано «выслать» меня в консисторию. Оттуда пришлю к вам адрес, как ко мне писать: а пока погодите писать, впрочем вы и без того не торопливы на этот счёт, как и сами сознаётесь. Видите ли, как только с вами говорю, а мне хотелось бы в беседе с вами успокаиваться и отдыхать сердцем. Вот я, по причине весенней бездорожицы, должен буду ехать во Владимир не прямо, а чрез Лавру Сергиеву и Москву. Боже мой! Все мои здесь братья и отцы – для меня уже как чужие; и мне надо будет их или миновать, зайдя только к святым мощам, или же преогорчеваться их беседой, с огорчением конечно и для них самих. Везде или во всех почти около себя слышу вздохи, как будто они терпят от меня, а мне самому так привольно и легко. Сердце Екатерины Петровны лучше меня понимает, чем ваш ум, Александр Алексеич! Но вы оба – одно, и я, излив свою грусть вам обоим, обоим же вас и благодарю сердечно, как моих искренних родных и истинных друзей, – при сём и целую вас, с

благодарением за вас Господу Богу. Тут же, конечно, поцелуй мой и Катеньке маленькой

Ответ на другие запросы найдёте в прилагаемом здесь для печати большом к вам письме. Озаботьтесь ради Бога отпечатанием в «Сыне Отечества» этой статьи с прибавлением к нему, в виде постскрипта, данного письма моего к вам с заметками на вашу книгу. Вы сами уж его перепишите; это письмо, присланное вами обратно ко мне и здесь же приложенное. После заглавия вот такого:

P.S. При сём прилагается прежнее и уже давнее письмо с заметками на книгу: «Приёмы, знания и проч. В.И. Аскоченского», – начните со слов моих:

Признаюсь, я думал было, что от людей... и т. далее
—474—

(см. переднюю стран.), а кончите словами на последней странич. и строке... в духе любви Христовой, спасению человека.

А. Фёдор.

Всем вашим, начиная с Мамаши кланяюсь.

О несчастьи Александра Михайловича вы мне только впервые написали в прошлом письме. Желаю бы я теперь видеться с ними обоими...

Простите меня, дорогие мои!

Ваш А. Фёдор.

40.

Добрые мои друзья

Александр Алексеич и Екатерина Петровна!

Христос воскрес!

Пишу вам из Владимира, из Архиерейского дома, где нахожусь уже с неделю: И вот вам на первых же строках мой адрес: Во Владимире (губерн.). Такому то *при Архиерейском доме; в Рождественском монастыре*. Не знаю, что у вас там, в Питере делается? Печатаются ли мои статьи в «Сыне Отечества»? Я в великом ещё посту видел в нём одну мою статью. А что статья, уже одобренная, *о старых и новых философах*. Предмет этот или вопрос новый, едва-едва тронутый. Долго ли «Сыну Отечества» смотреть в глаза (как

будто ожидая и прося себе, какой подачки) в глаза других журналов, которые за это только призирают его? Почему бы не стать в твёрдое и независимое положение серьёзной любви к истине? Ведь и новый маленький Вифлеем *еда мал во владыках Израилевых*? Как там себе хотят, истина одна для всех и когда-нибудь возьмёт своё. И доселе мне досадно это человекоугодливое или эгоистическое малодушие, по которому не захотели отпечатать в Сыне Отечества мою статью о романе Тургенева? Хотя бы одному человеку могла бы она посветить, как нам надо бы читать роман и повести, и как понимать нынешнее бедовое время. А счёты ваши с «Сыном Отечества» по моему делу приведены ли в совершенную ясность и в должное удовлетворение? Ведь

—475—

это вы, не ловкий практик, чрез сделку с этой редакцией об издании книжки: *О миротворении* — поставили меня в невыгодное для меня отношение к «Сыну Отечества»... Но Господь сильнее всех, со всеми справится по-своему. Вот что, мои друзья! Катеньку маленькую целую. Надежде Петровне с Ольгой Петровной и Павлом Петровичем мои сердечные поклоны, также и о. Леониду с братом и ещё почтенному семейству Галаховых — о. протоиерею Сергию и Екатерине Кирилловне с детьми. Что их Кирилл? — О тяжёлом кресте Александра Михайловича думаю так, что, волей или неволей с нашей стороны Господь даёт нам выносить какое-то истинно помешательство в нашем христианском мире, не исключая большинства самих православных; да мы то первые сумасшедшие, с светом солнечным попавшие в осязаемую тьму то от безумной ревности против человеколюбивого Христова духа, то с безумным же забыванием Христа. Так есть великая благодать и в обстоятельствах дорогого мне Иванцева; а иначе сказал бы я, что на таких людях и талантах ответственность не малая.

Прошу передать, в запечатанном пакете — без замедления, прилагаемые здесь *по экономическому расчёту* — письмаца Влад. Владим. Богословскому и Петру Петровичу

Преображенскому, в Академию; я думаю, Павел Петрович без затруднений это исполнит.

Повторяю вам мой совет не связываться с партией Асоченского. *Род сей знамения ищет и знамения* иного не даётся ему, только знамение Ионы пророка, в котором они найдут также один соблазн. Я говорю, что пока Иудейский дух будет продолжаться в этой партии, ничего не поделаешь с ней, кроме того, чтобы сойти в духовную глубину Христовой смерти, принятой равно за иудеев и язычников. Тоже и по делу об Апокалипсисе.

Прощайте и не замедляйте писать ко мне, не сердясь на меня ни за что.

Ваш Фёдор.

18-го Апреля 1863 года.

Все книжки «Современника», какие у меня были, взял для досылки вам Осип Мих., которым и я за его двусмысленную глупость очень недоволен.

—476—

Портрет ваш, Екатерина Петровна, желает иметь уважающая и любящая вас обоих моя в Господе Анна Сергеевна.

41.

Милые, добрые мои

Александр Алексеич и Екатерина Петровна!

Очень вам обоим благодарен я за письмо ваше, Екатерина Петровна. Но прошу Вас обоих обратить серьёзное внимание вашей любви вот на что: — Вот я теперь уже не далёк от того, что у меня не будет и ста рублей магистерского оклада, а со мной будет другое ещё лице, у которого все надежды только во мне. Что же у меня?! Прошу вас покорнейше об одном, чтобы вы, единственно по вашей доброте и любви ко мне взяли на себя один труд, строго впрочем, обязательный, — привести в совершенную и определённую ясность I, мои отношения к «Сыну Отечества». Екатерина Петровна пишет, что книжка «о миротворении» идёт очень хорошо, но что вы ничего не получаете из этого. Спрашиваете: кто получает? Екатерина Петровна пишет, что из причитающихся с редакции «Сына

Отечества» денег более 300 руб., – надо вычесть за издание книжки «О миротворении» более 200 руб. Видно, не «Сын Отечества» получает выручку от распродажи книг. Кто же это? А если у книгопродавцев дело с издававшей мою книжку редакцией «Сына Отечества»; то выручка идёт в эту редакцию, а потому зачем же вычет из того, что следует мне за мои статьи? Ради Бога выясните это. – Редакция «Сына Отечества» ведёт себя явно не благородно. Пусть; судиться и спорить с ней я не буду. Пусть только без дальнейших околичностей отдаст, сколько может или *сколько хочет*, за мои статьи и покончит счёт по изданию моей книжки. Пусть она не думает (и вы прочитайте это письмо г. Хитрову, которым я очень, конечно, *доволен* по этому делу –), что я, который своей головой отвечаю за моё участие в журнальном деле, – не дорожа моими отношениями к моим «отцам», тем более не могу дорожить никаким двусмысленным отношениям к «Сыну Отечества». Разумеется, жертвою я же сам, а не они, добрые люди! (это верно!).

–477–

II, потрудитесь ради Самого Бога выяснить мои отношения к г. Овсяникову. Сколько и каких книг моих он распродал? Сколько выручил? Что следует ему и мне? А по делу об Апокалипсисе он знает, что не я взял обратно у него мой труд. Я за это не отвечаю. Пусть он ищет суда. Не деньги, а люди пропадают из-за этого дела. – Впрочем, милые и добрые мои, я хочу только одного, чтобы приведены были в ясность мои литературные и книжные отношения и теперь же, когда я заканчиваю дела по другим ещё высшим отношениям. Не отяготитесь моим поручением, хоть ради того, что вы, по распоряжению Промысла, вошли в самые первоначальные поводы к моим нынешним обстоятельствам. Статьи мои у «Сына Отечества» возьмите, если они им не нужны. Если возьмёт «Странник», ладно; а то пришлите мне. Буду нищенкой, а с негодяйством не мирюсь.

Ваш А. Фёдор.

42.

Дорогие мои

Александр Алексеич и Екатерина Петровна!

Пишу к вам уже из Переславля. Шестимесячный искуc «увещаний» кончен; дело идёт в Синод для решения окончательного. Слава Богу за всё! Иду в новый мир для дознания или раскрытия в нём всех существенных стихий старого.

Что писал я о «Сыне Отечества», то, мои милые, и теперь подтверждаю. Я много обязан этому журналу за принятие моих статей по делу с Асоченским, но в тоже время не мог не замечать с горестью, как, с самого же начала этого дела, в этом же журнале делались карикатуры и на меня вместе с Асоченским. Помните, напр. карикатуру, как Виктор Викторович и Фёдор Фёдорович представлены в каких-то глупых усилиях и положениях; это было в самый разгар шума по моему делу с Апокалипсисом. А потом эти отказы вам, Александр Алексеич, в принятии, — эти растягивания и даже пренебрежение долга уплаты за статьи, — это отказы помещать некоторые мои статьи, — обращение в своекорыстную пользу

—478—

для себя и запутанное задерживание меня — издания книжки «О миротворении», всё это заставляет скорее покончить с редакцией «Сына Отечества». Только, разумеется, это должно быть спокойно и *мирно*, хотя бы с явной обидой для меня, мне не хочется обижать этих людей нравственной потачкой их недобросовестности и нечестности, которые, кажется, вздумали воспользоваться для себя, елико возможно, и самой моей беспомощностью. Но ведь, повторю, сказанное в первом письме, — Господь — не мечта, и Он крепче и сильнее всех.

Вас, Екатерина Петровна, крепко благодарит Анна Сергеевна за ваше прошлое доброе письмо; она чувствует живо самое близкое духовное родство с ней, судя по вашему письму. Она желает вам и вашей Кате всякого лучшего добра, как и я.

Мне хотелось бы поместить в «Сыне Отечества», если редакция захочет, только критические статьи 1, по делу с партией Асоченского (послано к вам на Фоминой вместе с брошюрами, которые вы присылали ко мне) и 2, по сочинениям Филарета Черниговского, да ещё 3, о старых и новых философах. Прочие надо бы взять обратно. Сделайте по

вашему лучшему усмотрению, имея в виду прежние опыты вашей злоупотреблённой другими, доверчивости и простосердечия.

Простите вашего А. Фёдора.

1 Июля 1863 года.

43.

Добрые мои

Александр Алексеич и Екатерина Петровна!

Господь своей благодатью да будет всегда с вами и вашей Катенькой!

Благодарю и я за ваше родственное посещение, в котором вы лично и самым делом выразили вашу твёрдую и живую любовь ко мне. Жаль, что Катенька и вы, Екатерина Петровна, не остались и без неприятности – разумею ваш кашель. В следующий раз напишите, прошёл ли этот кашель или ещё напоминает ли чем о себе ушиб, нанесённый Екатерине Петровне по милости не лукавого ку-

—479—

чера. Не скрою от вас, что и я, по отбытии вашем, тоже немножко покашлял, только не телом, а духом. Несколько фраз Александра Алексеича, – сказанные мне при разных случаях и, бесспорно и явно, выражающих сердечную озабоченность обо мне и искреннюю, добродушную расположенность ко мне, – всё же прозвучали для меня горьким указанием на духовное одиночество, на не сочувствия моим стремлениям и надеждам со стороны самых близких ко мне людей. Будем помнить, дорогие мои, что Спаситель, сойдя в наш бедный мир, умер не от голода, хотя в отношении к житейскому Он жил подобно нежнущим и непрядущим птицам небесным или лилиям полевым; Он умер от людей, несогласных с Его духом, с Его образом мыслей и расположений. Он и ныне всё тот же, в Котором существенно почивает вся любовь Отца и с Которым *еда не вся нам дарствует* Божия благодать... Вот в чём вы должны утверждать меня в моей просьбе о расстрижении; мне за верное передавали даже то, что и во Владимир уже пришло моё дело. В таком случае, если я отправлюсь туда чрез Лавру, я вас ещё застаю у вашего батюшки (которому, также как и

матушке и сестре, передайте мои поклоны, – подобно и в Питер всем); я непременно заеду к вам. Может быть, не довезёт ли меня до вас и о. Архим. Нифонт. Мне хочется побывать у ваших родителей. Надо также поклониться блаженному Кириллу и Марии; недаром православное русское благочестие требует от поклонников преподобного Сергия предварительного поклонения на могиле Его родителей. Это значит, по моему мнению, что тогда мы истинно почтим и усвоим себе направление святости Сергиевой, когда и в его родителях почтим ответ благодатного Отечества небесного нашего Отца. Направление Препод. Сергия высказалось в том, как он и сам принимал участие в делах русской державы и посылал своих монахов в сподвижники русских воинов. Матерь Божия – по её обещанию – есть всегдашняя покровительница обители Преподобного, взятой, разумеется, в самой силе и духе. Вот что меня ободряет и облагодатствует на моём новом пути.

–480–

В заключение прошу вас, Александр Алексеич, распорядиться, как знаете, о скорейшем напечатании в «Сыне Отечества» моих статей: 1) о старых и новых философах и – здесь не мешает заметить под строкой, что она написана в 1861 году, хотя ещё и доньше не были высказываемы в печати подобные мыслям моей статьи идеи; 2) мою статью «по поводу критики Сербировича, – интерес здесь только в том, чтобы не оскорблять научного достоинства и направления в Филарете Черниговском, – каких у нас крайне не много между духовными; 3) письмо к вам по делу статьи г. «Собеседника». Знаете ли, что, – я думаю писать вам письма по поводу и вопросам журналистики. Вы будете озабочиваться их печатанием в «Сыне Отечества» или другом журнале. Не откажитесь от этого. Анна Сергеевна вам обоим говорит тоже, что и я; она очень, очень полюбила вас и вашу Катеньку, которую от всего сердца целует также как и Екатерину Петровну. Все вами названные и не названные переславские знакомые, начиная от Сергея Ивановича и о. Архимандрита, с любовью и уважением кланяются вам. Простите, родные, вашего Фёдора.

44.

Известите, родные мои, и о рукописях «о пр. Иеремии» и «о пр. Иезекииле». Господь с вами, дорогие мои, Своей благодатью! – Миролюбие, но и твёрдость нужны нам.

Целую вас обоих и Катеньку с вами; кланяюсь Мамаше вашей и брату с сестрицей, да и всем присным. Какой крест на семействе Галаховых! Господь с ними! – Радуюсь за Александра Михайловича³¹³⁶; напишите что-нибудь и о Парфении Лукиче с его Серафимой (кажется) и о семействе их родных, где мы вместе были в один вечер. Простите вашего навсегда в Господе А. Фёдора.

–481–

45.

Добрые мои

Александр Алексеич и Екатерина Петровна!

Пишу к вам в день пророка Илии в доме Батюшки Владимира Владимировича³¹³⁷ о. Владимира, тотчас же после обеда. Вы помните, что Батюшка Владимира Владимировича священствует при Церкви Св. Пророка Илии. Этим и объясните себе, как я попал сюда обедать.

Что же вы не отвечаете мне ничего на моё письмо? Видно, самого Владимира Владимировича, гостившего у вас в Хотькове, три дня, вы признали за живое письмо от вас ко мне. Действительно, он передал мне добрые вести о вас. Я впрочем, желал бы ещё услышать или прочитать в вашем письме, что поездка ваша в Переславль осталась без всяких вредных последствий для вашего здоровья.

Что касается до меня, кроме тех вестей об окончании моего дела, какие сообщены мной вам в прежнем письме, ничего доселе не слышу. А признаюсь, желал бы, чтобы скорее всё было кончено. Мне очень желательно, да и нужно, пересмотреть мои «Исследования об Апокалипсисе». Это дело лежит на мне, как на Святителе Дмитрие – труд *Четьи-Минеи*. Кажется, спокойно бы я умер, когда бы пересмотрел и закончил дело об Апокалипсисе, именно под влиянием и при содействии Анны Сергеевны. Надобно, чтобы подобное дело пошло в свет в таком виде, чтобы *поставляло на вид, а не закрывало* свет Откровения Божия о судьбах человечества. Молите вместе со

мной Царя Небесного, чтобы именно так исполнить и довершить это дело, сколько от нас зависти. А напечатать всё равно – можно будет и за границей³¹³⁸. Только мне до слёз жалко Россию и стыдно за неё, если бы, действительно, оказалась необходимым делу об Апокалипсисе искать себе приюта за границей. По совести говорю, что даже с точки зрения Аскоченского и подобных ему не умею и не могу усмотреть в этом деле что-либо, подлежащее задержке и запреще-

–482–

нию по основательным резонам. Вы, Александр Алексеич, конечно – можете усомниться в этом, потому что вы всё-таки не вполне разделяете мои мысли. Ведь, правда? Главное – выдерживайте *добросовестность* своих воззрений и беспристрастие, а вместе, разумеется, не будете пристрастны и к себе самому. Всё Господь откроет. Мне же, в самом деле, довольно и любви ко мне, какую вы оба имеете. Благодарю вас, и целую Катеньку. Анна Сергеевна вам кланяется с сердечной любовью и уверенностью в вас обоих. Недавно были здесь знаемые вами петербуржец Иван Александрович с Федосеем Ивановичем – братом Сергея Ивановича. Советую вам, Александр Алексеич, с подобными людьми не рассуждать о деле, чтобы вас не перетолковали. Они люди, пожалуй, добрые, но могут за тысячу вёрст ехать для того только, чтобы сделать вред людям, которых они не понимают. И о вас кроткий и благочестивый Александр Алексеич, скажут они, что вам, извольте видеть, только ряса мешает быть на сцене, а то вы родились актёром. Родным вашим и моим в Хотькове и Питере кланяюсь. Желал бы я узнать, почему один из моих разговорников, именно второй – средний, не напечатали в «Сыне Отечества», когда первый и третий напечатаны.

Простите, родные мои, вашего А. Фёдора.

20 Июля 1863 г.

46.

21 Июля 1863 г.

Предобрые мои

Александр Алексеич и Екатерина Петровна!

О. Фёдор позволил мне сделать в его письме, какую мне угодно, приписку. Но я не решаюсь марать чужих писем, и беру лоскуток бумаги (и не полулист из опасения не отдать за два лота).

От всей души благодарю Вас за Ваш весьма ласковый и радушный приём – в Хотькове. Из Сергиева Посада поездка моя домой была очень счастливая. Как только сошёл с дороги, тут же взял билет в вольный дилижанс, где сидеть было спокойно. Дома, без преувеличения

—483—

могу сказать, ждали меня с нетерпением. Что сказал, то и исполнилось. В Воскресенье, – т.е. 7 числа, я навестил о. Фёдора, Он был мне весьма и весьма рад. Ему я передал, кажется, всё, что Вы поручили мне сказать. Поездка его в Хотьков, кажется, не состоится. По крайней мере, он сказал мне, что до окончательного решения дела он не может отлучиться (почему? и от кого это зависит? – не знаю). Его здоровье, на мой взгляд, хуже прежнего; и едва ли не развивается чахотка. Теперь он постоянно кашляет. Анны Сергеевны и не видел до сих пор. Ильин день проводил я в хлопотах по хозяйству. Гостей было довольно и в числе их многоуважаемый о. Фёдор. Родители мои очень сожалели, что Вас им не пришлось видеть и познакомиться. Право, досадно это.

Сейчас видел я о. Фёдора и Анну Сергеевну, которой свидетельствовал и от вас почтение.

Вашему Батюшке о. Алексею свидетельствую глубочайшее почтение, и благодарю их за радушие; Петру Алексеичу и Фёдору Алексеичу и всем вашим родным свидетельствую глубочайшее почтение. Катеньку целую.

Желаю Вам проводить время весело и благополучно возвратиться в Петербург.

Уважающий Вас – покорнейший слуга

Ваш Богословский.

47.

8-го августа 1863 г.

Мои дорогие Александр Алексеич и Екатерина Петровна!

Поздравляю вас с новым вашим другом – Александром Матвеичем Бухаревым, а о. Фёдор 31-го июля приказал вам долго жить на радость и пользу для себя и других³¹³⁹. Озаботьтесь, чтобы чего не отпечатали в «Сыне Отечества» – с именем Архим. Фёдора; отныне подписываюсь под своими статьями и другими сочинениями – просто: А. Бухарев. Осенью же, Бог даст, надо мне побывать у вас в Питере; возьму билет до Пскова. Тогда

—484—

поговорим обо всём. Вчера только узнал о ваших особенных, даже денежных отношениях к моему доброму брату. Но речь обо всём после. Буду, Бог даст у вас сам-друг с Анной Сергеевной.

Адрес ко мне: о. Диакону при Филипповской Церкви Арсению Мат. Бухареву с передачей Александру Матвеич. Бухареву.

Все ли благополучно вы доехали? Как Катенька? Господь с ней, и вами. Кланяюсь Надежде Петровне с Павлом Петров. и Ольгой Петровной и всем, соучаствующим моему положению.

Может быть, побываю на следующей же неделе у добрейшего и почтеннейшего Батюшки. Не помедлите прислать мне оба ваше доброе слово, с названием меня Александром.

Ваш в Господе Александр Бухарев.

Обоим вам брат кланяется с благодарной любовью.

В Москве был я у о. Порфирия; он принял меня с любовью.

48.

23 Августа 1863 г.

Добрые друзья наши

Пётр Алексеич и Любовь Николаевна³¹⁴⁰!

Господь со всеми нами.

Вот когда отвечаю тебе, брат Пётр, на твоё последнее письмо ко мне! Дело не в трёх или четырёх месяцах, прошедших от твоего письма ко мне до моего к тебе, а в тех событиях, какие совершились в эти месяцы. Твоё последнее письмо получил я, сколько помню, вскоре по возвращении моём из Владимира, куда я сряжался при отправлении к тебе моего письма с вопросом о смерти Екатерины. Во Владимире я был

подвергнут последним увещаниям, после чего дело обо мне было препровождено в Синод, откуда месяца через полтора и последовало

—485—

определение о снятии с меня, по моему желанию, монашеского и священнослужительского сана. 31-го Июля я стал снова Александром Матвеевичем Бухаревым. 16-го Августа мне дал Господь Бог жену — Анну Сергеевну (из рода переславских дворян Родышевых). В тот же день я с женой отправился из Переславля чрез Ростов и Углич в Тверь; куда и прибыли мы 21-го числа. На минуту нашего прибытия к брату Арсению (который вместе со своей женой предложили для жительства нашего половину своего дома, случилось быть у них в доме Борковскому священнику о. Павлу с женой Марьей Алексеевной. Богу нашему за всё слава! — 22 ч. явился к вам, по дороге в Питер, кутаческой Александр. Он передал нам весьма нерадостную весть — о смерти и другой моей сестры Евдокии³¹⁴¹, последовавшей в самый день моего брака — 10-го Августа. Она скончалась после родов, впрочем, от осложненной болезни, в составе которой была и лихорадка, и всегдашнее изнурение и истощение от родов. Новорождённый Илья тоже скончался за неделю до смерти своей матери.

Эти последние обстоятельства напоминают мне твоё мрачное рассуждение о даниловском роде твоего родителя. Брате мой! я так думаю, что, если *на беззакония* какого бы то ни было племени и рода, или одного только человека, *назрит Господь*, то *кто постойт?* Но я верую в Господа, умершего за беззаконных и грешных, и потому в огненном очищении, совершаемом ещё в настоящей жизни над человеком или целым родом, вижу не столько гнев, сколько милость Божию, вводящую грешных в соучастие, волей или неволей, в спасительных страданиях Агнца Божия, вземлющего грехи всего мира. Вера, настроенная таким образом, будет молитвенно и привлекать к себе и другим милующую благодать Христову. С такой верой и помяни, Пётр Алексеич и вы, Любовь Николаевна, усопшую Евдокию, также как и мать вашу Екатерину.

Простите — не знаю, найдёт ли вас моё письмо в Нерехте.

Ваш Александр и Анна.

—486—

24-го Августа. Поздравляю тебя, Пётр Алексеич, со днём Ангела, а Любовь Николаевну с именинником.

Брат Арсений с Ириной Петровной кланяются вам, впрочем, с пеней сердечной, зачем вы не побывали у них, когда были в Борах. Любимов жмёт вам руки.

49.

Добрые наши Александр Алексеич и Екатерина Петровна!

Давно бы следовало нам писать к вам. Вы видите, что я говорю с вами уже сам-друг. Брак мой с Анной Сергеевной совершён в Переяславле 16-го августа; в тот же день мы и выехали оттуда. В Твери мы находимся с 21-го Августа. Я, по обычаю пописываю; намерение быть (как говорит в романе «что делать» Никитушка Ломов). Как вам, Александр Алексеич, просьба от меня, и притом покорнейшая и настоятельная, о том, чтобы 1) взять из редакции «Сына Отечества» мою статью о старых и новых философах, также ещё один из разговоров, который остался не напечатанным, равно и статейки о сочинениях Филарета Харьковского и о «Собеседнике», писавшем обо мне в Домашней Беседе – всё это, видно, не нужно для «Сына Отечества»; 2) справиться у г. Гречулевича о моих статьях касательно Пророков Иеремии и Иезекииля и тоже взять их, если они не нужны редакции в скором времени; 3) достать у Александра Ив. Хитрова напечатанные в «Сыне Отечества» два разговора мои в нынешнем году, также заметки мои на письма Парижского Протоиерея Васильева (что напечатано было в С. О. в прошлом году), наконец самую первую мою статью об Аскоченском. Видите, в чём дело: мне хочется, при помощи Божией, составить сборничек из моих статей и выдать их в свет с заглавием «о мире между духовным и мирским или светским, на началах православия». Вот с чем приехать в Петербург дал бы мне Господь! Переговорим об этом, Бог даст, лично. Хотелось бы также, если даст Бог, приготовить «Больших пророков» и «исследования о подлинности и целости 3 кн. Ездры». Это, впрочем, у меня уже

почти готово. Отдаюсь во всём на волю Божию. И слава Богу за всё!

—487—

Вы жалеете, что не помогли мне в Москве в закупке светской одежды. Жалел и я об этом, тем более что и доселе не знаю причины, по которой вы, изъявляя накануне свою готовность к этой дружеской услуге, на другой день уже ничего не упоминали об этом; а я не хотел вас затруднять и потому тоже молчал. Светская одежда меня, сколько относится до моего личного настроения, нисколько не ставила в неловкое для меня положение; и вы, Александр Алексеич, напрасно беспокоились за меня на этот счёт. Были другие обстоятельства беспокоящие, о которых, я говорил вам в Москве; но Царь небесный просто упразднил или устранил всякие затруднения или препятствия к моему союзу с Анной Сергеевной. Лично расскажем вам, как просто и вместе весело сложилась наша свадьба.

Ваши в Господе Александр и Анна.

Катеньку оба целуем. Родным вашим, начиная с мамы, кланяюсь. Брат Арсений изъявляет вас сам и всё его семейство уважение, любовь и признательность; и просит; как он выражается, долготерпения. Я узнал только в последнее время об одолжении, какое вы сделали ему. Добрые!

Надо бы вас ещё прежде известить об одном, очень тяжёлом для меня обстоятельстве, но и говорить об этом тяжело. Я посылал Государю просительное письмо и записку по делу об Апокалипсисе; но мои моления переданы «по принадлежности» (как официально меня заверили), Обер-Прокурору Св. Синода, и след. на суд тех, от чьего приговора защиты делу, относящемуся к слову Божию, я и искал с верноподданническими молениями у Самодержавия. Но об этом настоятельно прошу не говорить и с присными вашими и даже со мной³¹⁴²; мне это тяжело, когда говорю, слышу или даже думаю об этом. Усугубим только наши молитвы за Россию и Царя, за Церковь нашу и её предстоятелей. Авось перейдёт это страшно-критическое время, которое мы переживаем, нехотя и зная

его значение, так осязательно удостоверяемое оправданным уже событиями Божест. Откровением. Передаю, как и всегда всё дело самому Человеколюбцу Господу. Что же ещё оставалось мне делать? Всё, кажется испробовано и сделано, с подкреплением того и всей моей судьбой. Но винить никого не желаю, — только бы нас сам Бог не обвинил за невнимание к Божию; Он нас видимо и всячески бережёт, а мы и проч... Слава Богу за всё! Извините — не помедлите, здоров ли о. Макарий и всё ли у него благополучно. Мне надо будет скоро обратиться к нему с делом.

Катеньку целуем, оба здоровы и ваши Бухаревы.

50.

11 декабря 1863 г.

Добрые наши друзья

Александр Алексеич и Екатерина Петровна!

Слишком поздно благодарим вас за ваше гостеприимство и радушие к нам, в бытность нашу в Петербурге. Это замедление от того, что, по возвращении в Тверь, оказалось нужным для меня серьёзным полечиться; тревоги путешествия, отчасти и простуда, также заботы и некоторые неприятные впечатления довольно разрушительно подействовали на моё, и без того глубоко подкопанное, здоровье. Ко мне ездил доктор, и теперь я ещё не выхожу из комнат. Тут же надо было, сейчас же по приезде, отыскать более удобную квартиру; так как найденная для нас в бытность нашу в Петербурге, своим неудобством и особенно тяжёлой атмосферой своей совсем заставила меня слечь в постель. И так видите, что трудно было нам озаботиться писать к вам ранее. Тем более, что я по возможности, не оставлял и своих письменных работ: потому что, хотя при посредстве вашем, и положил в государственный банк этот наш огромный капитал в 190 руб., на который вы, Александр Алексеич, указывали г. Старчевскому как на обеспечение для нас, но я всё-таки сознаю себя вдвойне подлежащим всей строгости этого апостольского слова: «кто не делает, тот и не ешь». Гос-

подъ много милует и ущедряет нас. Слава Ему за всё! Веруем и надеемся, что Сам, снисходивший до потребностей в пище, питье, одежде и жилище, не оставит и нас в этих потребностях. Для нас всё это – в Нём, да и работа моя в Нём же.

Мой доктор представляет мне, что в моём состоянии здоровья всего бы лучше ехать за границу. Но вопрос этот связан для меня и с другим вопросом, который для меня важнее вопроса и о моём здоровье, хотя для других, конечно, не значит ровно ничего. Это – вопрос об отпечатании за границей моего труда об Апокалипсисе. Прошу впрочем, вас не говорить об этом ни с кем. Мне хотелось бы и нужно было бы порасспросить об этом Парфения Лукича; будьте добры, – пришлите его адрес, если он не затруднит вас. Если Господу угодно будет моё предприятие, то Он пошлёт мне и нужные для его исполнения средства. Кажется, спокойно умер бы я, если бы труд об Апокалипсисе оставил уже напечатанным, и особенно не на русском только, но и с переводом на один из новейших европейских языков.

Анна Сергеевна здорова и с благодарностью за вашу любовь уверяет в таких же чувствах к вам и со своей стороны. Катеньку целуем оба. Вашей мамаше, Ольге Петровне и Павлу Петровичу наши искренние поклоны; также и всем помнящим меня с любовью. А. И. Хитрову братски жму руку, также и Петру Петровичу с Владимиром Владимировичем.

Простите ваших в Господе Александра и Анну Бухаревых.

P.S. Тресковый жир пью уже постоянно.

Адрес: на моё имя – *в Затымицкой части, во 2 Покров. улице, в доме о. Диакона Покровской Церкви.*

51.

Добрые мои или лучшие наши друзья

Александр Алексеич и Екатерина Петровна!

Не нашёл я в Твери «Духа Христианина» в приходских церквях, а в Семинарии не бываю; и потому вашу

–490–

статью, Александр Алексеич, против Бокля – ещё не мог прочитать. Жалею, что вы мне не дали прочитать эту статью в

бытность мою в Питере; этот предмет – чрезвычайно важный и вместе щекотливый; того и гляди, что чего-нибудь не доскажешь или перескажешь. С покойным Киреевским я схожусь, но не совсем, но об этом речь наша впереди, когда я прочитаю вашу статью. – Не может быть, по моему мнению, чтобы вас Преосв. Исидор³¹⁴³ считал не православным или даже не христианином в сочинениях ваших, собственно за вашу приязнь ко мне; это ведь не Аскоченский. Я подозреваю, не прокрался ли у вас какой-либо оттенок мысли о законности права философствовать в независимости от Христа и веры, или что-нибудь в роде этого.

Я квартирую теперь *в Церковном Соборном доме, около самого Тверского Собора у о. Диакона Колоколова*. Так и пишите адрес. Александру Ивановичу Хитрову постарайтесь дать знать, что, и с переменной адреса, можно посылать ко мне № № «Сына Отечества» по напечатанным уже в редакции адресам *в квартиру у Покровского Диякона*. Всё равно – буду лично брать из почтамта № № «Сына Отечества». Я уже 15-го января получил присланные мне № № потому что не знал о их присылке, а на почте ожидали, когда я пришлю или сам приду за этими № №. Простите.

Анна Сергеевна и я здоровы, оба целуем маленькую Катеньку и всем вашим кланяемся.

Ваши в Господе А. и А. Бухаревы.

52.

Добрые наши друзья

Александр Алексеич и Екатерина Петровна!

Господь с вами своей благодатью.

Моё предчувствие не обмануло меня на счёт вашей статьи, Александр Алексеич! Листок, который вы прислали мне – с браком. Вот вам, если угодно, две мои заметки, – обратите на них полное ваше внимание – покорнейше прошу об этом.

—491—

1) Основная ваша мысль: «Вера должна воспитать духовные силы человека до свободного, сознательного или разумного действия, согласного впрочем, с основными её догматами; она должна освятить все естественные, в пределах законности заключающиеся действия и стремления человека».

Тут таятся две несостоятельности пред истиной. Вера у вас служит главным образом делу воспитания человека или народа; возросший в школе веры человек или народ действует уже с внутренней самостоятельностью и независимостью, только не расходясь с Верой, которая зато освящает независимые и самостоятельные движения и стремления этого человека или народа «закрывающиеся в пределах законности». Апостол Павел напротив законность относит к мерам воспитательного пестунства, а насколько кто, по его учению, входит в истинную силу и состояние веры, – такой, именно поэтому самому, находится уже в самостоятельном, независимом возрасте, во всём воодушевляясь свободным и властительным Духом Сына Божия... Это первое! Далее, у вас человек, духовно возросший, должен действовать своими духовными силами, как он сам находит лучше и разумнее «согласно впрочем, с основными догматами Веры»; он сам себе голова, действующая своим умом, своей волей и сердцем, для которой только некоторым сдерживающим ограничением (психологически всегда более неприятным, чем приятным) служат основные догматы веры. А Церковь православная учит, что только *святым Духом всяка душа живится* и действительно *светлеется* только *Тройческим единством священнотайн*, зная одного голову над собой Самого Христа, с Которым и Которым – человек уже становится по надлежащему и сам себе голова. В этом норма самой нашей природы духовной. Да и освящается лишь то и настолько, что и насколько проникается Духом Святым, без Которого, что ни делали бы вы и как ни ограждали бы себя пределами законности, как скоро она не условливается Самим Духом, Владычественным и Святым, хотя бы прямо и не отвергала основных догматов веры. А потому, что есть или было лучшего и живого и у язычников, древних и новейших, это было и есть

–492–

ни что иное, как совершающееся в силе же Св. Духа (хотя только предваряющей озарение светом Самого Христа, просвещающего человека и во тьме). Говорящие от имени веры всё это тонко должны разъяснить себе, а то отчасти

справедливо будут навлекать замечания и укоризны, какие высказал Преосв. Исидор.

2) «Промышленность, так повторяете вы покойного Киреевского, управляет миром без веры и поэзии»... И у вас, действительно, всем ходом западного развития доказано, что промышленность – просто дрянь, идол. А идолов истина низвергает беспощадно. И выходит, таким образом, аскочиновщина. И так и в этой идее промышленности у вас что-нибудь – да не так. В самом деле, – что, если кроме следимой вами и Киреевским стороны, в промышленности ещё есть и развивается (хотя пока и глухо или бессознательно) и другая вполне прекрасная сторона? Что, если и дух мудрости и человеколюбия, снисшедшего с прекрасного престола до материальности до плоти, инстинктивно слышится, по крайней мере, серьёзными и честными промышленниками и экономистами, и только поэтому они всецело предаются своему делу, нехотя помимо или во вред этого дела знать ни веры, ни поэзии?... Ведь вы с Киреевским, с придачей и Аскоченского, будете в своих суждениях о промышленности не правы, односторонни. За это, впрочем, кроме меня, никто не укорит вас во имя православия. И серьёзно упрекаю во имя веры. – Полно об этом.

Недавно был я в Москве, – удалось дело об издании отцензурованных рукописей. Одна книжка уже отпечатана, «письма о благодати таинств». Всех книжек должно быть семь или восемь. Вышлю вам по почте не прежде выхода всех; разве будет особая какая оказия. – Редакция «Сына Отечества» намеренно или ненамеренно следует вашему, Александр Алексеич, совету – не присылает мне ничего, да и перестала моё печатать, хотя за ней много моих статей. Ведь надо усиленно и непременно трубить, чтоб хоть кого-нибудь разбудить. Видно придётся таки покончить с «Сыном Отеч.». Жаль мне их, что и проч. Простите! Анна Сергеевна и я целуем вас обоих и третью Катеньку. Кланяйтесь от нас всем вашим. Изве-

—493—

стите нас о Влад. Владимировиче и Петре Петровиче, здоровы ли они и вообще как процветают. Ваши Бухаревы.

P.S. Напишите от меня в Хотьков сердечные поклоны доброму Старцу с семейством.

53.

Добрые мои или наши друзья,
Александр Алексеич и Екатерина Петровна!

Благодарим вас за вашу любовь к нам и за деньги, как очевидное о ней свидетельство. Но книги «Печаль и радость, по слову Божию» всё-таки ещё не высылаю. Вы меня простите, если скажу вам, Александр Алексеич, правду, что вы моих книг мало читаете или слишком мало обсуждаете их содержание. Поймите, ради Бога, что моё недовольство, как и в других подобных случаях, происходит не от болезности моей, раздражаемой особенностями моего положения. Подумайте, что ведь теперь, например, мне надо выражать только довольство и удовольствие. Ведь у меня нет почти таких других людей, как вы, принимающих сердечное и деятельное участие в нас: значит, мне это очень, очень дорого. Но всё-таки считаю даже долгом попенять вам в смысле, высказанном выше.

Вы говорите, по поводу знакомства с Эсхилом и Софоклом, о множестве «в человеке естественного добра или вообще духовного богатства; так что у вас возникает желание лучше познакомиться с поэзией древних, чтобы лучше изучить человека в естественном состоянии». Но это добро или духовное богатство – что оно, в сущности, и основании своём? Насколько оно, действительно, добро или духовное богатство, – Она Христов благодатный свет, светящийся и во тьме язычников: *свои им пророки*, насколько были такими, озарялись светением Христовым ради действовавшего уже и тогда, от сложения мира, хотя имевшего осуществиться ещё после, самопожертвования Его за мир. Другого добра или богатства духовного, кроме Христова, не было в естестве человеческом

—494—

даже и прежде вторжения в него тьмы греховной; откуда же оно взялось бы после? Или разбирайте дело с другого конца, – доискивайтесь, что такое само по себе это духовное богатство у

язычников. Порождение самого единства, а не благодати? Но естество оживляется и освещается этим добром, как чем-то высшим себя и властительным над собой, судящим и заправляющим всю естественную область; а порождение естественно подчиняется порождающему началу. – Видите, что худо в представлении вашем: Христос Господь не оставлял ради свое Агнчего самопожертвования и оставивших Его язычников, а мы эту славу похищаем у Его благодати и человеколюбия и приписываем естеству. Всё это равно, как существующее в естественном порядке отчислять от непосредственных действий Того, Кто Сам же носит всяческая; в порядке нашего духовного естества – оживлять и освещаться добром и истиной не иначе, как по благодати Сына Божия; от сложения мира уже устремившегося к вочеловечению ради нас. И зачем тогда, скажете вы, особый порядок благодати, отдельный от порядка естества и ему более или менее, если не вполне противоположный? Отвечаю: порядку благодати противопоставлен собственно порядок греха, а не естества нашего, напротив, в порядке естества нашего – быть нам менее под благодатью; при всём том, порядок благодати всегда был и есть не то, что порядок естества, а особый порядок. Так и в первобытном состоянии естества, благодать его осеняла и проникала по своим собственным основаниям и в силу своего собственного порядка – любви Отца небесного, почивающей в Его Сыне и ради Его простёртой на сознания, ради именно самой Его готовности снизойти Самому до тварного бытия, и притом даже смертельно-страдальческого. Этот порядок и раскрылся во Христе и действует в Его Церкви на все времена; из этого же светоносного порядка свет Христов светится и в тьму язычества. – Вы этот благодатный свет и изучайте, следите, насколько он касался и Софокла или Эсхила или вообще языческой поэзии; души этих язычников вместе и с теми душами, на которые они действовали своими сочинениями, будут вам благодарны за возбуждение в них живого Христова света, про-

–495–

никавшего в них и, видно, ими не отринутого, хотя и не увещанного в своём значении.

Вот теперь, милые мои, и в Христианском мире возобновился этот порядок вещей, каким в древнем мире было язычество. Многие христиане – почти все делают и мыслят не по Христу, а по идолам чуждых Ему идей и страстей, и это не только впавшие уже в прямое неверие, но и сами верующие; – в области Богословия они ещё не прочь от Господа, а в других областях и для них Господь – как уже не Господь, не хозяин дела. Но Господь, – зная, что без Него только зло и смерть, – светит нам и в эти области, где возобновляем языческое неверие, – светит своим добром, истиной и жизнью, к которым принадлежит всё сколь-нибудь доброе и живое в этих областях, насколько оно добро и живо... Что ж? Станем ли такое человеколюбие Его благодати закрывать для себя из-за самого Его снисхождения к нам? Применяйте тоже и древнему язычеству. – Но, скажите, мы уже Христиане. – Но, скажу я вам, как язычникам древнего мира необходимо было чрез крещение входить в Церковь Христову для своего спасения, для упрочения за собой и тех лучей благодати, которые проходили к ним и в языческие мраки; так и нам, уже в крещении умершим для всякого начала вне Христа, надо *помышлять* и держать себя уже *мертвыми для греха* или для чуждого Христу начала, а *живыми Христом для Бога* (См. Рим.6:11), чтобы опять не возобновлять разрушенного Христом, а напротив упрочить за собой светение Его и в вашей бессознательности. Иначе мы будем виноватее самих язычников, т.е. у нас будет темнее, чем в язычестве, как это уже и постигло многих в христианском мире. Надо, наконец, кончиться этому несчастному порядку вещей. Будем стараться об этом.

Анна Сергеевна настояла, чтобы не медлить отсылкой вам моей книжки. Вот здесь в очерке книги «Песни Песней» вы увидите, что невеста просит своего Возлюбленного «возвратиться к ней по горам разделения». Вникните хорошенько в смысл этих слов, как они изъясняются у меня. Когда Господь снова в средах земных, в которых Он предварительно отображал Свою истину

—496—

и благодать, отсвечивая ими и языческому миру, — сиять будет самым уже существом Своей истины и благодати: тогда (и это время уже начинается) естественно для нас яснее будет, как благодатный свет отсвечивал в земных средах в древнем мире. Вы и замечаете или изучаете следы этого света, как он отходил или заходил для древнего мира; направляйте это изучение к тому, чтобы прямо и сознательно воспринимать Христов свет в земных средах, к которым относится и область языческой поэзии; — и тогда он более и более будет восходить в этих средах уже прямым своим светом. Так снова воротится Божеств. Жених Истины по горам разделения. Чующий и твёрдо признающий сущность истины в самом земном, но ещё не познавший и в земном Христа, но зато ни с кем и ни с чем уже не уживающийся, это реалист Базаров, редкий по честности в своём.

Простите меня!

Целуем оба Катеньку. Кланяйтесь Надежде Петровне и всем вашим родным, нечужим и для нас.

Ваши Александр и Анна Бухаревы.

54.

Дорогие наши Александр Алексеевич и Екатерина Петровна!

Слава Господу, устроившему у Вас и с Вами так много благодатно-прекрасного. Не писали мы Вам собственно потому, что получив чрез Тверского Протодиакона известие о новом вашем назначении³¹⁴⁴, ждали от Вас нового адреса. А мне была и личная надобность писать, и именно сделать Вам, Александр Алексеич, некоторые поручения; но об этом после. Теперь же, или прежде всяких других объяснений, примите от нас обоих приветствие: Христос воскрес! С этим приветом поцелуйте за нас и Катеньку с новой жилицей здешнего света Сашенькой. То же поздравление передайте и Петру Петровичу³¹⁴⁵ с его

—497—

невестой Ольгой Петровной и общей мамаше Надежде Петровне, также Владимиру Владимировичу, Павлу Петровичу, О. Леониду и всем помнящим меня с участием любви.

Преосвященнейшего Герасима³¹⁴⁶ да помянет Господь Бог во царствии Своём всегда, ныне и присно и во веки веков, как и он не отрекается от меня и помянет обо мне с любовью. О как я должен благодарить Создателя и Спасителя нашего за Его благодать и щедроты ко мне! Пишу к вам в великий четверг после приобщения Св. Тайн; мой отец Духовный не отяготил меня епитимийным лишением этой Благодати, сказав мне, что довольно с меня моего креста. Это говорю вам, как моим или нашим присным, если и вы не отрекаетесь от меня.

Слова два скажу вам и по вопросам о *знании* и о *промышленности*, заданным вами в предыдущем письме. Вы склоняетесь к мысли, что знание всяких вещей (а не одних Богословских), получаемое на основании прямо Христа Бога Слова и в силе Св. Духа, принадлежит разве только будущей жизни, а теперь может быть только искомым. Совершенство знания, состоящее в открытом свете созерцания, принадлежит действительно будущей жизни, так же как совершенство и торжество добродетели и радость о Св. Духе, раскрытая в полное блаженство. Но во веки веков да не будет и нет того, чтобы Господь, предоставив нам ещё ныне приобретать и усвоить Его в качестве всесвятой правды и утешения, отказал нам в усвоении Его, как всеобъемлющей истины. Вы возражаете, что поэтому, наши познания напр. о природе будут уже вдохновенными от Св. Духа и, следовательно, потеряют свой научный характер. Отвечаю: вот и малейшее нравственное добро, в его чистоте, можно нам совершить не иначе, как усвояя себе Господа по благодати Св. Духа, но этим не нарушается, а напротив вполне выдерживается нравственный порядок, требующий от нас усилий, подлежащий условиям постепенности, не исключаяющий наших немощей, преткновений и даже падений словом,

—498—

делом и помышлением. Так точно, родные мои, и малая искра от чистого света истины доступна нашему разумению не иначе в существе дела, как тоже чрез приемлемое нами свечение Господа — единого Света, просвещающего людей, светящегося и в нашей тьме, но этим не исключается, а

выполняется прямой научный порядок дознания истины, идущий путём логики, опытов, усилий и даже самых, иногда вековых, неудач. Простите меня, – ваше возражение показывает мне только то, как мы бедные забыли и пренебрегли, по отношению к знанию, благодать православного христианства.

О промышленности вы написали в письме много мягче и снисходительнее, чем в статье. Но и этим я не доволен. Поверьте Господу, что сущность дела и в отношении к промышленности, как и ко всякой области жизненной, состоит собственно не в ограничениях и умерениях нашей любви к житейскому, а в том, чтобы вести и устроить дело житейское по Господу. Сколько бы вы не умеряли и не обессиливали вашего пафоса в деле промышленности, но если основание и начало этого дела у вас не сам Христос и Его правда, то вы только лишите себя энергии чрез ваши умерения и сделаетесь вялым промышленником, а дело-то ваше всё-таки будет дрянью. И наоборот, если вы разумно и твёрдо осознаёте, что и промышленные предметы принадлежат сокровищницам нашего Господа – Благодателя и что производством их, также как и оборотами, вы собственно приводите в движение таланты Его благодати на пользу сообщников Его или вообще во благо тех, для кого Он и соделался Сыном человеческим, испытавшим условия и потребности здешней жизни; то вам, взявшим это воззрение за принцип для себя, и не свойственно быть без пафоса, а, следовательно, и без горячей энергии, в деле промышленности, и чем более будет этого пафоса, одушевляющего вас к энергичной практике, тем лучше для приобретения вами самого Царствия Божия и правды Его; – не говорю уж, что чрез это будет *прилагаться* и выгодный успех вашего промышленного дела. Так точно и в любви к отцу, к матери, жене, детям сущность дела не в умеренных или вялых движениях этой любви, но в том,

–499–

чтобы не любить их помимо Господа, чтобы за само основание любви к ним признавать и принять самого Господа, соделавшагося ради нас человеком и их содействующего своими собственными членами, чтобы всякое другое начало

любви к ним отринуть решительно или просто *возненавидеть*. Вот что! Примите это, если угодно, для вашего кронштадтского новоселья. Это, как видите, направлено вообще против системы умерения, вошедшей чрез перетолкование понятий о распинании себя со страстями, – системы, не доводящей до живого усвоения нам Христа (а только чрез это и можно распять плоть свою со страстями и похотьми, или стать мёртвым для всякого начала жизни, вне Христа), – системы, доведшей во многих христианство и благочестие до какой-то чахоточной вялости. Штурманскому в Кронштадте законоучителю желаю не держаться этой системы. Наконец и о моих потребностях: 1) Мне нужны книги мои. Похлопочите, пожалуйста, Александр Алексеич, взять у Ник. Григорьича Овсяникова (ему скажите поклон от меня) 30 экзempl. об *Апостоле Павле*, да о *Православии* 15 экзем. ещё у Хитрова 30 экзempl. о *миротворении* и наконец, у себя экзепляр. 20 *письма к Гоголю*. Уложите это в тук, хоть при помощи Петра Петровича Преображенского и, надписав адрес, препроводите этот тук на Троицкое подворье к моему брату монаху о. Николаю Иерусалимскому не позже субботы Светлой недели; у о. Николая в Фомино воскресенье возьмут его доверенные лица для доставки мне. – 2) Просил бы я вас ещё же, Александр Алексеич, исподволь (без басу как говорите) покончит счёт с г. Хитровым касательно книжки о *миротворении* и взять все мои статьи из редакции «Сына Отечества». При вашем посредстве началось моё дело в «Сыне Отечества» и именно вы устроили с Хитровым сделку о напечатании моей книжки о *миротворении*; похлопочите же и о закончании этого дела. Эти Гг. ведут дело со мной как-то двусмысленно. Судите сами – полезно ли для дела истины, когда «Сын Отечества» отпечатает как-нибудь мою статью и потом через полгода возьмётся за другую, лежащую в редакции иногда более года и писанную по поводу уже давнему для времени напечатания, и это при том с такой небрежностью, что пустят наперёд статью окончательную, а предвари-

–500–

тельную, служащей основанием для первой, отпечатают после. А между тем дело моё таково, что вот и вы, находясь в

непрерывных сношениях со мной, недоразумеваете и разногласите со мной по самым существенным вопросам. Мне нужно раскрывать дело истины благовременно и безвременно, постоянно разъясняя то или другое, а иначе – истина, как я её разумею, останется только за мной; значит, лучше молчать, нежели попусту говорить в Сыне Отечества. Пусть их занимают своими делишками, как знают; моим товариществом они пренебрегают и злоупотребляют, извлекая из меня только то, чтобы по временам были у них статьи духовного рода. Я хотел бы, чтобы разнообразное дело этих Гг. было службой одному Господу, но они предпочитают работать на всевозможных господах, пренебрегая Господом. Жалко мне Хитрова; он может измельчать донельзя. – Сделкой по книжке о *миротворении* вы можете быть довольны, как вы высказывали мне. Но и здесь берите во внимание, много ли досталось мне за выручкой денег, вычтенных за мои статьи на покрытие издания книжки. Потом, – куда не хочется и негде писать об этом. Лучше в мире разойтись с этими людьми. Я беден, но как отцам моим, так и «Сыну Отечества» не хочу соучаствовать в бесполезном и двусмысленном, унижительном и вредном для них самих. Простите. Ваши Александр и Анна, живущие тихонько.

Это дайте прочитать и Петру Петровичу с Влад. Владим. – к сведению и обсуждению.

P.S. Весной, думаю, Бог даст, побывать в Петербурге распорядиться между прочим книжками о миротворении и статьями.

55.

Добрые друзья наши

Александр Алексеич и Екатерина Петровна!

Долго мы не отвечали на ваше письмо потому, что всё сами сражались в Петербурге; пока слухи и газетные известия об усилении здесь эпидемической какой-то горячки заставили нас отложить на время путешествие к вам. За

–501–

присылку 15 руб. благодарю приславших. К вам покорнейшая просьба – взять из банка деньги наши с их процентами; и, оставить у себя следующую вам в уплату

нашего долга (10 рублей, данных мне в Переславле, ещё 10 руб., отданных Осипу Михайловичу, да 25 руб. взятых нами в последнее наше свидание, да и ещё не брато ли нами когда что-нибудь), пришлите нам, ради Бога *без всякого умедления*, 50 руб., а остальные 100 или около этого удержите пока у себя; весной, Бог даст, при личном свидании можем их получить. А если угодно сразу окончить обременительные, конечно, для вас хлопоты о наших деньгах, то вышлите, пожалуй, и все их, за вычетом долга. Сделайте это, как найдёте удобнее и проще для себя. Анна моя больше того мнения, чтобы 100 руб. оставили вы до личного свидания у себя. – Премного мы благодарны вам за все дела вашего участия в нас. О деньгах покорнейше прошу снова, что, по крайней мере, 50 руб. *не помедлите* прислать.

Еще, нет ли вам возможности узнать поточнее о том, как подаются или посылаются всеподданнейшие письма в собственные руки Государя. Вы, конечно, угадываете, зачем я спрашиваю об этом. Не хочется мне, и я даже обязан употребить все средства и усилия, чтобы на Российскую Церковь и иерархию не пал позор насильственного закрытия света откровения. Впрочем, на это другим даже и не намекайте. – Известите, в Петербурге ли Государь и В. князь Константин. Помолитесь вместе с нами Создателю и Спасителю нашему, чтобы люди не оставляли, под печатью необъясняемой тайны, Апокалипсис, о котором прямо сказано: «не запечатывай слов пророчества книги сей, ибо время близко».

Жду выхода и посылки мне новой моей книги; привезу её вам сам.

Прилагаемое при сём письмецо к Петру Петровичу Преображенскому, прочитайте (чтобы мне не говорить одного и того же дважды) и при случае отошлите ему. Целуем мы оба вас обоих и деток ваших. Господь с вами! На вопрос ваш, как поступать с приходящими на исповедь неверами, скажу вам кратко мою мысль: по употреблении всего возможного, чтобы не дать высочайшей святыни

–502–

псам, т.е. чтобы возбудить в невере хоть искру веры, имейте сами веру приобщить подобных, как несмысленных

младенцев, если они всё же идут к чаше, то за них надо крепче молиться при служении литургии... Особенно умоляйте Матерь Божию о таких младенцах и также Иоанна Предтечу. Простите ваших Александра и Анну Бухаревых.

P.S. Неверующего или колеблющегося спрашивайте, верят ли они вообще в добро, в истину. Если скажут, что верят, то просите их строгой любовью к истине разобратить, что такое будет истина и добро в своей сущности и на чём они в нас были бы основаны вне Христа, свою истину и добро доказавшего и исторически-всемирным значением христианства, и самим содержанием святого своего учения, и открытыми фактами или опытами того, что Он действительно носит всяческая глаголом силы своею, своею всеобъемлющей мыслью. Без Христа, добро и истина в нас не возвысятся на нашей произвольности и недоразумениями, и не найдут для себя непреложной опоры. А не верить в истину и добро нельзя, потому что иначе всё было бы только зло, а такого ада ещё нет на свете.

1 июля 1864 г.

56.

Добрые друзья

Александр Алексеич и Екатерина Петровна!

Радуюсь мы, что у вас всё – слава Богу в Кронштадте. Но ваше письмо не дало нам вашего Кронштадтского адреса. Потому мы пишем на имя Петра Петровича Преображенского. В следующем письме исправьте недостаток прежнего, – пришлите адрес.

О ваших статьях, Александр Алексеич, поговорим после. В настоящий раз скажу только слова два по поводу нашего с вами разговора 8-го мая после литургии, которую вы служили. Вы объяснили, что вы в состоянии бороться с неправомыслием и неверием по Богословию, по психологии, по философии, но по естественным наукам, по геологии, по физиологии чувствуете и сознаёте себя не довольно самостоятельным и твёрдым в истине Христовой. Тяжело мне было слышать такие речи, – тяжело до болезни,

—503—

так что я не имел бодрости духа – идти к о. Протоиерею Николаю, хоть вы меня и звали к нему. Апостол Иаков говорит, что нарушивший закон Христовой правды в чём-либо одном, чрез это нарушил уже весь этот закон (см. 2 глав. 10 и 11 ст.). То же самое и в отношении к истине Христовой. Твёрдо стоять во всём её составе и только в одной какой-либо малости допустить колебание и слабость – значит быть нетвёрдым и не состоятельным во всей Христовой истине. И в самом деле, только дозвоьте себе сказать относительно одной какой-либо стороны знания, что здесь ещё не всё имеете или находите во Христе: этим сейчас обличите себя, что Христос не имеет ещё для вас, в деле знания, значение единственной и всеобъемлющей истины, что вы ещё не признаёте всего вне Христа за одну тщету и уметы, или за несостоятельность пред истиной, и что, следовательно, ещё не на пути истинного познания Иисуса Христа Господа нашего (см. Филип.3, 7 – 10). Тогда только мы можем вступать в должную борьбу с неправомыслием или неверием по психологии ли, по Богословию ли, по геологии ли, когда твёрдо встанем в той вере, что во Христе только – истина, а, насколько геология ли или другая отрасль знания будут представлять, что вопреки Христу, Его истине, это уже – решительный признак несостоятельности *их* пред истиной или фальшивости, по крайней мере колеблемости их между истиной и ложью. Потому если бы я ещё не успел овладеть вполне подобной отраслью знания, но колеблемость её между истиной и ложью, явная и несомненная для моей веры, пусть и остаётся с этой отраслью знания; – мне самому из-за этого колебаться, или создавать и допускать в себе несостоятельность пред истиной, нет ни какого резона и даже повода. Чрез это я выдал бы предательски и саму эту отрасль знания, которую я ещё со Христом могу достать. Пусть бы иногда приступили к моему духу помыслы, да полно так и есть, как я верую: это приращение духа сомнения я приму только за резон и повод к тому, чтобы принести к Господу Агнцу Божию и чужое сомнение и неверие, как мою собственную вину. – Заклучу это тем, что, и по отношению к знанию, только

тогда сознательно завладеем всем во Христе, когда только в Нём одном бу-

–504–

дем искать и полагать всё истинное. Самое полное приложение и к делу знания имеют эти Христовы слова: «если кто пойдёт за Мной и не возненавидит отца своего и мать, братьев и сестёр, жену и дом, и саму душу свою (если т.е. не будет за единственное начало в себе признавать самого Христа с решительным отвержением всякого другого начала), тот не достоин Меня». И слава Ему за это, что Он и в деле знания, как и в других сторонах духовного совершенства, всё открывает и даёт только в себе Самом: потому что вне Его действительно тщета и ложь – всё, что бы ни было; только в Нём истина и спасение всего.

Теперь вам следующие мои поручения:

1) При удобном случае, о котором наперёд условитесь с Хитровым, покончите с ним расчёт по изданию книжки о миротворении, – отчётливо дознайте со справкой у Н. Г. Овсяникова, сколько за ним, по распродаже этой книги, денег и экземпляров, – а остальные экземпляры, возьмите у Хитрова и поместите пока у о. Петра Петровича Преображенского, которого я нарочно прошу об этом. Я не замедлю распорядиться взять их к себе.

NB. Хитров сказал вам неправду, будто опасается меня продать книги мои оптом; я писал ему, что он мог бы продавать и букинистам за 40 коп. Но у этих людей много дел и кроме нас!

2) По моему письму к Старчевскому, чтобы он выслал мне все мои статьи и недоплаченные деньги, мне присланы Хитровым некоторые статьи, но не все. Не присланы: 1) о журналах, 2) по поводу критики Филарета Черниговского, 3) письма по поводу статей «Собеседника» обо мне в Домашней Беседе. Возьмите их для передачи мне, также и деньги, которых не додано 90 р. сер. с чем-то по счёту, какой мы с вами делали и который принят самим Старчевским, в последнее моё с ним свидание. И дело кончено с «Сыном Отечества!» Истину говорю вам: от двусмысленности этих людей в отношении меня мне было не легче, чем от Асоченского.

Простите! Анна Сергеевна вам кланяется и целует ваших Катю и Сашу, как и я.

Ваш А. Бухарев.

—505—

57.

Добрые наши

Александр Алексеич и Екатерина Петровна!

Возмогайте и вы в Господе и в Его державной крепости.

Что сказать вам, Александр Алексеич, на ваше оправдание пред истиной Христовой? Оно вас более винит, чем оправдывает. Мне больно было до нетерпеливости, при личном нашем разговоре, не то, что геологи дают противобиблейское и противохристианское направление своим занятиям и открытиям, но то, что и вы, в этом отношении, не довольны, не решительно разграничивали себя от них. В письме вы ещё прямее, чем в разговоре, высказываете это: «вы не хотите (говорите вы мне) понять *наше* положение, — вы не думаете снизойти к *нам* сочувствием и состраданием... Не бранить нас нужно, а снисходить к *нашему* положению, обуреваемому ветрами сомнений». Видите ли, — положению, обуреваемому сомнениями, я готов сочувствовать и сострадать от всего сердца, если кто уж имел неосторожность или несчастье впасть в подобное положение. В надежде поднять такого человека от этого положения, я не прочь и от того, чтобы и его ещё поддержать ещё во Христе, как человека, любящего и ищущего Христа в качестве истины. Вы знаете, что именно за подобное настроение моего духа меня честили вероотступником. Но мне горько и больно и досадно даже видеть, как и человек, помилованный от Господа быть верующим, при первой же оказии спешит войти в положение колебаний и сомнений и потом коснись в этом положении, даже старается оправдывать его. Я и теперь скажу, что, хотя колебания и сомнения касательно Христовой истины относятся к слишком немногим и частным вопросам, не допустивший эти колебания и сомнения не твёрд вообще во всей Христовой истине³¹⁴⁷. *Неведение Божие имате*, сказано колебавшимся в одной из нас частных христианских истин.

–506–

Иное дело *спасовать* мне в разговоре с тем, кто говорит со мной на языке, мне почти не известном. Или если дело зашло бы у меня с человеком, который с чудесной ловкостью и умением действует ружьём, а я едва умею взять в руки это ружьё; то опять я *ласую*. Но это только в отношении к владению и распоряжению этими одними предметами, – ружьём или неизвестным мне языком. Но когда у верующего пойдёт дело относительно Самого Христа и Его истины, он не станет колебаться в Христе от неумения объясняться об Нём и Его истине на неизвестном языке или действовать в Его славу ружьём. Геология – это ружьё, которым мы ещё не научились владеть, или язык, которого мы почти не знаем. – Но на этом языке хулят Христа, – будто Он Сам ввёл своего врага – смерть в само своё творчество? Этим ружьём стреляют в Христову беспримесную жизненность и животворность? – Что ж? – От этого не терпит даже и само это ружьё или язык. Надо отнять у хулильников это ружьё или язык, выучиться, т.е. владеть им в должном совершенстве и употребить в славу Христа и Его истины. (И это, конечно, потребует такого же подвига за истину, как подвижники подвизаются в правде против всяких напоров в их сердце лъстивой неправды). И вот таким образом дело выходит наоборот вашему скороспешному заключению, – «распорядиться с геологией, как с беспокойным, диким зверёнком, – отказаться от геологии, да не только отказаться, но даже истребить всякий след от неё». Надо, напротив, вполне овладеть и геологией, владея тайною всего – Христовой истиной и благодатью. Геология разрабатывает свою долю на поле истины; а истина Сам Христос.

Верующему во Христа надо уж, поэтому самому, знать, что истинность и существенность всего – во Христе, а потому всё вне Его – тщета и ложь, тень, а не существенность. Верующему во Христа надо отказаться, как от идолов, не от геологии или чего подобного³¹⁴⁸, но от всякой мечты и призрака истины и добра вне Его, да не только

–507–

отказаться, но даже истребить всякий след от этих призраков, всякое сомнение и колебание. Тот, в руках у кого несметное истинное богатство, разве по одной глупости погонится за человеком, который бренчит фальшивой монетой. Для верующего во Христа несообразность чего бы ни было в существенную (такой или другой) стороной Его истины и духа есть уже сама непогрешимость апробации или вывеска фальшивости.

Но и сомневающегося и колеблющегося я спросил бы: если ты колеблешься от геологических фактов или даже не от фактов геологических, а от выводов, какие делают из этих фактов, то неужели Христос так мало известен тебе в значении несомненного факта, чтобы предпочесть Ему противохристианские выводы из фактов? Столько ли для тебя достоверны эти факты (не говорю уже о выводах из них), сколько достоверным всячески оказался этот великий факт – Христос? Так-то и фактичность, на которую опираются твои колебания, ниспровергает эти твои колебания. Ты веришь только осязаемому. Но ведь факты геологические тобой ещё не проверены, и выводы из них о тайне бытия и жизни – предположительны, как и сами геологи сознаются, а Христа ты осязал всячески и в историч. Его проявления, и в Его учении, и в Его внутреннем действии на дух твой и близких к тебе.

Вам жалко целого ряда учёных? Но для того, чтобы быть в состоянии выручить их, твёрдо без тени колебаний держитесь Христа и с *Ним* возьмитесь за геологию. Геология, и в младенчестве, и в старости, без Христа никак не дойдёт до истины, как и всякая другая наука и вообще знание: потому что истина во Христе. А со Христом, который пожертвовал Собой для заблуждающихся, может добраться до всех и всего. Потому-то и горько, что знающие Христа не понимают и не принимают собственного положения, возвышающегося над рядом идущих и чтущих, пожалуй, Его же, но как неведомого.

Что касается до Самого Христа, Он свидетельств от человеков не приемлет, а Сам и Один даёт человекам оправдывающее свидетельство. Не мечтайте геологией или чем

другим укрепить или возрастить веру в тайну миротворения, если эта вера не обоснуется у вас в самом

–508–

Христе до безопасности со стороны колебаний, до светоносности для самой геологии. – Конечно, когда при наступлении дня мы начинаем ясно видеть все предметы нашего мира, то, хотя бы солнце было закрыто облаками, мы уже не сомневаемся в пришествии к нам солнца. Но всё же *солнцем* освещаются предметы мира, а эти последние выясняют свет солнца. Солнце истины – Христос. И ваши глаза уже открыты для Его света – вашей верой. И вы в этом Его свете уже видите многое, – между прочим, например, и психологическую область. Но много, конечно, ещё не обнимает наше зрение, – иные предметы слишком ещё далеки от него, а другие заслонены чем-нибудь; между прочим, например, геологическая область ещё слишком далеко лежит от вашего обычного кругозора, да кроме того застроена от вас с самой своей фактической стороны – целой антибиблейской теорией, закрывающей геологические факты и от света самого Солнца. Что же из того? Как в первом случае, само собой разумеется, что психологическая область освещена для вас Самим Христом, насколько ясно и верно вы видите все вещи в этой области; так и в последнем случае Христос не менее светит для вас во всей солнечной красе, хотя геологии и не видите ещё в Его свете. А если бы ваше воззрение ко Христу стало слабеть или колебаться от невидности ещё для вас, в Христовом свете, геологической области, – вы походили бы на человека, который, не видя из Кронштадта в самый даже полдень своей прежней Екатерингофской квартиры, стал бы не на шутку волноваться на тот счёт, светится ли ещё солнышко на небе, не пропало ли оно...

Александр Алексеич! Я в вере вашей не сомневаюсь нисколько. Но только стоит озаботиться поставить себя по делу знания так, как следует истинному православному, – как стояли Василий Великий, Григорий – друг его, Златоуст, Дамаскин. Это очень, очень важно и для нас самих, и для дела знания. (Прошу вас дать почитать и это письмо Петру Петровичу, которому с его

Ольгой Петровной и с вашей общей мамашей – передайте от нас обоим искренние поклоны). А о книге моей, давшей повод к этим нашим рассуждениям, скажу вот что: я писал её, имея в виду только что вышедшие тогда лекции Москов.

–509–

университетского проф. Рулье об образовании мира; мне хотелось верующим показать, что они напрасно чуждаются геологии, как зверя, что и область геологии может и должна осветиться Христом (сколько у Рулье поставлено на вид геологических фактов, они у меня объяснены из кн. Бытия без нужды в других теориях), а геологистов хотел бы я вызвать к тому, чтобы, хоть для опыта, взглянули они на дело мирообразования другим, а не своим рутинным для них уже взглядом. Серьёзная, не ребячествующая любовь к истине когда-нибудь так и воспользуется трудом, подобным книге «о миротворении». Богословскому же воззрению я хотел разъяснить, что Господь творил мир, действительно, так просто и мощно – рече и быша, но в тоже время и себя обрекая на Агнеее самозаклание за мир; движением именно такой любви проникнуто было всё Творчество и на Божественном Самопожертвовании основано бытие мира незыблемо от всевозможных случайных настроений; и миротворение, в этом духе, шло с дивно-рассчитанной последовательностью. Вот и всё!

Из редакции «Сына От.» мной получены все мои статьи, – последняя из них в одно время с вашим последним письмом. Выручайте теперь заработанные мной и недоданные мне деньги 90 руб. с чем-то для немедленной высылки мне, прошу вас об этом. С Хитровым ведите дело, как найдёте лучше и удобнее. Но об этом была у нас уже речь прежде.

Прощайте! Целую вас и обоих малюток ваших. Христос с вами!

Ваши Александр и Анна Бухаревы.

23 июля 1864 г.

58.

Добрые наши

Александр Алексеич и Екатерина Петровна!

Получили мы ваше письмо с 10 руб. серебр. и – благодарим за ваши заботы о нас. Не знаю, с чего это взяли вы, будто мы не довольны вашим чаем: он у нас ещё не вышел, и мы, потому, сами ещё не знаем, какое впе-

–510–

чатление на нас будет производить ваш чай, когда мы его будем пить. Я думаю, что ваша совесть свидетельствует пред вами, что со стороны вашего участия в наших нуждах нам мудрено быть недовольными. За всё вас благодарим. Вот что, наши добрые! Но признаюсь в моём грехе, что я бываю иногда недоволен вами, Александр Алексеич, – только совсем в другом отношении. Желал бы я, чтобы вы когда-нибудь подумали вот о чём: святые Ангелы, созерцая истощение Бога Слова чрез Его снисхождение до плоти и в ней до смерти, менее ли благоговели пред Ним, чем прежде такого Его истощения? Мне кажется, что не только не меньше, но даже и больше; потому что пред ними несравненно глубже, чем прежде, раскрылась истинная слава Божия чрез воплощение Бога Слова и чрез Его страдания и смерть по плоти – за грешный мир. Отец небесный только в Сыне Своём, когда Он распят был, полагал или существенно имел всё Своё благоволение. Вы знаете, что эти великие тайны Божие могут во Христе отображаться, так или иначе, и в нас грешных. Сколько от вас зависит, ничем не помрачайте этих благодатных отображений.

К Старчевскому мне писать уже нечего. В счёты Хитрова с Овсяниковым нам тоже входить не зачем; не от нас с Вами, а от Хитрова зависело входить в такие и другие отношения к Овсяникову по поводу книжки «о миротворении», но я даже не знаю, в чём состояли эти отношения. Вы только будьте добры ко мне – возьмите у него мои книжки и сведите с ним счёты относительно того, сколько их распродано и за них сколько уплачено. Пусть Хитров рассчитывается сам с другими, с кем мы не имели ни какого дела. А то, пожалуй, он свалит и это дело на нас. – К Старчевскому чрез Хитрова или чрез почту напишите, думает ли он уплатить мне не доплаченный долг (около 90 руб. сер.); если думает, то пусть вручит вам для

передачи мне, а если не думает, то скажите, что г. Бухарев так богат и обеспечен с таким избытком, что докучать уже не будет. Хорошо, если бы он отдал; тогда вы взяли бы из этих денег взятые нами у вас 25 руб. сер. и ещё взятые мной у вас

–511–

в Переславле 10 руб. и также выданные вами Осипу Михайловичу, – чтобы – положенные в проценты деньги оставались нетронутым нашим фондом.

Ваши Александр и Ан. Бухаревы.

P.S. Катеньку и Сашеньку целуем. Наши поклоны передайте Надежде Петровне и Петру Петровичу с Ольгой Петровной. Я совсем было попал с неделю назад в Хотьков. Пишите туда и от нас поклоны.

59.

23-го ноября 1864 г.

Добрые наши

Александр Алексеич и Екатерина Петровна!

Добрый именинник до трёх дней, говорят добрые люди; а неизвестный вам о. Архимандрит Нифонт толковал, бывало, что «уж худой именинник до трёх дней, а хороший – на неделю». По таким хорошим речам, очевидно, не будет поздно поздравить вчерашнюю именинницу с Ангелом, а Александра Алексеича с именинниками. Это поздравление и извольте принять от нас.

Цель настоящего письма, впрочем, не одно поздравление, а ещё уведомление вас, что мы выезжаем из Твери в село для жительства. Это село Млево в 40 вёрст. от Вышн. Волочка, – квартира у священника, у которого мы гостили в последнее наше путешествие в Петербург. Адрес наш: *В Вышний Волочек, Священнику села Млева о. Иоанну Алексеевичу Георгиевскому для передачи Александру Матвеичу Бухареву.* Особенных причин, привязывающих нас к Твери, нет, а сельская жизнь представляется более удобной в финансовом отношении; хочется ещё, если Бог даст, в следующее время заняться пересмотром и довершением дела об Апокалипсисе и, связанного с ним внутренно, дела о 3 кн. Ездры. К новому году должна выйти новая моя книга под заглавием: «О современных

духовных потребностях мысли и жизни, особенно Русской». Это – собрание статей, отчасти отпечатанных в «Сыне

–512–

Отечества», а наполовину, или ещё более, новых. Право первого издания куплено книгопродавцем Манухиным. – По выходе книги, пришлю её к вам или лично доставлю, если откроется надобность быть в Петербурге. – Мы оба здоровы, впрочем, зима и квартирные неудобства и перемены возбудили во мне порядочный кашель. Беспокойства эти явно чувствительны и для Анны Сергеевны. Впрочем, мы всегда должны благодарить Создателя за особенные Его к нам милости. Прощайте! Вас и детей ваших целуем.

Ваши Александр и Анна Бухаревы.

Мамаше вашей и Петру Петровичу с Ольгой Петровной передайте наши искренние поклоны. А что книжки «о миротворении» уже у Петра Петровича? И кончились ли наши сношения, по моему делу, с редакцией «Сына Отечества»?

29-го этого месяца мы уже не будем в Твери.

60.

Добрые друзья наши

Александр Алексеич и Екатерина Петровна!

Вы, надо думать, давно уж в своём кронштадтском гнезде, а мы ещё в переславских краях, где слава и благодарение Господу, провели всё это время в тишине и мире, побывав ещё только в Угличе и не более двух суток, пробыв в Переславле. Жили всё время в деревне, около озера, среди близких лесов и лугов, при большом саде, на отличном местоположении и при редких по красоте видах. Вам в Хотьков не писали, потому что всё лето сряжались сами к вам, на возвратном пути в вышневолоцкие края. Сряжались, сряжались, да и дождались газетных известий, что в Волочке холера. Как ехать в такую опасность? Мы решили переменить место жительства, – переселяемся в Ростов, если Господь даст. Это близко к родным местам Анны Сергеевны, да она и родилась в Ростове.

Сделайте милость, – не помедлите известить, что особенного и нового в Петербурге. Более четырёх месяцев ничего не слышим. Как живёт добрейший наш о. Ма-

–513–

карий-цензор? Мне скоро надо будет писать к нему, с посылкой рукописей. Пожалуйста, осведомитесь скорее и напишите, всё ли у него подобиру-поздорову? Это мой сподвижник и соучастник. Кланяйтесь ему от обоих нас с любовью и уважением.

Что слышно о деле по толкованию Апокалипсиса? Книжку «Печаль и радость»³¹⁴⁹, где есть очерк и содержания Апокалипсиса, доставлю и пришлю вам после. Как я рад, что эта книжка вышла в свет! Катю и Сашу целуем. Скажите, как благополучно вы совершили своё путешествие и все ли здоровы. Многоуважаемой Надежде Петровне и Петру Петровичу с Ольгой Петровной и Павлу Петровичу передайте наши искренние поклоны. Пока довольно! Прощайте! Ваши Александр и Анна Бухаревы.

30 сентября 1865 г.

Как можно скорее – пишите нам.

Адрес: В Переславль-Залесский Владим. губ. на станцию Погост. Его Высокоблагородию Сергею Ивановичу Родышевскому с передачей А. М. Бухареву.

Что ваша книга о св. Тихоне? Я обдумал, что написать о ней, но ещё не писал. Всё время это провёл в прогулках и отдыхе; ничего почти не писал.

Доктору Александру Андреичу Краснопольскому глубокое почтение, и с его женой.

Я думаю (и это необходимо) перевести на новое моё имя прежние сочинения, с прибавлением к ним новых введений. «Три письма к Гоголю» – тому же должны подвергнуться. Я полагаю искать для этого тоже книгопродавца-издателя. Согласитесь ли вы выслать остающиеся у вас экземпляры мне с тем, чтобы я постарался приобрести для вас недовырученные вами деньги этого издания, а затем остальное взял себе? Тоже я предложу и В.И. Ловягину о книге: о Новом Завете. Но это пока между нами. Вы известите меня о своём мнении.

61.

1865 г.

Добрые наши друзья

Александр Алексеич и Екатерина Петровна!

Ради Бога извините нас, что так долго не отвечали мы на ваше грустное письмо. Это от того, что последние недели прошли у нас в заботах о перемещении нашем из Тверских краёв в Ростов. Мы только третьего дня поселились в своей новой квартире, и вот спешим сначала поздравить Вас, Екатерина Петровна, с днём вашего Ангела, а Вас Александр Алексеич, с вашей именинницей. О Сашеньке не сетуйте, она хорошо сделала, что пострадав в сообщении Христовых невинных страданий за виновный мир, ушла из этого мира, где не хотят знать Христа, где всё хотят сделать и устроить без Христа. Последняя пылинка на полу или на дороге рассудительнее и счастливее живущих в мире сём, потому что она путешествует и держится Христом Богом Словом, осеняясь и в своей инерциальной вещественности благодатью, Его воплощения, а живущие в мире, сколько от них зависит, хотят и мечтают обойтись без Христа. Сами верующие Его стыдятся или тоже знать не хотят Его любви к нам и миру, сами служители Его тоже не прочь, в той или другой области мысли и жизни, науки и службы, действовать помимо Господа. Что за охота жить в таком мире, если кто хоть чуточку чувствует всю ненормальность и нелепость чуждаться Христа. «Мне было бы обидно, Христос, если бы я не был Твой», сказал Григорий Богослов. Да; Сашенька хорошо рассудила не оставаться в таком мире, где хотят быть не Христовыми. Благодать Божия судила ей благую часть, – лучше нашей. Христос с ней! Будемте в память её стараться и быть внимательнее, чтобы всегда быть со Христом. Вас, Екатерина Петровна, в особенности прошу, чтобы, когда к Александру Алексеичу приходят по делу с визитами, всегда по возможности быть тут же, и самой принимать; двоим лучше и удобнее и веселее принимать всякого со Христом Сыном Божиим, соделавшимся Сыном Человеческим за всякого человека. Один забудет Его на минутку, другая вспомнит. Катеньку вашу оба

–515–

целуем с поздравлением и её со днём Ангела. Господь с нею!

Надежде Петровне и Петру Петровичу с Ольгой Петровной передайте наши поклоны с уверением в нашем к ним уважении. За о. Павла рад, что он священствует, поздравьте его с этой благодатью.

Писать о вашей книге «Св. Тихон» я думал и раздумал ведь в «Страннике» я тоже буду странником. Жалко мне детей о. Василия Гречулевича. Надо бы ему ради них, ради памяти о покойной Евдокии, поболее заботиться об освобождении духовной мысли и жизни от разных ветошей и о живом, свободном, а не формальном и натянутом обосновании науки во Христе. Мою книжку «Печаль и радость по слову Божию» доставлю, Бог даст, лично. Напишите, как Пётр Петрович делается со своим рассуждением на степень. Его и Ольгу Петровну поздравляем с дочкой.

Простите, наши родные! Целуем вас оба мы. Да сохранит вас Создатель и Спаситель наш!

Мы здоровы

.

Слава Царю небесному за всё! Простите и пишите к нам, если можно, без замедления. Ваши Александр и Анна Бухаревы.

Адрес: В Ростов Ярослав. губ. В Малой Яковлевск. улице, вблизи Яковлевского монастыря, дом Шапошникова. А. М. Б.

62.

Добрые наши друзья!

С Новым годом!

Посылаем вам книжку нашу. Богу известно, когда ещё буду у вас. Письмо, прилагаемое здесь, писано к вам уже недели две. Посылаю и его потому, что оно относится к делу истины, наиболее важному для нас. Не ослабляю в неё ничего писанного: потому что писана правда. В самом деле, Александр Алексеич, – (прибавляю к писанному в письме и ещё два слова) – испытайте себя, как вы читаете мои книги. Вот, помнится, в бытность мою у

–516–

вас, при чтении разговора о *знании и вере* вы заметили мне, будто, говоря словами Бытописания о Божеств. огне в

отношении к нашей мысли и слову, я не выяснил значение этого духовного огня. После посмотрел я это место, и что же? Уж и выше его, особенно ниже страницы две или три, ясно показано, что, разумеется, огонь именно Духа истины и благодати, насколько Он, ради вочеловечения Христова, простирается в человеческую мысль и слова своими влияниями и действиями. Мы, православные, по силе св. Таинств истинно ходим среди этого огня и носим его в себе. Надо слишком поверхностно читать, чтобы так легко относиться к читаемому, – не вникать в сущность и связь развиваемых мыслей. Простите, что так говорю! Ведь вы учитель Израилев. Мы оба здоровы и вас с вашей дочкой целуем.

Ваши Александр и Анна

Бухаревы.

14 января 1866 г.

63.

22 апреля 1866 г.

Добрые наши,

Александр Алексеич и Екатерина Петровна!

Христос Воскресе!

Медлили мы этим приветом и вообще ответом на ваше последнее письмо с 10 руб. (за которые передайте нашу благодарность), – это потому, что хотели и на этот раз приложить к вам может быть и не одну, новенькую книжку, вместо красного яичка. Но не знаю, что до ныне задержало Манухина прислать мне эти книжки, готовые в типографии ещё на Страстной. Об них и довольно этого слова; потому что, Бог даст, сами увидите и прочитаете, что это за книжка.

Дай Бог, чтобы трудное и опасное время прошло у вас без опасностей и как можно легче разрешилось той радостью, от которой уже не помнят прежней скорби, – радостью, *яко родися человек в мир*. Нам, казалось бы, что Екатерине Петровне лучше бы на это время быть в близости к вам. Ведь могла бы быть и Надежда Пе-

–517–

тровна. Или ей это неудобно из-за училища? Впрочем, вы всё это, без сомнения, уже обсудили вполне. – Надежде

Петровне с Петром Петровичем и Ольгой Петровной, а при случае, и О. Павлу передайте наши поклоны.

Доктору А.А. Краснопольскому скажите, что я очень рад его удовольствию от очерка об Апокалипсисе в книжке «Печаль и радость»; другие получают за него и высказывают мне удовольствие и от других статей, особенно от очерка «Песни песней», умалчивая о разъяснении Апокалипсиса – этой задаче перелома всей моей судьбы. Когда будет, во всех отношениях, удобно Екатерина Петровне прочитать в тишине всю мою книжку. «Печаль и радость по слову Божию», покорнейше прошу её понемножку прочитать все статьи, в спокойствии духа.

Знаете ли, что? В нашей ростовской квартире так удобно было бы принять вас в общую нашу семью. Вот чудно было бы, если бы оказалась нечаянная возможность для вас совершить путешествие к нам, – так инкогнито без гардероба, недельки на две или на неделю. В Ростове сколько святыни! Святитель Дмитрий, ходатай за науку; озеро, по которому мы бы поплавали в виду особенно ростовских монастырей и церквей, родина преп. Сергия, куда мы направляли бы самые наши прогулки. Когда ещё будет возможно с дорогими людьми всем этим воспользоваться и насладиться?! Верующему всё возможно.

64.

Добрые наши

Александр Алексеич и Екатерина Петровна!

Благодарим вас за подарок и поздравление, и взаимно поздравляем с Новым годом и сопутственными ему праздниками Христовыми.

Вашу книжку мы также получили недавно, но летнего вашего письма мы не получали. Последнее пред посылкой книжки письмо ваше было ещё тогда, как вы переслали нам 10 рублей и извещали об известном положении Екатерины Петровны и намерении её, по этим трудным и не безопасным обстоятельствам, ей предстоящим, пере-

–518–

ехать в Петербург к мамаше. Не получая от вас никаких известий столь долгое время, мы наконец серьезно стали

беспокоиться за вас. Но теперь, как и всегда, слава Богу за всё!

Вы желали бы писать критику на моё новое сочинение. Но не в Москве, ни в Петербурге не нашёл я доселе издателя для этого сочинения, и оно пока в ящике моего письменного стола. Я предлагал это сочинение сначала, разумеется, Манухину, но он отказался. Нарочно ездили и мы сами в Москву, но и другие книгопродавцы тоже пошли прочь. Посылал в Питер, – здесь тоже оказалось в результате. России, видно, я не нужен.

Ваша книжка мне нравится; слава Богу, что она идёт. Примите к сведению, что в одном месте в книжке, рассуждая о создании человека по образу и подобию Божию, вы приписали и Богу «дарования», которым подобны и наши дарования. Кто же это Богу даровал что-либо? Конечно, это только ошибка или странная неловкость выражения; исправьте её для нового издания.

Катеньку целуем. Передайте наши поклоны Петру Петровичу и Ольге Петровне и во главе их мамаше Надежде Петровне.

Мы здоровы, слава Богу, –
ваши Александр и Анна,
Бухаревы.

29 дек. 1866 г.

65.

Добрые друзья

Александр Алексеич и Екатерина Петровна!

Долгонько я не отвечал на ваше письмо. Меня всё снедала забота, как пустить в ход моё, с полгода уже отцензурованное сочинение, для которого ни в Москве, ни в Питере не нашлось издателя. Решились мы, наконец, взяв из малых способов насущного хлеба нашего, издать сочинение на свой счёт. Только хотим отпечатать лишь ползавода, или 600 экземпляров. И это делаем с большим риском для средств жизни. Не смотреть же сложа ручки, как Христово дело в России, действительно, падает в

–519–

разных отношениях. Оно-то собственно не падает, но нас низлагает и осуждает за нашу к нему невнимательность.

Пишу об этом, прося содействия относительно хлопот типографских, к Петру Петровичу Преображенскому, к которому посылаю и настоящее к вам письмо.

Желаем вам, с поцелуем Катеньке, всего лучшего от Господа!

Ваши А. и А. Бухаревы.

Весна не очень улыбается нам из своей близости: мы оба сильно кашляем, – боль и жар лихорадочный, но, слава Богу, прошёл, – у Анны ещё уши заложило.

66.

Добрые друзья наши

Александр Алексеич и Екатерина Петровна!

Христос воскрес!

Благодарю вас за присланные деньги 15 р. Вы спрашиваете, откуда мы берём средства – настолько даже, чтобы задумать издание книги, хоть бы только печатанием *ползавода*, на собственный счёт. Очевидно, что Бог даёт, – хоть я и часто и много унываю о нашей видимой беспомощности. Мы доселе жили без нужд, хотя, с первого же шага моего на новом пути, мне и тюремные узники казались более меня обеспеченными в способах жизни. Слава Богу за всё! Мы вас покорнейше просим пожаловать летом: будем очень рады, – походим с вами к святым ростовским, поплаваем по озеру, погуляем по полям. Наша квартира к самому концу города, при самом почти въезде в него со стороны Москвы. Въехавши в город, прикажите везти вас к Яковлевскому монастырю, где на Малой Яковлевской улице дом Шапошникова.

Письмо же адресуйте просто: *в Ростов, Ярослав. губ. Алек. Матв. Бухареву*. Уведомите, когда вас ждать.

При свидании поговорим обо всём, как-то например

–520–

о моих добрых сношениях, в последнее время, с о. Наместником лавры и чрез него с Владыкой Митрополитом Московским.

Благодарность Петру Петровичу за готовность посодествовать мне в напечатании моей рукописи, но посылать её медлю, – хочется попробовать, не найдётся ли ещё

издатель. Очень не сподручны мне и пугают меня хлопоты с книгой, после самого её отпечатания.

Целуем вас с Катенькой (которую, мне думается, не надо расслаблять лечением и лекарствами). Надежде Петровне и Петру Петровичу с Ольгой Петровной наши поклоны.

Ваши А. и А.

Бухаревы.

Вечер накануне

1-го мая

1867 г.

67.

4 сентября 1867 г.

Добрые Александр Алексеич

и Екатерина Петровна!

Слава Богу за всё!

Слава Богу, что вы доехали благополучно и Катенька ваша не пострадала от двухдневной разлуки с Вами. А мы было стали тревожиться, не получив от вас обещанного известия из Хотькова; так что я писал уже Петру Петровичу запрос о вас, с разными комиссиями и от себя. Ваше к нам письмо дало повод обратиться опять к Петру Петровичу с просьбой – передать мою рукопись Евгр. Ивановичу для вручения о. Ректору Академии, не найдёт ли он чего для «Христианского чтения». От чего же не попробовать, чтобы на совести не было греха, что де не предлагал, не сказывал о нужном? Но переписывать понапрасну – не зачем. Мне ведь нет основания надеяться чего-нибудь от моего предложения, когда духовная учёность у нас слишком довольна и счастлива, не интересуясь моими идеями, – как и все добрые русские люди.

Просил я ещё Петра Петровича зайти в контору «Отеч. Записок» на Литейной, – взять две мои рукописи о «Пре-

–521–

ступлен. и Наказан.»³¹⁵⁰ Достоевского и «Дым» Тургенева. Надо присоединить их к большой рукописи и постараться о новой к ней цензурной надписи, о чём писал я Евграфу Ивановичу. Повторите, пожалуйста, Петру Петровичу мою покорнейшую просьбу на этот счёт, чтобы он потрудился взять

мои рукописи у Краевского, которому, кажется, они лишни. Скажите П. Петр., как это сделать, потому что Вы уже как-то делали однажды подобную услугу мне, выручая у Краевского³¹⁵¹ же рукопись мою о картине Иванова.

Что же ещё сказать вам? На Гречулевича тоже не рассчитываю; однако, для пробы тоже и в очищение своей совести, предложите, если угодно, мои письма по Закону Божию уже напечатанные мной.

Полно об этом, чтобы иначе не дать Вам повода повторить мне добрый урок о терпении.

Вы уже забыли свои синие очки, вероятно – в залоге нового посещения Ростова в следующем году, если будем живы. Давай Бог! – Мы после вас переменили квартиру; новая наша квартира ещё ближе к монастырю Яковл., по Яковл. улице, в доме Г-жи Веры Еремеевны Филипповой. Квартира, за пять рублей, просторнее и удобнее прежней, и местоположение её сухое... (9 строк выпущено. Е. Л.).

Прощайте, добрые друзья! Желаю Вам, если позволите, поменьше нуждаться в терпении. Будьте здоровы, добры и благополучны! Мы, слава Богу, довольно спокойны. Я бываю нетерпелив – только когда дело касается таких обстоятельств, от которых терплю не я один, а и Церковь, и сам мир. Простите Ваших

А. и А. Бухаревых.

Адрес мой, как прежде, простой: В Ростов Ярослав. губ. А... М... Бухареву.

Петербургским наши поклоны. Что о Павле Петр.?

–522–

68.

Вечер накануне Введения Матери Божией.

Добрые друзья

Александр Алексеич и Екатерина Петровна! Поздравляем одного из вас с именинницей, а другую с днём Ангела.

Спасибо за ваше письмо. Вы правы, напомнив мне моё лучшее прошлое. Но прошу вас впредь не касаться этого предмета. А то я, пожалуй, скажу, – что вы только повторили речь одного из друзей Иова: «ты сам утешал других и

подкреплял души расслабленные. А теперь коснулось тебя, и ты вот уже каков»... Но я всё-таки благословляю своё настоящее и теперь ещё более сознаю его необходимым для моего во Христе деле, чем когда решался на это.

Спрашиваете о состоянии нашего здоровья? – Мы, кажется, здоровее прежнего, хотя бы мне лучше было давно убраться отсюда... *(10 строк выпущено. Е. Л.)*. Хозяйкой оба вполне довольны.

Предчувствие моё относительно Ректора Академии Петербургской сбылось; он отверг мою рукопись всю сполна. Если попытаю Гречуловича, увидите, что выйдет подобное же. – Судите о других по себе. Вы лучшие друзья, а отчасти и немало повторяете друзей Многострадального, как я сказал уже выше. Чего же ждать от кого другого?

За приятный впрочем, долг считаю сказать, что Анну тронуло ваше письмо искренними выражениями вашего участия.

Если будете в Петербурге, попросите от меня о. Цензора Сергея, чтобы он не слишком длил, если возможно пересмотреть мои рукописи.

Надежде Петровне и Петру Петровичу с Ольгой Петровной наши искренние поклоны.

Катеньке поцелуй.

Христос со всеми вами!

Ваши Бухаревы.

–523–

Многоделие своё благословляйте, как дар Божий. Только берегите здоровье и для того не излишествуйте в занятиях.

69.

Добрые друзья наши,

Александр Алексеич и Екатерина Петровна!

С благодарностью за ваше письмо и деньги, поздравляем Вас с начавшимся новым годом. В настоящий раз пишу Вам единственно только, – чтобы не отлагать ответа на ваше письмо и благодарного известия о получении вашего подарка. Писать более этого, простите меня, что-то совсем не расположен. Мы

живём по немножку: у меня совсем почти заложило левое ухо,
(2 строки выпущено. Е. Л.).

За всё слава Богу!

Целуем Катеньку.

Ваши Александр и Анна Бухаревы.

16 января

1868 г.

На святках были у нас Переславские родные и гостили у нас довольно долго. Это и было причиной, что не скоро отвечаю на ваше письмо.

Поклоны от души вашей мамаше и добрым Преображенским.

70.

23 июля 1868 г.

Добрые Александр Алексеич и Екатерина Петровна!

Мы только сегодня едем из Москвы. В Сергиевом посаде ночуем. Если Вы ещё в Хотькове, пожалуйста с первым же поездом завтра. Мы утро пробудем вместе. Остановимся мы в старой или новой гостинице; спросите у швейцара, которому я особенно накажу на этот счёт. Не говорю прямо, в какой гостинице, потому что это зависит от того, где найдём лучше и удобнее для себя. Вас не затруднит – спросить в той и другой гостинице они ведь рядом. И так до свидания! Катеньку целуем.

–524–

Вашему Папаше многоуважаемому о. Алексею и всем родным нашим поклоны, как и мамаше, Надежде Петровне, если она ещё в Хотькове.

Простите! Ваши

А. А. и А. Бухаревы.

71.

Добрые друзья наши

Александр Алексеич и Екатерина Петровна!

Что это вы так замолчали? Или думаете, что увиделись в Москве и Лавре, так и развязаны уже не писать целое столетие? – Нет; если так думаете, то, конечно, ошибаетесь, – смею уверить Вас. Но шутки в сторону. Все ли Вы здоровы и всё ли у

Вас хорошо? Мы, слава Богу, живём понемножку; Сам Бог дал прожить на белом свете чуть не полгода.

(6½ строк выпущено. Е. Л.).

Скажите, опытная мать, ваше мнение об этом. Впрочем, Сашенька глядит весёленькой и здоровенькой.

Нового, особенно ничего. В Переславле мы прожили чуть не полтора месяца, но не у Сергея Ивановича, который, бедный, не захотел даже ни разу взглянуть на Сашеньку и со мной не видался. Вот ведь все, какие истории! Вы, Александр Алексеич, скажите, пожалуйста, как при потере мной 50 руб., что «грешного де Макара и шишки валяются». Не ошибитесь, друг мой; потому что сама неестественность и необычность таких вещей и событий, какие случаются порой со мной от самых близких (видно, не по плоти ли только) родных, должны заставить более серьёзно подумать об этом. Ведь тот же Сергей Иванович в тоже время очень разорительно издерживается на очень и очень неблагоприятные делишки, о которых и говорить не хочу.

Нет: как там хотите себе, а точно царит над нашим временем какой-то Вавилон, порабощая не один Восток внешний, а, видно и нас Русских с другими духовно, – как сказует Откровение, от которого отводите свои очи.

–525–

Вот как случилось, – начал шуткой, а дошёл до грозного.

Простите Вашего А. Бухарева.

Катеньку целуем.

Надежде Петровне и Петру Петровичу с Ольгой Петровной наши глубокие поклоны.

72.

Добрые друзья

Александр Алексеич и Екатерина Петровна!

Вы, без сомнения, в недоумении о нас, что так долго мы не отозвались на ваше последнее письмо (с деньгами). Наше продолжительное молчание нам, надеюсь, не трудно будет объяснить, хоть отчасти, тем, что наша Сашенька взята у нас, – это было в самый день Пасхи; кажется, разные боли трудного зуборащения были причиной смерти нашего дитяти. Вы

понимаете, что мы оба, особенно Анна, во многом парализованы этим событием. Моему порождению, моему семени, видно, ещё нет места в мире. Дитя наше было светлым образом и залогом всего лучшего, детски прекрасного, родного мне, что я видел и находил в нашей современности. Смерть Сашеньки – указание, как всё это лучше возникает и замирает своим духом ещё в младенчестве, как в особенности всё, мной посеянное, умерло при первом движении своей жизни. Когда будете в воскресение? Я или оба мы чувствуем себя лишними на земле, хотя во Христе и стали одинокие, собственно за земное.

Вы все здоровы ли? И всё ли у вас, подобра-поздорову? – Знаю, что Пётр Петрович Преображенский не может, наконец, не отягощаться моими книгами «о миротворении»; попросите его от меня, чтобы потерпел ещё немножко, пока не увижу, что всё надо бросить в печь. Ведь жгли же у нас Москву, когда враг не давал ей жить собственной жизнью.

Ради Бога не вздумайте опровергать моих дум, здесь высказанных. Мы понемножку начинаем успокаиваться, то есть привыкать к скорби. Но меня, как знаете, всегда

–526–

приводят в нетерпение успокоения и утешения в роде тех, какие предлагали Иову его друзья. Желаем вам всего лучшего. Целуем Катеньку и, если есть, ещё кого.

Передайте наши поклоны Надежде Петровне и Петру Петровичу с Ольгой Петровной.

Ваши А. и А. Бухаревы.

8 июня

1869 г.

73.

1 янв. 1870 г.

Добрый и возлюбленный Батюшка! Дорогой мой Друг!³¹⁵²

С новым годом поздравляю Тебя, тоскующего горемыку, но и счастливого тем, что живее, чем другие, ощущаете внутреннюю связь земного времени с небесной вечностью, куда пошла раба Господня Александра и ещё две другие, дорогие Вам, души. Утешение от меня одно – Христос Богочеловек,

общая нам с покойными жизнь наша. Ради Бога не теряйте спокойной сдержанности духа в своих отношениях к другим; помните, как учила Вас этому покойная мать Павла. Это нужно Вам наблюдать, начиная с Ваших родительских отношениях к детям; потому что и любящие дети не то, что любящая супруга, и от лучших детей иное может показаться оскорбительным для легко беспокоиваемого духа. Прошу Вас спокойной сдержанности – особенно потому, что сам, как знаете, слишком мало имею этого настроения и за то наказываюсь большей частью своих скорбей. Вы это, думаю, намечали своей любовью ко мне. Что у Вас в монастыре? Не знаю, говорил ли я Вам, что соображая некоторые слова, слышанные мной от о. Петра блаженной памяти с его же словами Вашей теперешней игуменьи, которые Вы мне передавали, имею основание думать о её духовном, хотя и не намеренном и даже бессознательном содействии мне в моих усилиях освободить мой труд об Апокалипсисе от архивного заключения. Это бывает, что

–527–

духовно помогают или мешают чему-нибудь люди, и сами не имея того в своём намерении и сознании. Говорю это к тому, чтобы Вы в своих монастырских церковных молитвах, возносили тайную мольбу и по этому предмету. А с матушкой игуменьей как-нибудь разговоритесь о моём деле по Апокалипсису, совершённом под духовным наблюдением о. Петра, и познакомите её с сущностью этого дела, предварительно, разумеется, со вниманием перечитав в книге «Печаль и радость» статью об Апокалипсисе. Объясните ей, что верующие православно в Христа государство есть свят. город Иерусалим с Христом, а власти в нём не только церковные, но и гражданские, суть горящие светильники перед Богом земли, как это было в образце всех времён, во время всел. Соборов, что, однако, духом прямо Самого Господа, в святом и человеколюбивом Его духе, и мы можем быть низринуты сатаной с небесного жительствова, как эта беда случилась с римскими католиками, возглавляющимися не в Едином Христе, а ещё в простом грешном человеке – папе; – что особенно из мысли человеческой и нашего устного или письменного слова,

отступающих от Христа, могут выражаться губительные для людей звери, как и это губительство постигло разум и книжную мудрость многих; что Господь готовит православным на Востоке свободу от турецкого ига, только бы они и мы освобождались от Вавилонской гордыни, неверия или двоедушия, маловерия. Это пусть и Вас занимает и озабочивает, дорогой мой или наш Батюшка, Анна со мной Вам и всем вашим душевно кланяется. Всё еще, видите, не дошло дело до вывоза из Ростова наших вещей. Можно было это сделать в десятых числах сентября, но мы поделикатничали отвлекать людей и лошадей от дела, а с нами не деликатничают, что мы от больших видно избытков платим по полтора руб. сер. за каждый месяц почти ни за что. Как с этим быть? Всё подобное иногда меня смущает. Простите, мой бесценный! Если будете и в другом от Авраамиева монастыря конце города, то окажите вечную память младенцу Александре, которую впрочем, вспоминайте и с Вашей Александрой. Как себя имеет по училищу Алексей Аристархович. Желаю ему

–528–

успехов. Напишите и нам, Аристарх Александрович. Ваши А. и А. Бухаревы.

74.

Добрые друзья наши

Александр Алексеич и Екатерина Петровна!

Ваше письмо нашло нас в Переславле. Я здесь задержан своей болезненностью, которую, за то, успешно лечит здешний доктор из молодых – г. Иерусалимский. В этих обстоятельствах – и объяснение нашего молчания. За деньги благодарим! А за извинения ваши, Александр Алексеич, в утешительных ваших речах, какие Вы написали в прежнем письме, достойны Вы порядочного нагоняя! Друг мой! Неужели эти добрые утешения ваши можно ставить в один ряд с теми увещаниями, какие Вы делали мне в Ростове? Увещевать к терпению человека, в моём положении – нравственном и внешнем, разумеется, диконько; есть раны, которых лучше не касаться, хотя и слышите иногда стоны или жалобы на них.

Ваши обстоятельства и дела нас радуют.

Желаем Вам благословения Божия и успеха во всём, здоровье своё берегите.

Романа, о котором спрашиваете, мы ещё не читали, а если грязи много в нём, то и не слишком желаю случая читать. В Святки мы прочитали «Обрыв» Гончарова. Это нам очень понравилось. Мне кажется, автор одарён чутьём слышать умственные и нравственные у нас движения и борения за последние лет пятнадцать. Слава Богу, поставляющему и ныне разных духовных сторожей.

Прощайте.

Целуем вас обоих и Катю.

Ваши А. и А. Бухаревы.

P.S. В начале и конце Святков я получил два письма от Погодина с разными вопросами о моём положении, между прочим спрашивает он, что я писал о Гоголе. Будьте добры, друзья мои, пошлите ему экземпляр книги о Гоголе, с надписью на ней: «Г. Михаилу Петровичу Погодину от А. Бухарева».

—522—

Адрес: В Москве. На Девичьем поле, в собственном доме — Его Высокородию М... П... П...

75.

14 мая 1870 г.

Добрые друзья

Александр Алексеич и Екатерина Петровна!

Поздравляем и Вас со всемирной радостью Христова Воскресенья.

Ваше письмо с деньгами получили мы уже 10-го мая, и знаете ли где? В старой гостинице Сергиевой Лавры, где мы пробыли две недели, в ожидании, пока добрый о. инспектор Михаил отцензуровал последнее моё сочинение в 2-х частях «Господь И. Х. в Своём слове»³¹⁵³. Тут я проследил решительно весь Божеств. курс лично — Христова евангельского учения, со своими размышлениями, подводящими нашу современность под свет личного учения Христова. Грань между двумя частями моего сочинения составляет первое прямое слово Христова о своей собственной (новозаветной) Церкви и о своих страданиях. В руках у меня, когда я приехал в Сергиев посад, была только

первая часть моего труда, а другая ещё переписывалась в Ростове; надо было её оттуда выписывать. Это и продлило время нашей бытности в Сергиевом посаде. А сам о. Цензор, отпустил бы меня с одобрением моего труда, чрез несколько дней, – менее чем чрез неделю. Очень благодарен я обязательной его доброте.

Виделся я и с Александром Васильевичем Горским, принявшем меня, разумеется, с любовью. О. Наместник³¹⁵⁴ сначала был болен и никого не принимал, а потом я простудился и не был у него по собственной болезни.

Размышления ваши, Александр Алексеич, о широте спасительного действия Христовых страданий и смерти, мне
–530–

нравятся. Понятие *заслуги* Христовой, всеми у нас принятое, мне кажется латинским; с Запада, сколько знаю, оно и перешло к нам. Заслуга – это что-то недостойно-рабское или наёмническое, что к духу и делу Сына Божия пред Отцом совсем нейдёт. Разумеется: догматической фальши тут нет, а только – не вникание в дух и силу Христова дела и Лица, в отношении Его к Отцу Своему и нам.

Теперь мы едем в деревню к моим родным, чтобы мне воспользоваться, по совету докторов, деревенским воздухом и другими сельскими удобствами. Быть нам в Хотькове в начале июня хотелось бы, чтобы видеться с вами, но едва ли это удобно будет. Настоящий наш адрес: *Тверск. губ. в Корчевском уезде, на станции Подберезье (Искуново). На Зятьковской мельнице Приказчику Павлу Петровичу Лошкареву для передачи в село Кутачи А.М. Бухареву.*

Вот куда мы забираемся! Теперь пишу из Дмитрова. Оба мы целуем вас обоих и Катеньку. Благодарим Вас за участие к нам.

Ваши А. и А. Бухаревы.

Адрес лучше другой: В г. Дмитров, Моск. губ., чрез Караваевское волостное правление, священнику села Кутачи, Ивану Павловичу Любимову, для передачи А. М. Бухареву.

Вашим родным в Петербурге наши приветы и поклоны..

76.

14 Мая

1870 г.

Христос воскрес!

Пишу Вам, дорогой Пётр Владимирович, в г. Дмитров, где мы случились проездом в деревню к моим родным, где мы желали бы, если Бог даст пробыть месяца два с половиной. В начале Августа мне сильно надо быть в Твери; так как кончится тогда семилетний срок разных для меня ограничений. – Где после будем иметь место-жительство, ещё не решено. Часть Марта и почти весь Апрель провели мы в Москве, куда вызван был я некоторыми литераторами: а до того всю зиму и осень лечился я в Переславле у доктора, очень мне помогавшего.

–531–

Рады мы вашей выдержанности, о которой Вы писали о. Аристарху; – рады столько же, сколько были огорчаемы слухами о ваших ростовских похождениях.

В последнее время я занимался трудом «Господь И. Х. в своём слове»; здесь проследил я своими размышлениями всё евангельское учение Христово. Труд в 2-х частях; в бытность мою в Сергиевом посаде в начале Мая, это сочинение одобрено цензурой к напечатанию. Нет только готового издателя. – Статья об Отце Петре³¹⁵⁵ также отцензурована.

Больше не знаю, что сказать Вам. Анна Сергеевна выражает желание Вам всего лучшего.

Адрес пока: В г. Дмитров Моск. губ.

Ваш А. Бухарев.

Адрес пока: В г. Дмитров Моск. губ. Чрез Караваевское волостное Правление, в село Кутачи Священнику Ивану Павловичу Любимову, для передачи А.М. Бухареву.

77.

Дек. 24 1870 г.

Добрые Друзья наши

Александр Алексеич и Екатерина Петровна!

С Великим праздником Рождества Христова поздравляем вас и с новым от Рождества Христова годом!

Всю осень сряжались мы в Москву, где известный М.П. Погодин давал было нам у себя в особом флигеле квартиру. Но болезненность моя, усилившаяся в последний год до крайности,

удержала нас в Переславле. Не только прошлой осенью, но и летом и весной я чувствовал себя дурно, как никогда прежде. Впрочем, за всё слава Богу! Ещё живу и дышу, хотя иногда чувствую такой недостаток воздуха, что, кажется, и дышать нечем, и боюсь в эти минуты немедленной смерти.

От этого я так долго и не писал Вам: то думалось
–532–

написать Вам уже из Москвы, то болезнь не даваладохнуть свободно. Анна начала было писать к Вам, но начатое письмо, в хлопотах обо мне, затерялось. Так мы и не дали Вам доселе весточки о себе. Теперь мы живём в особой порядочной квартире. Здоровье моё не поправляется, но всё же я чувствую себя лучше, хотя и шагу не делаю из комнат. Главное, теперь кашлю меньше, и реже ощущается недостаток воздуха. Известите о состоянии моего здоровья добрых преображенских, которые, в свою очередь, и Вас извещали обо мне. Как здоровье самого Петра Петровича? Вы как живёте – можете? Я живу только надеждами на лучшее, и то уж теперь не относимыми мной к продолжению здешней моей жизни. Знаю, что есть Господь и истина Его поколеблет небо и землю, а сама не поколеблется, хотя бы и никому из современного поколения не была она особенно дорога.

Вас и Катеньку вашу целуем. – (Да кроме Кати, нет ли ещё кого у Вас?).

Ваши А. и А. Бухаревы.

Адрес наш: *в Переславль Залесский, Владим. губ. Александру Матв. Бухареву.*

3 февраля

1871 г.

78.

Добрые друзья наши

Александр Алексеич и Екатерина Петровна!

Поздравляю Вас, – не угадаете с чем, – с именинницей. Вы опять в недоумении, конечно, что за именинница? Надо, наконец, вразумить вас в истине. Именинница сегодня Анна Сергеевна; так как вы нам не чужие, а родные, то я имею право поздравить Вас с именинницей. Этой шуткой, милые мои,

утешаю себя в разных тяжёлых думах о себе и своём деле. Благодарим Вас за подарок; рады добрым переменам вашего быта. Желаю Вам благословения Божия в новом месте и деле. – Дай Бог, мне дожить до лета и до свидания с Вами, обещанного Вами; мне же, кажется, уж мудрено двинуться из Переславля, когда движение и в комнате нередко доводит до того, что едва перевожу дух, и насилу отдохну

–533–

свободно. Бог ведает, от чего в последнее время так я изнемог.

Что случилось с Парфением Лукичём!³¹⁵⁶ Боже мой, Боже мой!

Где его жена, дитя? Как он попал в Москву? Неужели он был ипохондриком? Не скорее ли, он был живой человек, у которого живо воспринималось и впечатление, и значение современной жизни и мысли, заграничной и у нас, опытно ему известной; голова его кружилась и терялась от того, что совершается в мире... Всё это тайна. Он был духом среди водоворота между востоком и западом, между Москвитами и ненавидящими их западными европейцами. Тут всё перемешано, глухо, не сознано, не осмысленно, но брение и брожение всё же действует на дух.

Эх, Иванцев! Начал было живым разумением истины, и свихнулся на сторонку; оно легче и выгоднее. Но иному человеку и не очень это удаётся; у него инстинктивно не стерпит этот дух. Да!

Господи, помилуй всех нас, живых и умерших!

Начал шуткой, свёл же на горе горькое! Извините меня. Но видите сами, что худо, в мире, когда такие люди поднимают на себя руки (как легко, общими местами не будем объяснять подобные факты). Но не будем более заводить речи об этом.

Слава Богу за всё!

Кланяемся Вам обоим с поцелуями вам и Кате.

Ваши оба А. и А. Бухаревы.

79.

Милостивый Государь

Александр Алексеич!

С глубокой горестью имею честь известить Вас, что Александр Матвеевич Бухарев скончался 2 Апреля в

—534—

5 часов пополудни и что похороны его будут на пятый день по кончине его.

С почтением и преданностью имею честь быть
покорным слугой

С. Родышевский.

Потрудитесь уведомить Петра Петровича.³¹⁵⁷

80.

Милостивый Государь

Многоуважаемый Александр Алексеевич!

Искренно, от всей души благодарю Вас за любезное письмо Ваше, преисполненное любовью к усопшему. Анночка сама непременно желает описать Вам последние дни жизни Александра Матвеевича, так как она постоянно при нём находилась. Я только сообщу Вам пока она, находясь под влиянием тяжёлых впечатлений, не соберётся исполнить своё намерение, что покойный весь Великий пост был более чем когда-либо в сосредоточенном состоянии и постоянно сам читал, потом слушал Евангелие, иногда псалтырь. Незадолго перед смертью при чтении псалма, где псалмопевец просит Бога покрыть его от врагов, он с особенным выражением сказал: «да, да, от врагов». Пробуждаясь от сна, искусственно возбуждённого, произнёс: «решено и подписано». На вопрос Анночки о значении этих слов отвечал: «я во сне сокрушался о том, что силы мне не позволяют сделать пополнение в тетради моей о книге Ездры и что не удастся это сделать, а ты мне говоришь: вот эта книга у сердца моего. На эти слова я ответил: «решено и подписано». Когда однажды, я приехал к нему с лекарем, он, взглянув на меня, сказал: «вы всё хлопочете, и по выражению лица его я заметил, что он сознаёт совершенную бесполезность попечения о нём и принимает лекаря только для утешения Анночки. При словах лекаря, что ему долгое время не надо ничего говорить, я заметил у него улыбку, выражавшую, что *долгое время* сказано с целью поддержать надежду на

—535—

жизнь. Желательно было бы, чтобы некролог Вы написали, сами, многоуважаемый Александр Алексеевич. Особенно утешительно для меня напоминание о том, что он, по особенностям своего духовного настроения, чисто христианского, никогда не относился дурно о врагах своих и выражал даже неудовольствие, если кто в присутствии его рассказывал, что-либо о литературной брани, устремлённой на Аскоченского, хотя этот человек истощил у себя весь запас энергии самого раздражённого против него чувства. Когда казалось речь других людей, которые так же, как хорошо известно, наделали ему много вреда, он старался поставить на свет или хорошие стороны и лицо его принимало тогда до крайности грустное выражение. По смерти его выразилось у одних разумное, у других инстинктивное, глубокое к нему сочувствие. При погребении его, несмотря на то, что была полиция, заботившаяся, чтобы не было безмерной тесноты; что в этот день в Даниловском монастыре был праздник, куда обыкновенно стекается народ, что была погода сквернейшая и ливня лил дождь, теснота в церкви до того была велика, что стёкла трещали от натиска теснившегося народа; я заметил, что плакали некоторые лица не только ему чужие, но и не знавшие его. Мне сделалось известным письмо одного лица, писавшего к своей знакомой; оно начиналось так: я был у гроба праведника-страдальца. Ещё прибавлю вот что: когда Анночка скажет что-либо, хотя и всё пустое, но не касающееся того, чем дух его был переполнен, он говорил: «что ты о пустяках говоришь? ты мне мешаешь с Богом беседовать»³¹⁵⁸.

Извините меня, многоуважаемый Александр Алексеевич, что не своей рукой писал, я вчера, занимаясь делами, до того испортил глаза, что теперь приложил за уши *pomade vesicatoire*. Потрудитесь, сделайте одолжение, уведомить какой именно сон видели Вы, по поводу которого полученное известие о кончине Александра Матвеевича не была для Вас неожиданность. Вот подите, чем разрешат или объяснят это те, которые все явления в духовном мире

—536—

называют продуктом внешних возбуждений? Мной написана тетрадь, так теперь валяющаяся, по поводу одной психологической, писанной человеком, приобретшим Европейскую известность как физиолог³¹⁵⁹...

С. Родышевский.

81.

Многоуважаемый Батюшка

Отец Аристарх Александрович!

Жаль очень, что Вы не пожаловали на погребение Александра Матвеича. Ведь мы его похоронили 7-го числа на шестой по его кончине: всё вас поджидали, да ещё дана была телеграмма в Петербург священнику Лебедеву: надеялись, что и он приедет, но ему никак нельзя, потому что у них предстоят экзамены: (они теперь священником и вместе законоучителем первой гимназии). Видно надо было случиться всему так, как желал Александр Матвеич, а то, как бы таким друзьям, как Вы и Лебедев³¹⁶⁰ не быть на погребении; а он желал, чтобы погребение его совершено было без всякой пышности и чтобы отпевал его один только свой священник. И в чём только мы его не послушали, всё вышло неладно. Он желал, чтобы у него был гроб простой; мы схитрили и заказали гроб столярной работы дороже обитого, но гроб не удался и вышел, как простой; купили настоящей золотой парчи, думая, что это пойдёт в церковь, – а ему не может быть неприятно! И что же! Оказалось, что в нашей церкви есть точь в точь такие ризы, пожертвованные в прошедшем году. И ведь что странно? Выбирали мы при самом священнике, и он не догадался.

Теперь, многоуважаемый Батюшка, постараюсь рассказать вам, что могу припомнить о последних днях его жизни. Плохо он себя чувствовал с начала прошедшей весны;

–537–

но всё-таки он мог ходить, много говорить, заниматься; но около 10-го Марта болезнь начала заметно усиливаться. 16 Марта он пожелал, и его Бог сподобил причаститься. После 16-го ч. его болезнь шла заметно усиливаясь, хотя он говорил, что ему после Причастия легче. А главное – что он никогда не жаловался; и на вопросы, «как он себя чувствует» – он всегда

отвечал: «хорошо» или порядочно. Потому очень трудно проследить его болезнь. Но ночи от 10-го Марта до 2-го дня праздника он проводил положительно без сна; днём также не отдыхал, потому что не мог совсем прилечь. А волтеровых кресел, ни за что не хотел, чтобы я заказала, говоря: что одно название ему противно.

Тяжело было смотреть на его измученное лицо в продолжение ночи, но на вопрос мой – ты очень страдаешь? Он отвечал всегда: что это за страдание? Разве так страдают? Надо только Бога благодарить; просто догораю, как лампада; вот ещё, быть может, немного немного уже осталось елею. Ни за что не позволял будить и беспокоить прислугу: мне позволял не спать и сидеть с ним по ночам, но только с тем, чтобы я его не спрашивала, как он себя чувствует. Этих вопросов он ужасно как не любил и даже раздражался, когда я их делала. Раз на Страстной неделе, во время заутрени, на один мой такой вопрос он отвечал: что ты всё о пустяках спрашиваешь? Ты бы лучше спросила: довольно ли ты думаешь о Боге? Вот о чём ты должна меня спрашивать, и прочитал от начала до конца «се жених грядет в полуночи». С великого Четверга, когда я пришла от вечера он заметно стал слабее, голос у него упал и как-то изменился. У нас в спальне развешаны были все наши иконы и постоянно горела лампада. Он часто смотрел на иконы, сидя в постели, и говорил раз: «как у нас хорошо! я всегда любил, когда лампада горит пред образами. Боже, как хороши св. иконы и все-то они у меня чудотворные». А тут есть одна икона Смоленской Божией Матери, которую его Отец благословил, когда он ехал учиться; он особенную имел веру в эту икону и рассказывал, что он часто видал, молясь

—538—

перед иконой, как у Царицы Небесной иногда градом лились слёзы из глаз, а иногда личико покрывалось румянцем и она ему улыбалась. У него ещё с шестой недели Великого Поста распухли ноги и это его как-то беспокоило и удивляло: он думал, что только в водяной пухнут ноги. Раз смотрит на ноги и говорит: «Маменька, маменька, скажешь ли ты мне, что это такое? А я его спросила: видишь ли ты когда во сне маменьку?

Нет, говорит, Анна, ни разу не видел во сне, а на яву раза три видел. В начале страстной недели мы с ним два дня посвятили воспоминаниям о нашей прошедшей жизни, припоминали, сколько чудесного было в нашей жизни, как ощутительна была для нас в всём рука Божия, как мы каким-то чудом, без всяких средств прожили почти 8 лет, не видя никакой нужды, и он всё плакал и благодарил Бога! Начиная с Великого Четверга, мы стали с ним читать Евангелие (т.е. я ему читала по порядку, и прочитали с четверга до Пасхи три Евангелия: от Матфея, Марка и Луки. Я ему предлагала читать и в то время, когда он дремал, думая, что чтение его успокаивает, и он лучше уснёт, обещая перечитать снова, что он не услышит; но он ни за что не соглашался и слушал Евангелие не иначе, как в бодрственном состоянии, говоря, что евангелие нельзя употреблять как усыпительный порошок. Ещё на страстной неделе он видел во сне, что он горюет очень, что умирает, не успев сделать необходимые дополнения к книге Ездры и дополнения столь полные, что из них должна выйти целая книжка, а я будто подхожу к нему, держа у сердца какую-то книжку и говорю: вот она – эта книжка. Он это принял за то, что ему будет дано несколько прожить для этого дела, и сказал уже на яву, уже просыпаясь: значит решено и подписано; и рассказал мне этот сон, говоря, что если действительно, на несколько времени ему полегчает, то надо будет серьёзно заняться дополнениями к книге Ездры. Ночь на Пасху он провёл тоже совершенно без сна, только без страдания, а в очень светлом расположении духа, вышел в залу и там мы с ним сидели при освещении нескольких лампад и, прислушиваясь к колокольному звону, Он очень любил сливочное мало и

—539—

наша прислуга стала часов с 8-ми сбивать это масло для него (весь пост кушал постное) и масло у неё никак не сбивалось; это его озабочивало и немножко сместило, всё старался припомнить, что надо положить, чтобы сбилось масло, и только что ударили к заутрене, масло сбилось, а он сказал: ну, слава Богу! Когда прекратился звон к заутрене, мы с ним похристосовались и поменялись яичками. Я убрала своё яйцо, а

он – своё, – и так сидели до ранних обеден; потом меня стал сон склонять и он меня стал уговаривать прилечь и уснуть, говоря, а я почитаю Евангелие Иоанна Богослова (тут перешли в спальню) и стал читать первую главу: «в начале бе Слово...». В это время я стала засыпать; но беспокойство о нём не давало мне спать долго; я часто просыпалась и слышу, что он читает чрезвычайно редко, – как по складам. Тут только я поняла, до какой степени он слаб и очень испугалась, говорю: что ты как читаешь, разве ты не можешь чаще читать? Нет, говорит, Анна, я думаю над этим, от того как редко читаю – всё не хотел меня пугать. После обедни пришёл священник с крестом. Он уже не мог выйти в залу, а остался сидеть на диване в спальне. Когда они пропели, я и пригласила священника к нему, чтобы он приложился ко кресту, и вижу, что он плакал, и когда ушёл священник, он заплакал и что это как они умилительно пропели. Как то на первых днях св. Пасхи (тут уже он мог ложиться в постель) он лежит на постели, а я сижу около него и вдруг слышу из его ус, как бы обращение ко мне, спасибо, а между тем вижу, что у него уста сомкнуты, губы не шевелятся: это меня поразило и испугало: я подумала, что не перед смертью ли он меня благодарит за то, что я так его любила; но потом стала думать, что это была иллюзия, хотя я очень явственно слышала; но прошло два дня, я опять слышу, что он уже действительно говорит мне спасибо. Я спросила, что ты говоришь? Он говорит: «я говорю спасибо». Что же это значит? Он ничего уже не ответил. Со 2-го дня Св. Пасхи уговорили его принять доктора; но он после горько сожалел об этом, говоря: «вероятно ничего из этого не выйдет; только мир наш нарушен; а какие райские дни-то мы с тобой про-

–540–

водили Анна»! А я, начиная со страстной недели, никого из родных не допускала к нему, видя, что ему необходимы спокойствие и тишина, не смотря на самое горячее участие с их стороны. На 2-й день Пасхи я зашла на минутку к дядюшке и нашла Александру Фёдоровну всю в слезах, – отца и дядю тоже очень расстроенными и они напали на меня, зачем я не уговорю его призвать доктора. Я им сказала, что ему всё это вы

говорите, а я уговаривать всё-таки не буду: пусть всё будет так, как ему угодно. Пришла и передала ему. Он очень любил дядю Николая Ивановича и Александру Фёдоровну. И они чрезвычайно так любили, особенно в последнее время; это, кажется и заставило его согласиться принять доктора. Доктор как увидел его, так сказал дяде и отцу моему, что он более недели не проживёт, что у него уже лёгких ничего нет; однако стал навещать его каждый день. После первого визита он велел мне открыть русскую псалтырь и прочитать то, на чём откроется и первый стих, который попадётся на глаза, и я прочитала ему 138 псалом 7 стих, после этого он меня раза два в день заставлял читать этот стих. Ещё на этих же днях я ему говорила, что если он отойдёт в другую жизнь, то попросил бы Создателя, чтобы Он меня не оставлял здесь, а чтобы я за ним поскорее последовала; он меня два раза спросил, точно ли я не желаю жить, говоря: вот ты всё со мной страдала, теперь может тебе и пожить захочется. Я два раза подтверждала, что не хочу жить без него, и он сказал: ну хорошо, если я буду иметь дерзновение у Бога, то буду просить его об этом, и опять повторил эти слова, а там, сказал, уже как Богу будет угодно. Теперь я описываю, как он проводил дни Пасхи. Припоминал своего отца, как он прекрасно пел какие-то стихи: не тщетно Марины слёзы проливаются, и плакал при этом воспоминании. Я забыла Вам сказать, что доктор не только одобрил то, что я никого к нему не допускала, но даже просил, чтобы он со мной, по возможности, не говорил, и читать уже псалтырь и Евангелие велел понемногу: 5 минут читать, а четверть часа отдыхать. А говорит – он всё понемножку говорил: (не помню в среду или четверг сидим мы с ним в зале), а вечер

–541–

такой прекрасный, такой великолепный закат солнца; я ему прочитала Свете тихий... зная, что он любил очень это и он пришёл в какое-то умилительно восторженное состояние. Накануне дня кончины он заставил меня продолжать чтение Евангелия. Следовала беседа Спасителя с Никодимом. Он выслушал эту беседу, заставил меня повторить и, когда я ему прочитала во 2-й раз, он начал мне её толковать, хотя я не

спрашивала, и развивать свои мысли. Потом велел написать письмо к Погодину (который берётся отпечатать его толкование об Апокалипсисе) просил написать ему, что если не посылает ему сейчас этой рукописи, то потому, что находит нужным сделать некоторые замечания, и всё ждёт, не выберется ли светлая минута для того. Но только что я письмо отправила на почту, как он говорит мне: Нет, Анна, я чувствую, что я уже сам не успею сделать этого, дай мне поскорее мою рукопись, я тебе расскажу, что нужно, а ты передашь Погодину. Я стала просить его не делать этого, потому что ему вредно говорить: нет, нет, не раздражай меня: это вреднее. Я подала ему рукопись; он стал её просматривать, а я всё продолжаю его уговаривать оставить до другого времени; он говорит: ну разве действительно немного погодя, я устал, правда; а всё-таки надо это сделать, и уже больше не поминал. Я забыла ещё: за два дня до кончины, сидя на диване в зале, он говорит: что это за радость. Боже, что за неизъяснимая радость на душе! Я его ничего не спросила, тем и кончилось. Всю ночь на 2-е Апреля он не переставал заботиться обо мне, всё заставлял меня хорошенько укутаться одеялом и ноги укутать, как будто я больна, а не он. Потом говорит: Ах, Анна, как мне тяжело что-то; что-то меня гнетёт и нравственно и физически. Я встала, дала ему успокоительных капель и он заснул. Утром, как проснулась, подошла к нему поздороваться, вместо здравствуй, он сказал мне: Христос Воскресе. Велел около себя прибрать всё, на столике, что перед ним стоял, привести всё в порядок, сам помогал прибирать (он о порядке и чистоте не переставал заботиться в продолжение всей болезни) выпил три чашки чаю, а давно уже пил по одной только; потом сказал мне несколько шут-

—542—

ливо: теперь стишок-то мой, стишок-то мой прочитай. Я ему прочитала его стишок. Ежели я пойду в тесноте, ты оживишь меня противу свирепости врагов моих, прострѣшь руку Твою и защитит меня десница Твоя. Когда я ему прочитала, он сказал: да, да противу свирепости врагов моих! и после этого лёг уснуть, чтобы больше не просыпаться. Прошло часа три как он спал, и я начала беспокоится, прошло ещё часа два-три и я уже

совсем испугалась, видя что, кашляя, он открывает глаза, и они у него закатываются и руки холодеют. Я поскорее послала за доктором, но будить не будила; только когда он отхаркивал мокроту и делал знак, чтобы я ему подала чашечку, чтобы выплюнуть, я спрашивала о чем-нибудь, и он на всё отвечал с какой-то приятной улыбкой как будто засыпающего ребёнка: ничего матушка, ничего матушка, я сейчас матушка, сейчас, матушка, как будто я его тороплю куда-то, и он говорит: сейчас, матушка. Я было его приподняла, но он весь так и опустился и опять с той же улыбкой сказал: вот как хорошо! как будто ему уж очень ловко лежать. Потом доктор приехал и сказал, что он находится в сонном состоянии, вероятно, желая меня успокоить, стал ему делать холодные компрессы на голове, по ложечке вина ему давал, растряс его и сказал здравствуйте, Александр Матвеич, и он наклонил голову для поклона и заметно стал ощущать страдания. Я держала его за руку, и он мне всё пожимал, потом пристально стал смотреть на меня, как будто прощаясь со мной. Несколько раз говорил: Боже мой, Боже мой! Потом вздохнул; доктор схватил шапку и убежал, сказав: кончается. Я бросилась к иконе Смоленской Божией Матери и поставила ему в изголовье, прося об одном Царицу, чтобы она прекратила скорее страдания. Он ещё раз вздохнул и отошёл в другую жизнь. – Ещё я забыла Вам рассказать один его сон, виденный им за два дня до кончины. Он видел, что мы с ним оставляем какую-то комнату, в которой мы долго с ним жили и заботимся, чтобы оставить её прибранной и натопленной и только что стал он выходить, как к нему бросился какой-то человек и стал с ним бороться, чтобы удержать его, и он говорит: ну нет, шутишь, не

–543–

удержишь. И действительно доктор как будто боролся с ним при конце.

Он ещё зимой мне говорил, чтобы я очень не скорбела после его смерти; когда я умру, говорил он, ты не плачь, а лучше подойди ко мне, поцелуй в уста и скажи: Христос воскрес! отдохни, мол, голубчик, уж ты устал. И он сам постоянно ко всякому умершему подходил со словами: Христос

воскресе из мертвых... Он ещё говорил мне постом, убеждая не предаваться слишком скорби – помни, как я светло всегда смотрел на умерших, я всегда подходил к ним со словами: Христос Воскресе; и Бог привёл ему скончаться в эти дни. Когда он скончался, то пришли мои родные и стали посылать за своими людьми, чтобы омыть его; я знаю, что они в праздники бывают пьяны и вообще люди грубые, у меня так сердце и сжалось, как подумала, что они будут обмывать его; я стала просить: пошлите за какой-нибудь женщиной; тут вспомнили про одну вдову, очень хорошую женщину и послали за ней. Она сейчас пришла и стала обмывать его со словами Христос Воскресе! Тут я вспомнила его слова. На третий день он приснился этой женщине, говорит ей: это я присылал за тобой.

И как он сам не боялся покойников и всегда с любовью подходил к ним, так и к нему все подходили. На шестой день его хоронили и до такой степени он сохранился, что я начала опасаться, не спит ли он; посылали за доктором, чтобы он приехал с гальванической машинкой, но против этого всеми силами восстала, наш друг, Александра Васильевна, не желая, чтобы тревожили его прах; доктор уже ехал к нам, но его воротили с дороги и он сказал, что он очень этому рад, потому что он вполне убеждён, что он скончался. Руки даже у него совсем не окостенели, а можно было их сгибать как угодно. И дядя мой Иван Иванович, который ужасно боится покойников, всё отпевание стоял у самого гроба и прощался с ним, говоря: что он во всю жизнь прощался только с покойной матерью, да с Алек. Матвеичем. Сколько народу было! а как все плакали; совершенно незнакомые люди плакали чуть не навзрыд. Один совсем незнакомый офицер нёс его до самого

–544–

кладбища и ни за что не хотел дать себя переменить; и много народу провожало до кладбища, несмотря на страшнейшую грязь. Могила вырыта двойная, чтобы и мне туда же лечь. Батюшка о. Аристарх, приезжайте, если возможно, на сороковой день, очень Вы меня этим утешите. Поезжайте прямо на Берендеевку, тут постоянно ходят тарантасы, берут 50 – 40 – 20 коп. с человека и меньше, а больше никогда не берут.

Ещё к вам просьба: не потрудитесь ли Вы, прочитав моё письмо тётушкам, переписать его и отправить Александру Алексеичу в Петербург. Он желает также знать о последних его днях, а я совсем не в состоянии ещё писать и то Бог знает, как пишу, извините меня, пожалуйста; только старалась верность соблюсти. Он мне говорил, если будут что писать обо мне и допустят какое-нибудь преувеличение, хотя бы в похвалу мне, ты сейчас же восстанови истину. Молитесь, Батюшка, за него и за меня.

Всей душой преданная
Анна Бухарева³¹⁶¹.

**Каптерев П.Н. Дело о несостоявшейся канонизации
Сильвестра Обнорского // Богословский вестник
1915. Т. 3. № 10/11/12. С. 545–562 (1-я пагин.)**

–545–

(Переписка и документы)

Преподобный Сильвестр Обнорский, один из учеников препод. Сергия, был особенно чтим С.К. Смирновым, который молитвенному ходатайству преподобного приписывал выздоровление своей супруги, Софии Мартыновны, в апреле-мае 1861 года от тяжелой болезни (родильная горячка). В том же 1861 году С. К-ч составил житие препод. Сильвестра и напечатал его в «Душеполезном Чтении» (1861 г., № 11), издав впоследствии его отдельной книжкой (в 1884 г.).

Служба преподобному Сильвестру была составлена С. К-чем в феврале 1862 года, причем первоначально он предполагал составить и акафист, но, по-видимому, от этого его отговорил А.В. Горский (см. письмо его к С.К. в сборнике «У Троицы в Академии» стр. 478, от 26 июня 1861 г.), и акафиста в бумагах С.К. нет.

Служба эта не была одобрена к печатанию и употреблению, так как препод. Сильвестр не был канонизован, однако в селе Воскресенском на Обноре (Любимск. уезд Ярославск. губ.) издавна совершались службы препод. Сильвестру по Общей Минее, с включением лишь особых тропаря и кондака, составленных, по предположению С. К-ча, в начале XVII века. Эти тропарь и кондак включены С. К-чем и в составленную им службу препод. Сильвестру. Фактических сведений о преподобном сохранилось весьма мало, не сохранилось даже ни одного экземпляра жития его, что и препятствовало в особенности, по мнению А.В. Горского, составлению акафиста.

С. К-ч дважды (в 60-х и 80-х годах) предпринимал с семейством поездки на Обнору, и в доме своем всякий год 25 апреля, в день памяти преподобного, со-

–546–

вершал службу ему по рукописной тетрадке; после смерти С. К-ча вдова его некоторое время поддерживала эту традицию.³¹⁶²

1.

Ваше Высокопреподобие

Досточтимый о. Ректор,

По письму Вашему от 16 Сент. честь имею препроводить настоящею почтою рукопись под № 774 об Афонской горе, о получении коей благоволите меня уведомить, – а по миновании в ней надобности, – возвратить.

Посещение Ваше с семейством Толгской обители оставило в душе моей очень приятное воспоминание. Приношу Вам искреннейшую благодарность за ласковый прием моих детей. В семействе Вашем они чувствовали себя так хорошо, как в родном семействе.

Дай Бог, чтобы усердие Ваше к Преподобному Сильвестру вознаградилось скорым исполнением – изданием составленной ему службы.

У нас нового ничего нет. 8 Сент. ожидали ярославы совершения Коронации, но к сожалению ожидания, наши не исполнились.

Радуюсь перемещению Преосвященного Амвросия на Харьковскую кафедру. Он воскресит там память знаменитого проповедника Иннокентия.

Дорогому семейству вашему прошу передать от меня искреннее почтение и благословение Божие.

Призывая на Вас благословение Божие, с истинным почтением и совершеннейшею преданностью имею честь быть покорнейшим слугою

Ионафан, Епископ Ярославский и Ростовский,

1882 г. Сент. 18 д.

Ярославль.

–547–

2.

Ваше Высокопреподобие

Досточтимый о. Ректор и возлюбленный о Господе брат

Сергий Константинович!

Письмо Ваше от 9-го Ноября получил 10-го, а 16-го получил и указ Св. Синода с приложением печатной брошюры о Преподобном Сильвестре, службы ему, и донесения Московского Комитета для цензуры духовных книг. По рассмотрении указа и документов, я составил и представление Св. Синоду о напечатании службы Препод. Сильвестру, Вами составленной, и дам о ней благоприятный для Вас отзыв. Настоящею же почтою мое представление Св. Синоду и препровождается (от 3-го Декаб. за № 4114-м). Пождем, что речет о сем Господь.

Приношу Вашему Высокопреподобию и добрейшей супруге Вашей искреннюю благодарность за ласковый прием и гостеприимство, оказанное нам, и наконец за обязательные проводы нас с Архим. Павлом на железную дорогу. Все это надолго сохранится в моей жизни.

Призывая на Вас и семейство Ваше благословение Божье, с истинным почтением и благожелательною преданностью, и любовью имею честь быть:

Вашего Высокопреподобия,
покорнейшим слугою,
Ярославский Епископ Ионафан.

1882 г. Декаб. 3.

3.

Высокопреподобнейший о. Ректор и возлюбленный о Христе брат

Сергий Константинович!

Ваше усердие к Препод. Сильвестру Обнорскому Чудотворцу, и мое ходатайство пред Св. Синодом о дозволении отпечатать составленную Вами службу Угоднику, остались

—548—

без удовлетворения. Вчера я получил из Св. Синода о семь указ. Чем Св. Синод мотивировал свой отказ, Вы узнаете из Указа, посланного на имя Московского Цензурного Комитета. В Указе, данном на мое имя, добавлено еще, чтобы я разъяснил священнослужителям Воскресенской, что на Обноре, Церкви, что и по Общей Минеи отправлять службы Препод. Сильвестру

не следует, так как Он не причислен к Лику Святых. Это разъяснение поставит Обнорских Священнослужителей в большое затруднение, которые до настоящего времени совершали службы Преподобному по Общей Минеи и произведет на богомольцев впечатление неблагоприятное. Затрудняюсь приняться за это дело.

Чсть имею поздравить Вас и дорогое семейство, Ваше с наступившею Св. Четыредесятницей, и призвать благословение Божие на подлежащие подвиги поста. Прошу Вас покорнейше передать от меня о. Наместнику Св.-Троицкой Лавры, Архим. Леониду братское приветствие.

С истинным почтением и братскою преданностью и любовно имею честь быть

покорнейшим слугою:

Ионафан, Епископ Ярославский,

4 Марта 1883.

4.

Ваше Высокопреподобие

Досточтимый о. Ректор и возлюбленный о Христе брат
Сергий Константинович!

Письмо Ваше от 3 Марта я получил; но приложений при оном: службы Препод. Сильвестру и книжки о нем, и писем Митрополита Филарета к Архиепископу Черниговскому, не оказалось. Службу Пр. Сильвестру уже на третий день по получении от Вас письма я получил из рук Высокопреосвящ. Леонтия. Книжки же о Пр. Сильвестре и писем Филарета я до сей поры не получал.

Усердные и благочестивые желания наши отпечатать службу Пр. Сильвестру и на сей раз оказались неудобноисполнимыми. Дважды я просил о сем Высокопреосвященнейшего Митрополита Исидора, предъявлял ему и те

—549—

основания, на которые Вы опираетесь в письме Вашем, относительно святости Препод. Сильвестра; но он не уважил моего ходатайства. Затем я обратился в Архив Синодский и получил все дело о Преподобном Сильвестре, за 1860 г. по 1872

г. прочитал его, – и в представлении покойного Архиепископа Нила Св. Синоду нашел все те основания, которые Вы указываете в письме Вашем (относительно Святости) с присовокуплением его личных убеждений относительно Святости Преп. Сильвестра. Убеждения эти высказаны откровенно, смело и решительно, – но и они не имели никакого успеха. Преосвященному Нилу было отказано. В заключение всего мне было сказано, что до открытия мощей Препод. Сильвестра и торжественного обнаружения его Святости, Св. Синод не может разрешить и печатание ему службы.

Возвращая при сем Вашему Высокопреподобию службу Преподобного Сильвестра, душевно желаю Вам и достоуважаемой Софии Мартыновне со всем вашим добрым семейством душеспасительно подвиг поста завершить, и радостно встретить светлый Праздник Пасхи.

Призывая на Вас благословение Божье, с искренним почтением и неизменной преданностью и любовью имею честь быть

Вашего Высокопреподобия,
покорнейшим слугою,
Ионафан, Архиепископ Ярославский и Ростовский.
1884 г. Март. 28 д.

5.

Высокопреподобнейший о. Ректор, Досточтимый о. Протоиерей и возлюбленнейший о Господе брат
Серий Константинович!

Еще имею утешение приветствовать Вас и доброе семейство ваше радостнейшим приветствием: Христос воскрес! и молитвенно желать Вам светлых радостей, здоровья и благоденствия.

Письмо ваше от 6-го Апр. и книжку под заглавием:
«Преподобный Сильвестр», получил. Искренно благодарю
–550–

Вас за пасхальное приветствие и книжку. Вполне согласен с Вами, что Промыслу Божию еще негодно проявить чудодейственную силу Угодника Божия в открытии нетленных мощей Его; а Вам послужить к прославлению Его святого

имени. Все Архипастыри сочувствовали Вашему желанию, исключая одного главного, которому, по всей вероятности, более ведомы пути Премудрого Промысла Божия.

Нового у нас ничего нет. Все новости увез с собою Высокопреосвященнейший Митрополит Московский, который так много потрудился по исправлению Академического Устава.

Призывая на Вас и доброе семейство ваше благословение Божие с неизменным уважением и совершеннейшею преданностью имею честь быть

Вашего Высокопреподобия,

покорнейшим слугою

Ионафан, Архиепископ Ярославский и Ростовский.

14 Апр. 1884 г.

6.

Ваше Высокопреподобие

Досточтимый о. Протоиерей Сергей Константинович!

Приятным долгом поставляю поздравить Ваше Высокопреподобие с получением Высочайшей Награды – ордена Св. Анны 1 ст. и на содержание оной 3.000 руб. Да будет Ваше будущее мирно спокойно и отрадно, как и прошедшее служение Ваше Академии. Желание Ваше исполнено: Вячеслав Поройков сегодня же мною утвержден штатным Псаломщиком. Благодарю за внимание Ваше к внуку моему Сергию Попову. Если же услышите о нем что-либо не похвальное – предостерегите его, а мне сообщите. В воздухе носится какая-то зараза, поражающая молодых юношей.

Призывая на Вас и дорогое семейство Ваше благословение Божие, с истинным уважением сердечною преданностью и братского любовью имею честь быть

Вашего Высокопреподобия

покорнейшим слугою,

Ионафан, Архиепископ Ярославский и Ростовский.

1887 г. Мар. 11 д.

Ярославль.

–551–

7.

Копия

Указ Его Императорского Величества, Самодержца Всероссийского, из Святейшего Правительствующего Синода, Московскому Духовно-Цензурному Комитету.

№ 514.

По указу Его Императорского Величества Святейший Правительствующий Синод слушали: I. представление Московского Духовно-Цензурного Комитета, от 19 Августа 1882 года за № 1080, о разрешении напечатать составленную Ректором Московской Духовной Академии протоиереем Сергием Смирновым «Службу Преподобному Отцу нашему Сильвестру Игумену, Обнорскому Чудотворцу», и донесение Преосвященного Ярославского, от 3 Декабря 1882 года за № 4114, о том, что отпечатание вышеупомянутой службы он, Преосвященный, признает благовременным и полезным как для местных священнослужителей, совершающих ныне службу Преподобному Сильвестру по общей минеи, так и для православного местного населения и приходящих из разных стран богомольцев. И по справке, *Приказали:* Московский Духовно-Цензурный Комитет представляет Святейшему Синоду для разрешения к напечатанию составленную Ректором Московской Духовной Академии протоиереем Сергием Смирновым «Службу Преподобному Отцу нашему Сильвестру Игумену, Обнорскому Чудотворцу: По содержанию сего представления Преосвященный Ярославский в отзыве своем Святейшему Синоду заявляет, что напечатание вышеупомянутой службы благовременно и полезно, как для местных священнослужителей, совершающих службу Преподобному Сильвестру по Общей Минеи, так и для православного местного Населения и приходящих из разных стран богомольцев. Между тем из производившихся прежде сего в Святейшем Синоде дел о Преподобном Сильвестре Игумене Обнорском видно: 1) В 1860 году Преосвященный Ярославский заявлял Святейшему Синоду о чудесном поднятии доски на раке Преподобного Сильвестра, почивающего в Церкви села Воскресенского, что на Обноре и о последовавших чудесных

—552—

исцелениях при гробе Преподобного. Святейший Синод указом от 22 июня 1860 года поручил Преосвященному Ярославскому тщательно и с величайшею осторожностью обследовать и проверить на месте, без малейшей огласки, как все обстоятельства, которыми сопровождалось событие чудесного поднятия доски на раке Преподобного Сильвестра, так и случаи чудесных исцелений, о которых упоминалось в рапорте Преосвященного, и о последующем с своим заключением подробно представить Святейшему Синоду. Преосвященный в 1864 и в 1865 годах ходатайствовал пред Святейшим Синодом о разрешении, согласно просьбе жителей города Любима, совершать крестный ход с иконою Преподобного Сильвестра, с допущением вместе с тем и особой службы Преподобному Сильвестру, уже одобренной духовною цензурою и представленной на рассмотрение и разрешение Святейшего Синода. При этом Преосвященный, вместе ожидаемых от него по указу Святейшего Синода 22 июня 1860 года обстоятельных сведений о последствиях порученного ему обследования чудесных событий при гробе Преподобного Сильвестра, представил описание чудес, совершившихся при гробе его в прежнее время и журнал о чудотворениях с 1860 года, веденный священником Соловьевым и содержащий в себе простую запись 64-х случаев чудесных исцелений, без надлежащего обследования и без проверки их достоверности, причем Преосвященный заявил, что по собранным им историческим сведениям Преподобный Сильвестр издревле чтим был как угодник Божий и чудотворец и что совершающиеся при гробе его исцеления от недугов еще более утверждают в народе благоговейное к нему почитание. Святейший Синод признал изъясненное ходатайство Преосвященного Ярославского преждевременным, пояснив ему, что и самое печатание представленной Московским Духовно Цензурным Комитетом службы Преподобному Сильвестру, Игумену Обнорскому Святейшим Синодом не разрешено по неблаговременности появления оной в свет, о чем и дать знать Преосвященному Ярославскому указом от 4 Марта 1865 года. 2) Московский Духовно-Цензурный Комитет в 1862 и 1865 годах

представлял Святейшему Синоду для разрешения к напечатанию «Службу Преподоб-
–553–

ному Сильвестру Игумену, Обнорскому Чудотворцу» и Святейший Синод двумя указами от 23 Марта 1863 года и 28 Января 1866 года, дал знать означенному Комитету, что печатание вышеупомянутой службы не может быть разрешено по неблаговременности появления ее в свет. На основании изложенных сведений и имея в виду, что Игумен Обнорский Сильвестр и в настоящее время не присоединен к лику святых угодников Божиих, Святейший Синод определяет: не разрешать печатание представленной Московским Духовно-Цензурным Комитетом рукописи: «Служба Преподобному Отцу нашему Сильвестру Игумену Обнорскому Чудотворцу», о чем с возвращением рукописи и дать знать тому Комитету указом. Февраля 24 дня 1883 года. Обер-Секретарь А. Полонский. Секретарь Ушаков.

8.

Приписка: 8 Ноября. Посылаю справку, уведоьте о вашем здоровье К.[П.] П[обедоносцев]

СПРАВКА

Определением Святейшего Синода от 3 Сентября/3 Ноября 1882 года постановлено: Представление Московского Духовно-Цензурного Комитета, от 19 Августа сего года за № 1080, вместе с рукописью под заглавием: «Служба Преподобному Отцу нашему Сильвестру Игумену, Обнорскому Чудотворцу», препроводить при указе к Преосвященному Ярославскому с тем, чтобы по собрании с возможною осторожностью, без всякой огласки, сведений о том, продолжают ли в настоящее время, и притом в какой мере, чудесные исцеления при гробе Преподобного Сильвестра, сведения сии доставлены были в Святейший Синод с возвращением вышеозначенных приложений с заключением о том, насколько своевременными представлялось бы ныне, по мнению его, Преосвященного, допущение к употреблению помянутой выше службы Преподобному Сильвестру.

Указ послан «6» Ноября 1882 г. за № 4786.

Обер-Секретарь А. Полонский.

—554—

**СЛУЖБА преподобному Отцу, нашему Силвестру,
Игумену Обнорскому, Чудотворцу, егоже память месяца
Априллиа в 25 день³¹⁶³**

Вечер: Блажен муж, первый антифон.

На Господи воззвах, стихиры на 6 глас 5.

Преподобне отче Силвестре, измлада Христа возлюбив, мир
многомятежный оставил еси, и в пустыню вселился еси, индеже
Господу во дни и в ночи поработав, венец славы небесный
стяжал еси. Темже, яко имея дерзновение ко Господу, моли
спастися душам нашим.

Дивнаго во отцех Сергия благословение восприим, яко
оплотом огражден, в край полунощный притекл еси, и ту
бдением, пощением и молитвою тело твое изнуришь, яко
звезда пресветлая явился еси Преподобне, темже светом
благодати, яже в тебе, озари нас, молящихся.

Якоже во дни добляго жития твоего вернии в обитель
честную твою благоговеюще притекаху: сие и ныне мнози от
край дальних притекают поклониться мощем твоим, отче
Преподобне: мы такожде очи сердец наших к раце твоей
обращающе, тепле молимся: исцели недуги наша душевные,
вкупе же и телесныя.

Слава: глас 6.

Приидите вернии, восхвалим просиявшего в пустыни
Обнорстей светильника, и припадше к многоцелебным мощем
его, возопиим: радуйся постникоз похвало, радуйся недугующих
врачу, радуйся демонския силы прогонителю, радуйся всем
верующим верное в бедах пристанище и заступление.

И ныне, Богородичен:

Кто Тебе не ублажит Пресвятая Дево...

Вход, прокимен дне, и чтения 3.

На литии стихиры глас 3.

Подвигом добрым подвизался еси, блаженне, и житием
благочестным образ был еси стаду твоему, ежемудре упасл еси,
и от пустыни исходя, к людям, ищущим зрети тя, духовне

беседовал еси, даруя коемуждо мир и утешение, Силвестре преподобне.

Сосуд избран Духу Святому от юности явился еси Преподобне: егда бо житие постное провождал еси, откровение свыше приял еси, яко процветет пустыня твоя, и стадо иноков приидет в ню, и свет неизреченный осиявание сокровенное селенье твое, славу добродетелей твоих возвещая, Силвестре блаженне.

—555—

Пощением и житием многотрудным плоть твою умерщвляя Преподобие, кладязь в пустыни ископал еси, иже до днесь обильно источая струи водныя, вкупе источает молитвами твоими цельбу притекающим с верою и упованием на помощь и заступление твое, Силвестре Богоносне.

Слава и ныне, глас 2.

Киими похвальными венцы увязем Силвестра вседобляго, иже яко Ангел земный и человек небесный в пустыни поживе; Киими песньми восхвалим блаженнаго, иже и в житии своем милосердна людем помощь благодатную подаяние, и по успении своем, со ангелы ликовствуя, исцеления к раце его притекающим неоскудно дарует; Припадем убо к нему, братие, молящися, да испросит нам у Бога мир и велию милость.

На стиховне стихиры глас 8.

Веру теплую имый в силу живоносну из мертвых воставша Христа, Храм Воскресения в пустыни Обнорстей воздвигл еси, тем и силою Христа, воскресшаго и ад поправшаго, бесы многажды изгонял еси: и от нас убо, молим тя, преблаженне, отжени страсти душевредныя, от лукаваго в ны вселяемый.

Стих: Честна пред Господем...

Постом презельным всякое плоти мудрование умерщвляя и точию былие травное в снесь имея, егда яко человек, изнемогл еси, Отче Священне, помощь от Господа прииде к тебе: муж бо чуден явлейся укрепи тя и показа, како сила Божия в немощи совершается. Мы же выну немощны суще, молим тя, Преподобне: молися ко Господу, да подаст мир и утверждение душам нашим.

Стих: Блажен муж бояйся Господа, в заповедех Его восхощет зело.

Ко Господу отходя, глаголар еси братии твоей, преподобне: внимлите, о братия моя возлюбленная, Бога бойтесь и страх Его в сердцах своих имейте, и заповеди Господня сохраняйте, святые же Церкви не отлучайтесь, и в нынешнем деле потерпите мало, да причастники будете царствию Божию. Молим убо тя, Преподобне, испроси нам от Господа помощь, завет твой святой соблюдать.

Слава: глас тойже.

Монахов множества наставника ты почитаем, Отче наш Силвестре: твоею бо стезею воистинну право ходити познахом. Блажен еси Христу работав, и вражью обличил еси силу, Ангелов собеседниче, и преподобных сопри-

—556—

частниче и праведных: с ними же молися Господеву, помиловаться душам нашим.

И ныне, Богородичен: Безвестная Дево...

Тропарь глас 6.

Иже измлада Христа возлюбив и верую к Нему приблизя, изнурил еси, в пустыни живой, многострадальное тело твое. Тем, блаженне Силвестре, со Ангелы ликовствуя, моли Христа Бога мир мірови даровати, и буди помощник верую призывающим тя на помощь, и чтущим святую память твою.

Ин тропарь глас 4.

Яко добр блаженного Сергия ученик, вере в благочестие его подражая, стяжал еси даров Духа Святаго сокровище, и силы многи соделал еси о Господе во спасение и утешение верных. Не остави убо и нас, с верую притекающих к раце твоей, Силвестре преподобне.

На утрени по 1-й стихологии седален глас 4.

Вменяя вся тщету быти за превосходящее разумение Христа Иисуса, Господа нашего, Его единого вожделем еси, Его единого, яко бисера многоценного, взыскал еси: с Ним же водворяйся днесь в небесных чертогах, молися Угодниче Божий, да сподобимся быти вечных благ причастники.

Дважды.

Слава и ныне: Богородичен.

Пречистая Дево Богородице! Приими молитву раб твоих и от бед привременных и от мук вечных избави нас воспевающих Тебе: благодатная радуйся.

По 2-й стихологии седален: глас 2.

Пречистому твоему образу покланяемся Всемилоствителю, к Нему же Силвестр блаженный воздевал руце молясь. Пощади нас, Спасе, молитвами Отца Богоносного.

Дважды.

Слава и ныне: Богородичен.

В бездну зол впадшии, глас молебный возносим к Тебе, Владычице: изведи ны милосердою десницею Твоею из глубины греховных и возведи на гору добродетелей, Пречистая.

Псалом 134. Величание. Избранный псалом:

Терпя потерпех...

–557–

Слава и ныне: аллилуиа – трижды

По полиелеи седален глас 8:

Обогатил еси верная сокровищем чудес твоих, Преподобне Силвестре: молим убо тя, да не оскудеют милости твоя к грешным рабом твоим, лобызающим честныя мощи твоя и чтущим святую память твою. Дважды.

Слава и ныне: Богородичен.

Заступление еси, Дево чистая, и прибежище всем обуреваемым волнами житейскими, несть бо иная, разве Тебе, надежды нам грешным, в бездну греховную впадшим.

Степенна, 1-й антифон 4-го гласа.

Прокимен: глас 4.

Евангелие от Матфея. Зачало 43.

По 50 псалме стихира, глас 2.

Славны и прехвальны труды твоя, Преподобне Силвестре: ко Господу бо единому горя любовью и в Нем едином верую и надеждою утверждаясь, вся подъял еси Его ради: ныне же от руку Его венец славы восприяв, молися, Преподобне, да сподобимся небесного наследия сопричастницы быти.

Канон. Песнь 1-я. Ирмос, глас 6.

Яко по суху пешешествовав Израиль...

Подаждь ми силу, многомилостиве Господи, песнями восхвалити прославленного Тобою Богоносного Отца Силвестра, да будет ми предстатель пред неприступным величеством Славы Твоея.

Монашествующих Богодухновенное удобрение явился еси, Преподобне, братию словом, солию растворенным, и дела благими во благочестии утверждая.

Глаголал еси, Отче Силвестре, братии твоей, яко аще стяжеша по смерти дерзновение ко Господу, ходатай будеша о обители твоей: темже венец славы приим, молися о недостойных рабах твоих.

Богородичен:

Его же родила еси неизреченно, Сына и Бога, моли Дево Всесвятая, сохранится достоянию Твоему от бед маловерия и злых помыслов шатания.

Катавасия по уставу. Песнь 3, ирмос:

Несть свят...

Заповедь твою блюсти повелевая, Преподобне, наказал
—558—

еси заповедь преступившаго, но приим сего покаяние, благосерде исцелил еси слепотствовавшего.

Богоносного Сергия благословение приим, блаженне, взыскал еси пустыни, и образ был еси двоице ученик его, иже стопам твоим последовавши, близ тебе водворишася и святолепныя обители устроиша.

Скорбью исполнил еси сердца братии, жизнь временную оставляя, Силвестре: ныне же радостью исполнявши взирающих на нетленные мощи твоя.

Богородичен:

Милосердия источниче, Владычице Пресвятая, буди покров всем прибегающим к Тебе с верою твердою, надеждою несумненною и любовью чистою.

Седален глас 4.

Блаженства горняго взыскуя, вся красная міра сего оставил еси, Преподобне, чад твоих духовных наказуя, яко вся мірская преходят, едино же пребывает выну сокровище благочестия. Дважды.

Слава и ныне: Богородичен.

На престоле со Отцем и Св. Духом вечно царствующаго неискусомужно родила еси, Приснодево, Сына Божия: тем Тя, яко Богоматерь, песньми немолчными ублажаем.

Песнь 4-я, Ирмос:

Христос моя сила...

Сила Христова в тебе открыся, Преподобне: бесов бо изгонявши, слепым зрение, глухим слышание, немощствующим исцеление подаеши.

Духом горя, Господеви работая и токи слез источая, мнози благочестия плоды в пустыни Обнорстей возрастил еси, имиже до днесь питаются к раце твоей с верою притекающие.

Труды, бдение и сухоядение изнуриша тело твое, Силвестре: обаче свыше укреплен, Спаса прославил еси взывая: слава силе Твоей Господи.

Богородичен.

Помози, Пресвятая Богоотроковице, Благоверному Императору нашему, да сотрет силы сопротивных, и царство его ненаветно от злых и мира исполнь соблюди.

Песнь 5-я, Ирмос.

Божииим светом...

Очесы умными во вся дни живота твоего на Господа воскресшаго взираяй, в пустыни храм Воскресения воздвигл

—559—

еси в нем же святая мощи твоя почивающе, явственне преднаписуют иертвеннаго телесе нашего во образ безсмертныя славы облечение.

Князи и боляре я простцы прихождаху к месту селения твоего, Силвестре, и от уст твоих глаголы наказания духовнаго в сладость слушаху.

Пришельцы иногда, в пустыню пришедша, зрак твой, смирения и пощения исполнь, удиви, и сего стяжал еси, яко перваго от ученик твоих.

Богородичен:

Пренепорочная Дево! молитвами твоими подаждь нам из пустыни Силвестра досточуднаго цветы добродетелей благоуханныя выну износить.

Песнь 6-я, Ирмос:

Житейское море...

Моря житейскаго треволнений отбег, в пустыню притекл еси, и тихое пристанище обретый, в Бозе едином живот твой полагал еси, Преподобне.

Девицу иногда, бесом люте мучиму, чудным явлением твоим исцелил еси, егда спящей былие травное подал еси. Тем чудо узревшии восхвалиша тя, Преподобне.

Обет изрече един от верных ти храм создати, иде же мощи твоя святая почиваху, егоже и создал есть. Темже от бед и скорбей избавил еси его, блаженне.

Богородичен:

В храм твой, Владычице, сходящися вопием Ти: Ты еси покров месту сему святому, идеже Силвестр Богоносный жительствовалаше. Спаси убо ны зде покланяющиеся Тебе и всем христианом буди Помощница.

Кондак, глас 6.

Подвигом добрым подвизался еси, Преподобне, и душу твою, яко жертву чисту и непорочну, Духу Святому принесл еси, и по смерти твоей стадо твое духовное соблюдавши, и в болезнех скоро посещавши. Темже молим тя преблаженне, с лики преподобных моли Христа Бога, да спасет Благовернаго Императора нашего имярек, и подаст людем в мире глубоце устроиться, да зовем ти: радуйся, Силвестре, иноком духовный пастырю и наставниче.

Икос, глас тойже.

Иноков воистину началовождь явился еси, Богомудре Силвестре: смиренно бо Христову последуя, крест Его на рамена подъял еси, и терпением, пощением и молитвою

—560—

стаду твоему образ был еси. Темже и братия, яко отца и наставника тя почитающе, зряще тя ко Господу отходяща, скорбию исполняхуся, имже вещал еси глаголы утешения, потерпите, глаголя, мало в нынешнем веце, братия возлюбленная, и венцы примете от Христа Бога и Спаса душ наших, егоже моли, Преподобне, мир мірови даровати и душам нашим велию милость.

Песнь 7-я, Ирмос:

Росодательну убо пещь...

Изряден подвигоположник был еси, Преподобне, воду на раменах твоих нося, и былте единое вкушая. Тем прослави тя благословенный Бог Отец наших.

Не отхождаху людие от келлии твоея, Преподобне, словесем твоим духоносным внимающе, и восхваляюще Господа зываху: благословен Бог твой и Бог Отец наши.

Чудесы многими прослави тя, Христос Бог наш, имиже удивляеми людие всего царствия Российскаго, восклицают: Благословен Бог Отец наших.

Богородичен:

Тайну храмов zde красующихся уразумеим вернии, и возглаголем: покрый нас Богомати, честным твоим покровом, и помози молитвами твоими, блаженне Силвестре, да достигнем славнаго из мертвых воскресения и сретения Господня на воздухе.

Песнь 8-я, Ирмос:

Из пламене...

Святыя Церкви не отлучайтесь, глагола еси брат твоей, Преподобне, наказуя, яко да во храме воспевают вернии Господа и превозносят Его во веки.

Отроцы блаженши во огни, яко злато в горниле искушаеми, Господа воспеваху: сице Силвестр Богомудрый, огнем терпения искушаемь и очищаемь, зываше: Господа пойте и превозносите во вся веки.

Богородичен:

Пролей мольбы к Сыну Твоему неизреченно милосердому, да спасет ны от всякаго злаго обстояния, Приснодево Богоблагодатная.

Песнь 9-я, Ирмос:

Бога человеком...

Незримый людем в пустыни пребывал еси, с Богом невидимым духовне беседуя Силвестре блаженне, тем и ангелоподобен был еси. Сего ради тя ублажаем.

—561—

Славы от человек не ища, от человек сокровен был еси, сокровенне в Бозе пребывая. Но яко славою Божиею прославленна ты ублажаем.

Благосердно приими, Богомудре Силвестре, песни сия, во славу имени твоего сложенные, и помолися о мне, грешнем рабе твоём.

Богородичен:

Богородице Дево, упование христианом, буди стена крепкая и ограждение всем верующим, да Тя, яко Матерь Бога Слова Премилосердную, величаем.

Светилен.

В чертог Господа славы возшед и одежду имый убеленну светом добродетелей, моли Христа Бога, Преподобне, да дарует всем православным в вере скончати живот свой и облещися в одежду нетления.

Богородичен:

Ризу подаждь нам светлу, Богомати, златом благих дел преиспещренну, да прославляем выну твое благоутробие.

На хвалитех стихиры на 4 глас 8.

Приидите людие, ублажим Силвестра досточудного, в дебрех пустынных ангельски жительствовавши, и лестницею добродетелей небесе достигши, и со слезами возопиим ему глаголюще: моли Бога о нас, Преподобне Отче наш.

Рубищем иногда облечен был еси, Преподобне: ныне же одеждою славы Боготканною украшен еси, голодом иногда плоть твою измождал еси: ныне же хлеба животного насыщаешься. Тем престолу славы предстоя, помяни нас грешных, Преподобне, и моли спастися всем нам.

Якоже исходил еси иногда из пустыни к людем, приходящим к тебе, Преподобне, и любовне к ним беседовал еси, слово спасения возвещая: сице и нас не отжени, усердно притекающих к раце мощей твоих, и ущедри нас, молящихся тебе.

Дом Духа Святаго воистину показался еси, отче Силвестре; мощи бо твоя источают чудес множество, и вси тепле верующии исцеление безмездное улучают. Молим убо ты, блаженне, даровати здравие телесем и душам нашим.

Слава: глас 6.

Что воздамы, Преподобне, за милости твоя неизреченныя;
яко на просящих помощи твоея призвавши, и прибегающим к тебе с верою заступник теплый являеши,

—562—

приими жертву молений наших и вознеси ю к престолу
Всевышняго, идеже водворяеши, моля о душах наших.

И ныне: Богородичен.

Богородице, Ты еси лоза истинная, возрадившая нам плод
живота, Тебе молимся, молися Владычице со святыми
Апостолы, помиловати души ваша.

Славословие великое и отпуст.

На литургии: блаженна от канона песнь 3 и 6.

Прокимен глас 4. Честна пред Господем смерть
преподобных Его.

Стих: Что воздам Господеву о всех, яже воздаде ми?

Апостол к Галатам. Зачало 213.

Алилуиа, глас 6: Блажен муж бояйся Господа, в заповедех
Его восхождет зело.

Стих: Сильно на земли будет семя его.

Евангелие от Матфеа. Зачало 10.

Причастен: В память вечную...

**Молитва Преподобному Отцу нашему Силвестру,
Игумену Обнорскому Чудотворцу**

О честная главо! Духа Святаго обителище и Ангелов
собеседниче, Преблаженне Отче Силвестре! Житием
богоугодным венец славы небесныя стяжавый и у Господа
дерзновение велие имый, молися о рабах твоих, с верою твоея
помощи требующих и с упованием на милосердие твое к тебе
прибегающих. Испроси у Господа Человеколюбца всем людям
коемуждо для благаго жительствования и спасения потребная:
Церкви мир и тишину, Благочестивому Императору нашему на
враги победу и одоление, недужным исцеление, сирым
вспоможение, немощствующим верою в вере утверждена, юным
в благочестии воспитание, всем людям безмятежие, и от всех
бед и скорбей избавление, воззываемым от жизни сея
временныя святое напутствие, преставльшимся блаженное в

Господе упокоение. Услыши, Богоносне, усердное моление грешных и недостойных раб твои, и милости твоя богатыя излей на ны, да щедротами твоими обогащаемы славим всечестное и великолепное имя Отца и Сына и Святаго Духа, ныне и присно и во веки веков. Аминь.

Сообщил П.К.

Андреев Ф.К. Московская Духовная Академия и славянофилы // Богословский вестник 1915. Т. 3. № 10/11/12. С. 563–644 (1-я пагин.)

–563–

Появление настоящего ряда кратких и порою случайных справок, объединенных под вышестоящим заглавием, нуждается в оправдании. Читателю может показаться, что предлагаемая его вниманию тема несколько искусственна, что это своего рода прозаический экспромт юбилейного характера. Если бы речь шла о сравнении культурных задач славянофильства с целями просветительной деятельности ваших высших духовных школ вообще, – сомнение в правомерности постановки такого вопроса вероятно не возникло бы: оправдать перед сынами века древнюю православную веру отцов, с ее бытовым укладом, – вот та общая почва, на которой сходятся и почти сливаются два эти мощных потока – светский славянофильский и духовно-просветительный. Правомерность постановки такой темы не нуждалась бы в оправдании; но, как же быть с понятием *московского*, примешавшимся к этой чисто идейной стороне дела? Ведь ставить на принципиальную почву вопрос об отношении славянофилов именно к Московской Духовной Академии представляется затруднительным: для этого необходимо прежде ясно представить себе характерные черты, отличающие нашу Академию от ее иногородних собратий; но, такой общепризнанной ее характеристики нет.³¹⁶⁴

–564–

Подобное недоумение вполне законно, и потому тема, поставленная в заголовке статьи, должна пониматься действительно в узком смысле: речь идет лишь о *чисто внешних отношениях*, связывавших деятелей нашей Академии с деятелями славянофильства. Здесь местное и историческое закрывают принципиальное.

Но, тогда что же остается и от славянофильства, и от Академии? – Почему мы в таком случае останавливаемся

именно на этих двух группах общественных деятелей, а не берем для рассмотрения какое-либо иное возможное сочетание любого числа иных человеческих групп?

На последний вопрос мы ответим так: мы ищем следов взаимоотношений между славянофилами и деятелями Московской Академии потому, что, даже за вычетом принципиального, в самом факте встречи тех и других на географическом пространстве Москвы и ее пределов мы усматриваем нечто далеко не случайное: и для славянофильства, и для русского духовного просвещения вообще, Москва не просто один лишь из русских городов, хотя бы и столичных, а нечто гораздо более существенное. В отношении к славянофилам это – общепризнано. Для славянофилов, Москва – подлинное сердце России. «Средоточие правительственное должно быть там же, где средоточие народное», – такова формула Константина Аксакова.³¹⁶⁵ «В Москву, в Москву призывает... своего Царя вся Россия!... Пора домой!», – восклицает Иван Аксаков.³¹⁶⁶

Но, будучи истинным сердцем России Москва у славянофилов получает еще и иное, высшее значение. «Поддержи в Самарине его московские, т.е. общечеловеческие, интересы», писал Хомяков Веневитинову³¹⁶⁷, Но, под общечеловеческим, славянофилы, как известно, понимали не тот минимум, который остается за вычетом всего характерного для каждой отдельной народности, а скорее напро-

–565–

тив – тот максимум совершенства, которого может достигнуть в земных условиях каждый отдельный племенной союз, верный своему божественному предназначению. И нигде, думали славянофилы, высота этого божественного предназначения не доведена до такой степени совершенства, как в племенах славянских и, в частности – в народе русском. Будущность этого племени представлялась им в сиянии славы: здесь максимум племенного совершенства совпадал поистине с максимумом общечеловеческим вообще. К осуществлению его и звал славянофилы; но успех этой деятельности, по их убеждению, зависел исключительно от степени верности

русского народа православным заветам его отцов. Вопросы славянофильской политики тесно связаны с судьбами русского православия, и если Москва для них тождественна с целой Русью, то и последняя неотделима от всего Православного Востока.

Но, не во имя ли защиты восточного русского православия против иноземных влияний получила свое бытие, и наша Академия? Ведь она возникла в сознательный противовес западному направлению, проникавшему в русское просвещение.³¹⁶⁸ Как Москва славянофильская звала царя прочь от окна в Европу внутрь, в его русское жилище, так и «Еллино-Славенские схолы»³¹⁶⁹, из которых выросла Московская Академия должны были, прекратив доступ западным веяниям, сохранить и упрочить внутри восточной ограды разумное понимание вселенской истины православия. И было время, когда наша Академия призывалась одна нести эту ответственную службу – «Указ наш царский нерушимо полагаем, говорится в нашей *Академической Привелегии*, еже бы ни единому кому zde в царствующем граде Москве, и в прочих нашея царския державы градах, разве сего от нас, великого государя, учиненнаго училища... не учить, точию в сем едином общем училище

–566–

да учатся, во еже бы от разных домовых учителей, паче же от иностранных и иноверных, противности какой-либо вере нашей православной не внеслися и не быти разгласию».³¹⁷⁰

Скажут: то было давно, – ныне Академия Киевская действует уже согласно с Московской, Петроград уже не смеется над «московитством» славянофилов, – время московских «привилегий» прошло! Да, но должна ли пройти и самая память о том, что была когда-то на свете славянофильская и православная Москва? Конечно, чем больше мест на земном шаре будут в этом смысле как Москва – тем лучше, однако следует ли отсюда, что понятие московского совершенно теряет свое прежнее значение? Не должна ли Москва и ныне остаться символом православного Востока? Нельзя ли понятие московских привилегий сделать устойчивым,

несмотря на внешнее их несоответствие настоящему положению дел? Понятие православного Востока шире понятия Москвы, но оно уже понятия «всего света». Московские привилегии и должны напомнить об этой последней истине. Да, Восток есть только одна из стран света, – в этом его исключительность, но в этой стране света нашла себе земное прибежище надмірна истина, и в этом *привилегия* Востока. Московское, прибавленное к Академии, только напоминает и ей, и всякой другой Академии, что они по существу московские, т.е. не западные, а восточные, православные. Если так, то мы снова возвращаемся к наиболее широкому пониманию поставленной темы, как задачи выяснить черты внутреннего совпадения двух великих течений: славянофильского и духовно-просветительного. От прибавления понятия *московского* тема ничего не теряет в своей принципиальности. Но рассмотрение вопроса в такой широкой постановке мы откладываем до более удобного времени: в сборнике, содержащем исторические материалы, и наше изложение приобретает повествовательный характер. Здесь московское берется в его узком смысле; впрочем, и символическое не

–567–

исчезает вовсе: оно чутко сторожит нашу юбилейную тему, готовое каждую минуту осветить ее временное и местное значение светом, льющимся с высоты Востока. Стоя на реалистической почве и признавая истинно восточное всюду, где бы оно ни проявлялось, мы не хотим сводить и Москву к одному лишь отвлеченному понятию. Русский восток всюду, где жива русская идея, но взоры русских людей почему-то всегда упорно обращаются к Москве. Ошибемся ли мы, если скажем, что в последние дни Москва даже решительно победила; что славянофильство ныне становится хорошим тоном, ко благу или ко вреду его – покажет будущее.³¹⁷¹

Но, если ныне Москва снова объединяет Россию и с нею весь православный восток, то славянофилов и деятелей нашей Академии она объединяла всегда. Когда, в 1856 году, вышла «Русская Беседа», – первый орган объединенных славянофилов, в программе которой говорится: «Народность

русская неразрывно соединена с православною верой. Вера – душа всей русской жизни», и задачей журнала ставится оправдание и обоснование этого начала, – наша Академия, в лице А.В. Горского, живо откликнулась на этот славянофильский призыв. «Первый № вашего издания, писал он Н.П. Гилярову-Платонову – одному из главных сотрудников «Беседы», произвел здесь (т.е. в Академии – Ф.А.) самое благоприятное впечатление. Самостоятельность суждения, – серьезность нравственных убеждений, русский ум и сердце, – сочувствие к славянству – все это прекрасные залогов благих успехов в будущем, успехов, может быть, не быстрых, не громких, но глубоких, сильно действующих на литературу и жизнь. Господь да поможет»!³¹⁷² В этих словах Горского, по поводу самого программного из всех славянофильских журналов, в свою очередь, думается нам, дана как бы программа всех

–568–

позднейших отношений к славянофилам нашей Академии. Пусть эти отношения по-видимому были внешни, пусть было не мало и взаимного непонимания, но, думается, на общей памяти тех и других не осталось темных пятен: один молча обмененный взгляд всегда мог восстановить нарушенное равновесие встречи. Ведь те и другие – братья по крови, ведь то – московская кровь, то – лишь выявленное до конца сходство фамильных черт их общей матери православной России.

Так ли это, или нет – пусть судить читающий описание этих внешних встреч.

Говоря о славянофильстве всегда имеют в виду то идейное течение, которое, получив начало в сороковых годах в Москве, затем, уже не прерываясь, достигает и до наших дней. И это вполне справедливо: вне московского славянофильства мы не знаем никакого другого аналогичного ему литературно-общественного движения. Но, вместе с тем, впервые ясно высказав заветные русские думы, славянофильство открыло глаза и на такие явления русской жизни, которые, стоя вне непосредственной преемственной связи с ним, в смысле идейном оказались отдаленными его предтечами. К числу таких «тайных отцов славянофильства»³¹⁷³ относится Григорий

Саввич Сковорода. Воспитанный на западных философских образцах и непосредственно знакомый со всем строем европейской культуры, он первый попытался на собственной русской почве возрастить семя русской философии. В нем славянофильство еще не нашло своего слова, но он хранил его, как заветную тайну своего сердца. Полным таинственности было и его посещение Троицкой лаврской семинарии, в котором мы видим, как бы прелюдию к истории сношений славянофилов с нашей Академией.

В 1755 году был вызван в Славяно-Греко-Латинскую Академию из Киева, для преподавания философии и гомилетики, некто Владимир Каллиграф, «перекрещенец из евреев», одно время бывший и префектом ее, на которого

—569—

Арсений Мацеевич доносил, что он «в Москве говорил на поучении плевелы не токмо лютеранския и кальвинския, но и жидовския», за что тот после и был уволен от преподавательской деятельности.³¹⁷⁴ С этим полу-земляком своим Сковорода и отправился было в Москву, но по пути завернул к другому своему земляку префекту Троицкой семинарии и наместнику Лавры — Кириллу.³¹⁷⁵ «Сей, увидя Сковороду, котораго зналъ уже но слухамъ и нашед в нем человека отличных дарований и учености старался уговорить его остаться в Лавре для пользы училища», так рассказывает известный друг Сковороды — Ковалинский, однако, — тщетно! странствующей философ не захотел променять посох на кафедру и ушел так же внезапно, как и явился, «оставя по себе в Лавре имя ученого и дружбу Кирилла».³¹⁷⁶

Много лет спустя, когда семинария стала уже Академией и тайное славянофильство перешло в явное, как бы по его стопам, пришел к нам другой великий украинец и если не отец, то старший и ближайший союзник славянофилов — Гоголь.³¹⁷⁷ И он, подобно Сковороде, побывал у нас мимолетно, но прием оказанный ему был еще более теплым, как в виде его академического друга о. Ф. Бу-

—570—

харева³¹⁷⁸, так и со стороны молодых академических питомцев.³¹⁷⁹

Так была проложена двумя великими малороссами малая дорожка в Академию, по которой после пошли к нам и те из великороссов, кому это имя принадлежит «не в одном лишь этнографическом, но и в более глубоком смысле. Эту дорожку и хотим мы ныне проследить во всех ее самых отдаленных разветвлениях. Мы не боимся, что они увлекут нас в сторону: «московский отпечаток» не так-то легко стирается!

Семьи Киреевских, Хомяковых, Аксаковых и Самариных – вот столпы славянофильства. Около них, прежде всего, и должны сгруппироваться все сведения, касающиеся намеченной темы. Впрочем, и здесь, если мы, в пределах каждого отдельного славянофильского рода, будем стоять на строго хронологической почве, наш рассказ предварится небольшой, не чисто славянофильской, но очень близкой к славянофильству сценой. Действующим лицом в ней является Жуковский – самый близкий друг семьи Киреевских, и конечно, тоже один из певцов «во стане русских воинов». В 1849 году Жуковский прислал в «Москвитянин» Погодину – этому меньшому славянофилу, о котором речь будет дальше – свою малоизвестную широкой публике статью: «Две сцены из Фауста», где он, в подражание последнему, дает опыт умозрительного истолкования первых слов евангелия от Иоанна.

«В той сцене, пишет Жуковский, которая предшествует явлению Мефистофеля, то есть за минуту перед тем, как овладела им враждебная сила, Фауст переводит из св. писания I главу Иоанна. Он хочет поправить и выразить по-своему мысль евангелиста, и такую гордостью становится доступен губительному искушению. Никакой человеческий ум, рассуждает Жуковский далее, не придумает ничего выше и всеобъемнее этого дивного евангельского "слова"; с ним на ряду можно поставить только то, которое слышал Моисей из пламенной купины: аз есмь сый.

–571–

В сем последнем изображен Бог без всякого отношения к созданию; в **слове** евангелиста изображен Бог Создатель во времени и вечности. Выражение **слово** (logos) разом объемлет то и другое. Но здесь под *словом* разумеется не одно определенное, языком произносимое и слухом принимаемое слово; но слово вообще, то есть и слово – *духовное тело мысли*, вместе с мыслью в минуту ее рождения создающееся в душе нашей, и слово – *материальная одежда этого духовного тела*, звук, его выражающий. По крайней мере оно так в отношении к человеку... Слово Божие, напротив, есть Бог – и Бог, как творец, и Бог, как творение, от века бывшее и в Боге, и с Богом, из воли его истекшее и в нем заключенное, но с ним неслиянное и с ним не тождественное, имевшее начало, ибо оно творение, и безначальное, ибо оно есть *непосредственное* Божие творение, а Бог действует в вечности, в которой было, *есть и будет* – одно и то же». ³¹⁸⁰ – Так пытается Жуковский исправить погрешность Фауста и, незаметно для себя, сам высказывает настоящую ересь. Но такова его статья в окончательном виде, в рукописи она еще подверглась некоторым переделкам. Первым домашним цензором ее был И.В. Киреевский.

«Возвращаю тебе статью Жуковского», писал он Погодину, – «посмотри перемены, которые я сделал; кажется, теперь ничего нет противного Православию. Если это не очень портит ее в риторическом отношении, то решишь печатать в этом виде. Но во всяком случае мне кажется, что о риторике думать нечего, когда дело идет о Православии». ³¹⁸¹ Не знаем, как отнесся к этому делу Погодин, но другой из малых славянофилов Шевырев заметил, что и после поправок Киреевского статья содержит в себе много не православного. Тем не менее всю вину он хочет свалить на духовную цензуру, которой предстоит вынести окончательный приговор, и где главным лицом в то время был наш Ф.А. Голубинский. «Зачем ты послал статью Жуковского в духовную цен-

–572–

зуру? пишет он Погодину. Каким образом Голубинский будет цензоровать статью о Фаусте, Мефистофеле и Гретхен? Что за

нелепость! Можно было посоветоваться с каким-нибудь духовным лицом, опытным в деле, даже с самим Митрополитом, но не отправлять в духовную цензуру, которая такой статьи цензуровать не может и не должна. Если они понимают смысл своих действий, то должны оборотить статью назад».³¹⁸² Шевырев, однако, ошибался: официальный духовный критик светских тем оказался на высоте и умственного и духовного величия.

Рассмотрев статью и поправки И.В. Киреевского Голубинский отвечал Погодину, как истинный мудрец: «Трудно, говорит он, исправлять слова человека, богатого живыми мыслями. Но вы предложили мне это; потому только и решился я заменить некоторые его выражения своими. Он говорить о вечном Слове в смысле Платона и Плотина, и разумеете едва ли не то, что у них κόσμος νοητός, τόπος (или πλήρωμα) τῶν φιδεῶν, и в этом смысле мог написать «творение». Мы другому научились у апостолов Иоанна и Павла, у которых я и заимствовал вставленные мною выражения. Если этот begeisterte Mann крепко держится умозрений Платонических в этом пункте, то хотя и есть сердечное желание ему лучшего убеждения, но имеем ли мы право писать за него вопреки его убеждению?... Предаю это на ваше рассмотрение и решение. Если примете вписанные мною выражения, то так и напечатаете их, как вписаны. Если же усомнитесь принять, то зачеркнутые слова прошу вас не печатать, а навести, где нужно, связь, как сами знаете».³¹⁸³ ...

Таково было, едва ли не первое, косвенное знакомство старейшего из славянофилов со старейшими из столпов нашей Академии. Семь лет спустя Киреевскому пришлось снова по цензурным делам, но уже непосредственно, столкнуться с другим из наших первых наставников – П.С. Делициным. В «Русской Беседе» печаталась самая программная из его славянофильских статей – рассуждение: «О возможности и необходимости новых начал для Фило-

–573–

софии». По поводу ее Т.И. Филиппов – еще один из славянофилов вторичной формации – писал ее автору: «Я

сейчас приехал от Троицы, куда возил вашу статью на рассмотрение духовной цензуры. Делицын выкинул из нее следующие четыре строки: «чтобы даже внутренней приговор совести, более или менее очищенной, он (т.е. человек вообще – Ф.А.) не признавал, мимо согласия других разуметельных сил, за конечный приговор высшей справедливости». Причина выставлена такая: «Эта мысль может иных повести к ложным перетолкованиям, которых конечно не имел в представлении автор».³¹⁸⁴ ...

М.О. Гершензон, в своем новейшем издании сочинений И.В. Киреевского, замечает по поводу этих слов, что теперь уже «невозможно определить», откуда они были вычеркнуты.³¹⁸⁵ Между тем, даже при самом поверхностном чтении всей статьи, они легко становятся на свое место. Именно, они продолжают ту, центральную для всего рассуждения, мысль Киреевского, что истинная сила разума заключается в его цельности. «Первое условие для такого возвышения разума, говорит Киреевский, заключается в том, чтобы он стремился собрать в одну неделимую цельность все свои отдельные силы, которые в обыкновенном положении человека находятся в состоянии разрозненности и противоречия; чтобы он не признавал своей отвлеченной логической способности за единственный орган разумения истины; чтобы голос восторженного чувства, не соглашенный с другими силами духа, он не почитал безошибочным указанием правды; чтобы внушения отдельного эстетического смысла, независимо от других понятий, он не считал верным путеводителем для разумения высшего мироустройства; (даже, –) чтобы господствующую любовь своего сердца, отдельно от других требований духа, он не почитал за непогрешительную руководительницу к постижению высшего блага; *чтобы даже, внутренний приговор совести, более или менее очищенной, он не признавал, мимо согласия других разуметельных сил, за конечный при-*

–574–

говор высшей справедливости, но чтобы он постоянно искал в глубине души того внутреннего корня разумения, где все отдельные силы сливаются в одно живое и цельное зрение

ума».³¹⁸⁶ Конечно, цензор наш испугался за совесть, но, думается, что и мы не поступаем против совести, когда пытаемся, через 60 лет, как бы загладить вину одного из своих далеких наставников.

Впрочем, в отношении к самому И.В. Киреевскому Академия не только давно уже ее загладила, но еще и воздала ему сторицей. Отняв несколько незначительных строк из его статьи, она уделила ему самому много своих рабочих часов. Мы имеем в виду всю ту деятельность Киреевского по переводу св. отцов, преимущественно мистиков, которую он вел при Оптиной пустыне и в которой ближайшей помощницей его и порой даже просто работницей была наша Академия, главным образом в лице все того же незабвенного Ф.А. Голубинского.³¹⁸⁷ О характере этой совместной деятельности их свидетельствуют сохранившиеся письма И.В. Киреевского и его жены Н.П. Киреевской к оптинскому старцу Макарию. Писем самого И. В-ча немного, но зато писем его супруги – без числа, и о них нам тоже придется сказать несколько слов, так как в них именно раскрывается ясно степень участия в этом деле нашей Академии и выясняется трудная роль, выпавшая на долю смиренного нашего Ф.А. Голубинского.

Интересно, между прочим, что первое из сохранившихся писем такого типа, принадлежащих самому Киреевскому, как бы непосредственно примыкает к «делу» о вышеприведенной статье Жуковского. В нем речь идет о той же тайне Второго Лица Пресв. Троицы, над которой размышлял и Жуковский: «Милостивый батюшка! пишет Киреевский о. Макарий, прилагаю письмо инспектора Сергия³¹⁸⁸, полученное мною в ответ на то, которое я ему

–575–

писал по вашему приказанию... В указании на Иоанна Дамаскина он ошибся: я писал ему об 11-й главе и 3-м параграфа, разумея первую часть, в которой говорится о Пресвятой Троице. А он вместо 3-го параграфа прочел 3-ю часть, и в ней искал одиннадцатой главы, где идет речь о другом. – В указанном же мною месте говорится именно о *безначальности и небезначальности Сына*. Для усмотрения

вашего, выписываю это место, и при сем прилагаю».³¹⁸⁹ Но, Киреевский ошибается сам: он принимает за третий параграф одиннадцатой главы – второй параграф главы двенадцатой, который по смыслу действительно продолжает два предыдущих.³¹⁹⁰ Вместе с тем и наш о. Сергей, думая поправить его, вполне мог ошибиться, так как в 11-й главе 3-й части речь идет о том, «каким образом должно понимать выражение: Единое естество Бога Слова – воплощенное».³¹⁹¹ Что же касается собственно вопроса о небезначальности Слова, то такое понимание из рассматриваемой главы не вытекает, так как там говорится только, что Сын есть «Сила Отца, предначинающая творение всех вещей, как совершенная Ипостась, рождающаяся от совершенной Ипостаси, так, как знает Сам, который и есть Сын и называется».³¹⁹² – Но, уже самый тот факт,

–576–

что Киреевский ищет в этих словах такого полуарианского смысла, объясняет его сравнительно снисходительное отношение к подобному же богословствованию Жуковского.

В следующем письме, того же года, о нашей Академии упоминается лишь вскользь и снова – не без легкого осуждения: «Не мог просмотреть замечаний Ваших на перевод Троицкой Академии, пишет он тому же о. Макарию, и только половину Вашего перевода *1-й главы Ис(аака) С(ирина)* успел перечесть и сличить с переводом Лаврским... До сих пор мне кажется, во всех тех местах, где Вы отступаете от перевода Лаврского, Вы совершенно правы и смысл у Вас вернее».³¹⁹³

Наконец, в последнем письме из той же серии, на котором стоит остановиться, Киреевский уже прямо говорит о своем главном помощнике в деле перевода – Ф.А. Голубинском, и опять – не без упреков, причем центральное место вновь принадлежит вопросу о формулировке троичного догмата. «В трех отпечатанных листах Максима Исповедника, пишет он о. Макарий, Вы изволите усмотреть многие перемены против рукописи.³¹⁹⁴ Из них те, который сделаны в толковании на «Отче наш», кажутся мне совершенно согласными с смыслом перевода... и много объясняющими темноту некоторых речений.

Также и примечания некоторые кажутся мне весьма драгоценными.³¹⁹⁵ ... В рукописи были некоторые слова поправлены рукою са-

–577–

мого Митрополита. Видно, что он занимался этим делом. – Но после того, как рукопись была у Митрополита, Голубинский сделал некоторые прибавления, и, кажется, напрасно. Напр., он вставил в текст слова... «да приидет Дух Твой Святый и да очистить нас». Что было драгоценное пояснение в примечании, то делается порчей книги, когда вставляется в текст и приписываются святому Писателю такие слова, которых он не говорил. – Но с этим было делать нечего. – Однако же, другую вставку я взял на себя смелость вычеркнуть, потому что мне кажется, что она может навести на ложное понимание. Голубинский взял ее из рукописи Латинской, изданной Бернардинскими монахами. Для чего же из этих Латинских изданий брать речения, которых нет в переводе Паисия, и приписывать их Паисию?... Латинские монахи в таких случаях не знают совести и легко присочинят речение... Основываясь на этом чувстве, я вычеркнул слова, прибавленные Голубинским. Он может их поставить в опечатках, если захочет. Но Вас, Батюшка, прошу сказать мне, так ли я поступил, или слишком самовольно?³¹⁹⁶ В другом же писании Св. Максима, в *Слове постническом*, Голубинский много переменял в рукописи, и, кажется, очень часто понапрасну, а иногда даже поставил и смысл, как мне кажется, неправильный; делать было нечего. Потому, кажется, что рукопись была написана дурным почерком и с ошибками грамматическими, он предъубедился против всего сочинения, и уверился, что это перевод не Паисия, а какого-то переводчика, неопытного ни в Греческом, ни в Русском языке. Мне же кажется, что он ошибается, и что перевод носит характер Паисиевской системы *до слова*, и что поправки Голубинского не совсем удачны. Напр.: слово *смотрение* он напрасно заменяет словами *цель* или *намерение*.³¹⁹⁷ Мысль, что *Господь*

–578–

*терпел действия лукавого из любви к людям, которыми тот действовал, Голубинский, кажется, неправильно заменил другою мыслью, что Господь наказывал лукавого любовью к людям. – Не это, кажется, есть то наказание, которое определено лукавому.*³¹⁹⁸ Там многое Голубинский изменил по своему предубеждению. Все, однако же, эта брошюра с двумя Писаниями Св. Максима есть, по моему мнению, одна из самых глубокомысленных, из самых важных, из самых полезных книг, которые когда-либо были у нас напечатаны». ³¹⁹⁹

Этими немногими документами пока собственно и исчерпываются все сведения о непосредственных отношениях И.В. Киреевского к нашей Академии³²⁰⁰, но они находят себе естественное продолжение в деятельности его супруги, благодаря которой, по общераспространенному мнению, опирающемуся на известное сказание «об обращении Ивана Васильевича», в последнем и произошел тот религиозный поворот, которым единственно обусловлены самые его отношения и к Оптиной пустыне и к нашей Академии.³²⁰¹

–579–

Наталья Петровна Киреевская является, таким образом, как бы естественной посредницей между И.В. и нашими богословами, но, как мы увидим, эта роль принадлежала ей и в более прямом смысле. Однако, прежде чем обратиться к ней, остановимся на одной интересной подробности в отношениях И.В. к нашей Академии, которую мы уже отчасти отметили. Мы имеем в виду тот факт, что – случайно, или по причинам более глубоким – несмотря на ограниченность документов, характеризующих указанные отношения, можно заметить, что приведенные свидетельства очень типичны для И.В. Киреевского. Как мы уже указывали, в письмах последнего, касающихся нашей Академии, речь идет преимущественно о тайне пресв. Троицы.³²⁰² Но ведь именно Киреевскому принадлежать знаменитые слова: «учете о Св. Троице не только потому привлекает мой ум, что является как высшее средоточие святых истин, нам откровением сообщенных, но и потому еще, что занимаясь сочинением о философии, я дошел до того убеждения, что направление философии зависит, в

первом начале своем, от того понятия, которое мы имеем о Пресвятой Троице».³²⁰³ – В признании же того, что эти слова И. В-ча не случайны, а напротив крайне характерны для него, сходятся и новые апологеты той же истины и вместе – друзья славянофильства³²⁰⁴ и его враги. Последним тоже кажется, что слова Киреевского достойны особого внимания, но лишь как лучшее доказательство его крайней «некультурности». Это засвидетельствовал, как известно, «знаменитый русский философ» Писарев. В статье «Русский Дон-Кихот», написанной по поводу первого издания сочинений Киреевского³²⁰⁵, он как раз обвинял последнего за вышеприведенное суждение. Место, относящееся сюда, цензура выкинула, но из судебного разбирательства дела видно, что эти слова были нарочито подчеркнуты Писаревым. «Положим, оправдывается за него на суде его издатель и ярый апологет Павленков, положим, что положение о Троице вещь весьма святая, но говорить, что от этого зависит развитие всех философий земного шара – это значит быть не христианином, а религиозным фанатиком, значит не поддерживать православие, а оказывать ему медвежью услугу, значит обвинять православие в чудовищном деспотизме – в том, что оно хочет поглотить философию, что она у нас не мыслима, что мы можем иметь лишь одну теологию».³²⁰⁶ Суд оправдал обоих свободных мыслителей, но нашей Академии суждено было не только оказать посильную научную помощь самому Киреевскому в истолковании этой высшей истины, но и подтвердить, через много лет, правильность его философской догадки санкционированием ученого достоинства труда, выросшего под кровом нашей же Академии и посвященного раскрытия той же мысли.³²⁰⁷

Обращаясь теперь к Н.П. Киреевской и ее посредничеству между Академией и И. В-чем Киреевским в деле перевода аскетических творений, мы в письмах ее, касающихся данного вопроса, конечно, уже не найдем и признаков богословствования, но они интересны в том отношении, что рисуют внешнюю сторону самого дела, хотя, к сожалению,

оставляют неприятное впечатление. Они показывают, как легко вхожая к митрополиту Филарету Н.П. сплошь и рядом пользуется своей привилегией для того, чтобы взваливать на нашего Ф.А. Голубинского, который вообще во всей этой истории, как уже замечено, является главным страдающим лицом, – работу выше его сил, совершенно не считаясь с тем, что, кроме удовлетворения ее суевольных издательских затей, у него была масса других обязанностей. – Но, вот письма говорят сами за себя:

«Граф Протасов, пишет она тому же о. Макарию, говорил у Троицы бывши, про Ф.А. Голубинского, «что дело цензуры отягощает его и слишком для него ничтожно». Из сего Ф.А. заключает, что ему должно оставить Комитет, и говорит: «если и оставлю его через полгода или год, то, во всяком случае, при себе наложу печати (т.е. Цензурного Комитета) на все рукописи Паисия и сверх того, хоть и выйду из цензуры, но этот труд не оставлю и все сам их просмотрю, если же умру, то все же к выпуску их не будет остановки, потому что печать ко всему приложена будет». Я сердечно его благодарила».³²⁰⁸

Но ясно, что все эти уверения Ф.А. являются ответом на предварительные настойчивые просьбы Н.П., которая из сообщения гр. Протасова вывела не то, что Ф.А. утомлен и нуждается в отдыхе, а лишь то, что он скоро уйдет из цензурного комитета, и, следовательно, нужно спешить хорошенько его использовать, причем благоразумно предусматривается даже возможность его скорой кончины. Ряд следующих писем рисует общую картину такой эксплуатации.

13 мая (1849 года) Н.П. пишет про рукопись перевода: «... посылаю для цензуры, к Ф.А. Голуб. Буду просить его о поспешности...» и далее: «оригинал не скоро

–582–

выручишь теперь у Ф.А. Гол. А желалось бы окончить этот том при себе...».³²⁰⁹ – 28 июля: «...отпечатывается 9-й лист слов св. Марка; остается 8-е его слово, которое переведено или переводится Ф.А. Голуб.; завтра желаю писать Голубинскому, чтобы он поспешил присылкой сего последнего слова».³²¹⁰ – 15 августа: «Я предоставила Владыке настоящее замедление в

страничках 8-го слова св. Марка; если же ожидать Симеона Евхаитского да Фалассия и проч., то года в три не дожждаться. Владыка смеялся и согласился, и сказал, что писал сам с Г. к Ф. Голубинск. о Варсануфии и, что как будет в Лавре, то опять подтвердит Голубинскому».³²¹¹ – 19 августа: «Письмо от Г., в котором видно, что Владыка говорил с Ф.А. Голубинским; следствием разговора, прислано через о. И. окончание 8-го сл. св. Марка... Вот уж слава Богу, только должно быть очень на меня неприятно Ф. Голубинскому».³²¹² – 25 августа: «Г. ... с о. И. попеременно надоедал Ф.А.Г., и это весьма похвально. Хотя нашел Голубинского во гневе, но его Владыка круто посадил за Варсануфия, уже это прекрасно, это милость Божия и Владыки нашего великая. Слава Господу Богу, поспешествующему благому делу. Господь все устроит».³²¹³ Наконец, 5 сентября, после таких благочестивых излияний, несколько напоминающих благодарственную молитву по совершении anta-da-fe³²¹⁴, как бы слабые проблески сознания: «Завтра думаю написать к Ф.А. и благодарность, и извинение, и просьбу прислать не мешкая окончание Феогноста».³²¹⁵ Затем последовало, очевидно, самое извинение, и 16-го – смиреннейший ответ Голубинского: «Почтеннейшая раба Господня, Наталья Петровна. Простите меня ради Христа. Я ничего против вас не имею, а только себя –583–

вину за свои неисправности».³²¹⁶ – 19-го – новый нажим на митрополита, впрочем, с легкими вариациями: «Я..., прибавила нисколько слов о том, что боялась отвлекать Ф.А. теперь иным занятием от книги св. Варсануфия. Владыка сказал: «да, я ему приказал исключительно ею заняться».³²¹⁷ – А затем, очевидно, смотри те же письма и в том же порядке, только с другими датами...

Такова эта характерная страничка из истории знакомства нашей Академии со славянофилами. Известно, правда, что Ф.А. Голубинский был немного ленив, но в настоящем случае, думается, вина лежит все же больше на Н.П. Киреевской, не дававшей ему буквально ни отдыха, ни сроку.

Кроме последнего, Н.П. знала еще в нашей Академии ректоров – епископов: Савву³²¹⁸, и Михаила³²¹⁹ и профессоров:

С.К. Смирнова³²²⁰ и П.С. Казанского³²²¹, но был ли знаком с ними И.В. Киреевский – не знаем.³²²² По всей вероятности нет, так как Н.П. познакомилась с ними довольно поздно и, если не ошибаемся, главным образом для того, чтобы устроить судьбу одного своего малоспособного племянника, который и был к нам действительно определен, но едва-едва дотянул до конца курса. «На вступительных экзаменах, вспоминает преосв. Савва, он оказался весьма мало подготовленным к слушанию академических лекций, а сочинять почти вовсе не мог; ему в этом отношении оказывал деятельную по-

–584–

мощь, как оказалось в последствии, один из его товарищей, именно студент Владимирской семинарии Евгений Быстрицкий. Для юноши Арбенева четырехлетний академический курс прошел почти бесплодно: он вышел из академии не более, как с званием действительного студента, и то по особому снисхождению».³²²³ Это снисхождение было оказано ему епископом Игнатием Можайским, магистром нашей Академии, председательствовавшим тогда на выпускных экзаменах³²²⁴, и знакомства с которым, вероятно тоже по вышеуказанным соображениям, Н.П. некогда добивалась долго и настойчиво.³²²⁵

Настоящими краткими сведениями пока, собственно, и исчерпывается вся история непосредственных отношений вашей Академии к старейшей славянофильской семье, и все остальное сводится уже к изучению немногочисленных, но богатых по содержанию сочинений Киреевского, которое шло и идет у нас прилежно и успешно. Бывали у Киреевского правда и принципиальные противники в нашей академической среде³²²⁶, но в целом его мировоззрение считается даже более близким к общецерковному, чем учение его знаменитого друга Хомякова, к которому мы теперь переходим.³²²⁷

–585–

Если в отношениях Киреевского к нашей Академии преобладает элемент личный и случайный, то связь с нею другого великого славянофила – Хомякова – носит черты строго принципиальные. В этом, если угодно, своего рода ирония судьбы: замкнутый и тихий Киреевский, незаметный в

московских гостинных, благодаря шумливой общительности своей супруги, становится известен Академии прежде всего лично: живой собеседник Хомяков – душа славянофильских собраний – обращает на себя внимание наших богословов уже после того, как смерть сделала его неподвижным и безгласным. Хомякова наша Академия знает почти исключительно по его писаниям.³²²⁸

В отношении к последним можно, впрочем, установить некоторую последовательность и отметить постепенное изменение взгляда на них со стороны наших богословов, благодаря чему самые отношения кажутся как бы менее теоретическими и более непосредственными. И хотя, при таком историческом рассмотрении, самое начало знакомства можете показаться не совсем благоприятным для установления добрых отношений между Хомяковым и нашими богословами, мы не считаем возможным обойти молчанием подобные свидетельства. Скажем более, иная – более дружественная – встреча с Хомяковым, на первых порах, была бы для нас, быть может, менее извинительной, чем та недоверчивая и резкая, с которой фактически началось наше знакомство с ним. Ведь богословствование Хомякова и, прежде всего, его катехизическое учение о Церкви,

–586–

есть несомненно удар, колокола, рассчитанный на обновление помышлений многих сердец, дремлющих на старых ее катехизических определениях. Многих он и действительно пробудил, и сделал из видящих только внешнее умными созерцателями внутреннего существа Церкви. Однако, не неправы и те из приверженцев старых определений, кому новое слово о Церкви показалось слишком светским словом о ней.³²²⁹ – Для людей бытового уклада церковноучительная звонница мыслима лишь в ограде церкви, и всякий иной звон, притягивающий на благовест, но идущий откуда-то со вне, кажется скорее ударом вечерового колокола, призывающего к восстанию против существующего церковного строя. Представителями такого уклада и были первые противники Хомякова из нашей Академии. Дети духовенства и питомцы духовной школы, они

выступили в защиту этого духовенства и этой школы: они могли показаться односторонними и провинциалами, они и предпочли последнее той ложной игре в объективность, которая часто граничит с отсутствием всяких убеждений. Хомяков, несомненно, недооценивал значение иерархии: они указали ему на его ошибку. Видимая сторона Церкви, в его изложении, была слишком заслонена Церковью невидимой: наши богословы напомнили ему о ее бытии. Но, с другой стороны, и Хомяков, своими писаниями, раскрыл их глаза на многое, что, быть, может, прежде лишь смутно дремало в них: вывел их из некоторой косности быта на простор ясного

–587–

сознания объективной ценности их сословных преданий. Если он сам был грешен своего рода рыцарством по отношению к Церкви, то своих противников он, наверное, исцелил от некоторого бессознательного панибратства с ней. Но, в целом, это был тот спор, который один имеет право на существование: спор двух противников, имеющих общий предмет любви. То была типичная борьба ревности, единственно прекрасная борьба!

Лишь в самом начале нашего знакомства с Хомяковым, как уже указано, одно, чисто внешнее, неблагоприятное обстоятельство, не имеющее никакого отношения к существу дела, сообщает этому спору, несколько неприятный тон. Причина тому заключается в личном характере споривших: болезненно-желчном – у нашего П.С. Казанского и излишне-стремительном – у Хомякова. Но, первый страдал печенью³²³⁰, а второй извинялся тем, что «общество так апатично, так сонливо, и понятия его покоятся под такую толстую корой, что необходимо ошеломлять людей и молотом пробивать кору их умственного бездействия и бессмыслия».³²³¹ – Быть может обоим противникам лучше было бы не видеть друг друга, но как раз Казанскому-то и пришлось столкнуться с Хомяковым еще и лично.

«В обществе любителей российской словесности в Москве, сообщает он своему брату архиепископу Платону, Безсонов читал статью о Духоборцах, где изложил их учение в таком

увлекательном виде, что многие сказали: и мы хотим быть Молоканами. Статья была полна разных выходов против духовенства и рассказов о действиях священников, разумеется корыстных и глупых, и эти рассказы встречены были аплодисментами. Хомяков в заключение также говорил о духовенстве, что оно не способно взять на себя инициативу в делах цивилизации. Одним словом, видно, что и партия защитников старого порядка, и партия преобразователей чувствуют, что для их

—588—

опоры нужно духовенство, каждая своими мерами хочет привлечь его на свою сторону и заставить служить их идеям. Большого труда мне стоило растолковать, что вера Христова с ее учением не должна быть орудием только и работным средством цивилизации и гражданских идей. Напротив, цивилизация должна служить к ее распространению и утверждению в сердцах. Как высшая потребность души, как важнейший долг человека, она есть главное, и подчинять ее гражданским целям, то же, что подчинять душу телу».³²³²

Встреча, нужно сознаться, не из удачных; но здесь необходимо вспомнить, что говорят о Хомякове близко его знавшие: «Многие, пишет Кошелев, упрекали его (Хомякова) в любви к софизмам и спорам, и уверяли, что он противоречил часто сам себе, защищая сегодня то, что он отвергал накануне». Но, поясняет Кошелев далее, «такой упрек показывает лишь одно, что люди, позволявшие его себе, не вникали в глубокий смысл его слов. Действительно, он иногда как будто противоречил себе: так в беседе с иными людьми, он словно отделялся от Православной Церкви, нападая на некоторые ее обряды, на ее служителей и на подчиненное ее положение гражданской власти, и позволяя себе все это даже осмеивать; в беседе же с другими лицами, он крепко отстаивал необходимость соблюдения церковных обрядов и строго порицал тех, которые, самовольно, или из пренебрежения, или из личной гордости, позволяли себе становиться выше Церкви и не исполнять ее установлений».³²³³ Но, вместе с многими, и П.С. не умел разобраться в этих методологических приемах

Хомякова; вот почему, впоследствии, его приговоры над богословскими писаниями последнего были такими суровыми.

«Почему, Вы спрашиваете, не пишут против Хомякова? – обращается Казанский к своей долголетней корреспондентке – А.Н. Бахметевой – 1) Считают его менее вредным, чем безбожников, против которых ратуют. 2) Его сочинения

–589–

отнюдь не считают замечательными в богословском отношении. Имея перед глазами западных богословов, с ним считаются и борются. Вот, например, в виду предстоящего на западе вселенского собора печатается теперь... история последнего их вселенского собора Тридентского, написанная Павлом Ивановичем Горским. История Флорентийского Собора, у нас составленная по поводу обращения Пия IX к Восточной Церкви, переведена на английский язык... А Хомяков, из ответного послания Восточных Патриархов взявший одно выражение, и не упомянул об Истории Флорентийского Собора, где разобраны все пункты спорные между Восточною и Западною Церковью. Истинно очи имеют и не узрят, уши имеют и не услышат. Вольно же закрыть глаза и кричать: темно, ничего не видеть».³²³⁴

Хотя эти строки Казанского, по времени, следуют за другими, который мы приводим далее, однако в них чувствуется самое острие спора, – ревность богослова академика о родной школе и богословской науке действительно как бы забытой и обойденной светским богословом. Он мстит за это и мстит слишком жестоко, но примеры, приводимые им в защиту Академии – вполне справедливы. Об «Истории Флорентийского собора», составленной нашим кандидатом И.М. Остроумовым³²³⁵, но сильно переделанной А.В. Горским³²³⁶, англичане писали: «она служит убедительным доказательством учености той Церкви и той нации, в которой неизвестный никому студент мог написать сочинение с такими достоинствами, которые далеко превосходят наши оксфордские призовые сочинения... Русский Оксфорд перещеголял английский».³²³⁷ – В одном только П.С. неправ: если этого сочинения и не отметил

Хомяков, то до других светских богословов-славянофилов, вроде И. Киреевского³²³⁸ и Погодина³²³⁹,

—590—

благоприятные слухи о нем дошли. Что же касается единственного места, взятого Хомяковым из Послания Восточных Патриархов, то это, конечно, известные слова; «хранитель благочестия у нас есть самое тело Церкви, т.е. самый народ, который всегда желает сохранить веру свою неизменною и согласною с верою отцов его».³²⁴⁰ Ставя в вину Хомякову излишнее подчеркивание этих слов, Казанский подготавливает отсюда косвенный переход к защите уже не одной богословской науки, но и всего духовного сословия. Последнее, как легко видеть, и есть ахилесова пята всего его спора с Хомяковым.³²⁴¹ «Вступив в сношение с духовными, продолжает он, Вы конечно могли убедиться, что они не такие невежды, чтобы не понимали ни учения своей церкви, ни современных вопросов»³²⁴², «Хомяков, пишет он в другом письме, говорит, что на его глазах росло православие не смотря на всё неблагоприятные обстоятельства. Но оно не могло расти без трудов и усилий духовенства. Влияние его может быть для иных неизвестно, но оно как воздух проникает атмосферу общества, невидимое дает ему характер и пищу для дыхания... Хомяков свидетельствует о влиянии его на общество... Не обратил он Пальмера, но священники приобрели Гете, который теперь хочет издавать церковную историю в

—591—

8-ми томах. Мне странно показалось, что Хомяков и не думает защищаться против обвинений нашего духовенства в равнодушии к делам веры, к распространению Евангелия. Он был-таки знаком с духовными. Верьте, что у нас зорко следят за всяким явлением религиозной жизни; делают то, что могут и делают тихо; ибо шумом все испортишь. Связанные по рукам и ногам опекою, которой не желают и не просят, лишенные средств бьются духовные сколько могут.³²⁴³

Наряду с такими разбросанными замечаниями, у П.С. есть и опыт постраничной критики мнений Хомякова, но на нем мы не будем останавливаться подробно, тем более, что он не пошел

далее разбора предисловия к богословским сочинениям Хомякова, написанного к тому же не Хомяковым, а Самариним. Отметим лишь несколько мест, где спор носит явные следы непонимания и, в свою очередь, ведет к недоуменным вопросам. «Преданность Хомякова Церкви, замечает Казанский, доказывает г. Самарин тем, что он хранил посты. Но имел ли он покорность Церкви в сердце, в мысли? Раскольники самые строже хранители постов, а живут вне церкви». ³²⁴⁴ Но Хомякову, думается, можно задать как раз противоположный вопрос: видел ли он в постах, что-нибудь **больше** простого подчинения уставам Церкви? – «Хомяков, приводит он далее слова Самарина, представлял явление полнейшей свободы в религиозном сознании... Но Хомяков, возражает он, знал догматы; он в сущности далеко не отличался свободой религиозного сознания». ³²⁴⁵ Если так, то ведь это, вместе с тем, прямой ответ на предыдущий вопрос Казанского: имел ли Хомяков покорность Церкви в **мысли**. Он сам, не замечая того, признает последнее.

Но, вот слова, подтверждающие другую нашу мысль, что и Хомяков с его философией Церкви необходим тем, кто хочет довольствоваться одним непосредственным знанием ее. «Хомяков, говорит Казанский, упрекал англи-

–592–

чан, что они от папизма не могут отделаться; то же и с ним было... *Только из католичества он мог позаимствовать то благоговение к церкви, которыми проникнуты все его сочинения*». ³²⁴⁶ Но за что же тогда ратует П.С.? Если у самой православной Церкви нет средств вызвать к себе благоговение, то на что может рассчитывать он со своим слабым словом? – Поистине, в руках Бога, и вечевой колокол бывает благовестом, когда церковный звонарь засыпает на своем высоком посту!

Впрочем, кончает Казанский свои размышления над Хомяковым в более спокойном тоне. «Не смотря на все это, пишет он, с удовольствием читал и прежде, и теперь прочел вполне его труды. Для светского человека, заставшего еще брожение умов, бывшее в двадцатых годах, самоучкою изучавшего родную веру, очень много доброго и истинного в его

учениях. Церковь не дает ему титла, даваемого г. Самариным, но будет молить Господа Бога о прощении грехов его неведения и анафемы как ересиарху не провозгласит. Ищущий истины всегда достоин уважения. Очевидно Хомяков, славянофил, жил и воспитывался под влиянием Запада; из западных материалов строя православие, он думал, что идет новым путем. Над идеями религиозными царить у него идея философская. Шеллинговая философия откровения очевидно давала ему связующий цемент при его стройках из западных материалов. Естественно спросите: так что же такое православие? Где ему учиться? И я укроюсь от этого вопроса под защиту Шеллинга и повторю слова, которыми он отрекшись от прежней системы после долгого молчания начал свои лекции: цель движений есть покой, цель знания есть незнание"...³²⁴⁷

В одном из следующих писем он дает и образец такого незнания: «Признаюсь, пишет он, я лично не придаю особой важности учению об исхождении Духа Святого и от Сына. Учение, о Св. Троице осталось неприкосновенным: сделана попытка разумом пополнить неразрешимое для разума. Это тот же путь, которым идет и Хомяков».³²⁴⁸

—593—

Тогда за что же он так решительно нападал на последнего, если вся вина его сводится к подобной же попытке осветить разумом некоторые из догматов своей Церкви. Казанский чувствует, что увлекся, и выносит окончательный приговор Хомякову уже совершенно в примирительном духе: «В субъективном чувстве веры, говорить он, Хомяков находить успокоение при уклонениях своей мысли. Сердцем преданный церкви он думает, что не грешит против нее, когда отвергает ее учение. Подобные противоречия уживаются в душах пылких. Блаженный Августин в сочинениях своих, относящихся к последнему периоду жизни, проповедовал строгое предопределение Божие независимое от воли человека. Монахи некоторых обителей писали ему, что его учение внушает отчаяние; к чему они трудятся если они в числе назначенных к гибели. Августин, напротив, находил покой в своем учении. Буря сомнений и страстей в нем улеглась уже, он чувствовал

мир в душе, – это было для него залогом спасения; но для тех, которые еще боролись со страстями и сомнениями, его учение имело иное значение. Сердце верило у Августина. Ум заблуждал; то же и у Хомякова. Мир ему».³²⁴⁹

Такова эта первая, несколько печальная, страничка в истории отношений нашей Академии к Хомякову, и, хотя первоначальная резкость этой сцены сгладилась уже в границах ее собственного развития, однако ее все же следует выделить из общей истории наших отношений к славянофилам. Хотя П.С. и говорит о себе почти всегда во множественном числе, тем не менее, у него нет всецелого единомышленника в академической среде. Очень многие там, как мы уже заметили, согласятся с отдельными пунктами его апологии, но мы не знаем, кто бы решился разделить с ним его суровые приговоры в том виде, как они первоначально сорвались с его языка. – В таком случае, не лучше ли было бы и вовсе их не вспоминать, оставив все дело на совести самого П. С-ча; – На это мы не решились в виду той роли, какую П.С. играл в свое время в московском обществе. «Почтен–

–594–

ные серьезные люди, пишет, не без горечи, Н.П. Гиляров-Платонов об этом московском обществе, интересуются мнением Троицким, замечают о тамошних убеждениях, и размышляют о них. В гостиной говорят, что Петр Симоныч Казанский, в разговоре с Бахметевой, сказал то-то и обнаружил такое-то историческое убеждение. «Нет», говорят другие, «он совсем сказал не то; он сказал вот что и вот что, его убеждения вот какие и т.д.».³²⁵⁰

Если так, то возможно, что и приведенные суждения Казанского о Хомякове, высказанные, к тому же, именно Бахметевой, были подхвачены тем же обществом, как выражение мнения о нем всей Академии. Конечно, исправлять ошибку тогдашнего московского общества уже поздно, но, думается, что в истории отношений нашей Академии к славянофильской Москве, в виду указанного значения П. С-ча, его участие в этой истории должно быть отмечено, хотя и как частный, но крупный факт.

Другим, гораздо более академическим противником Хомякова, был А.В. Горский. Еще за два года до рассказанной выше личной встречи Казанского с Хомяковым, ему пришлось в одном частном письме высказаться по вопросу о праве участия мирян в решении догматических вопросов. Как свидетельствует один из биографов его, письмо это последовало в ответ на запрос Т.И. Филиппова³²⁵¹ о французских брошюрах Хомякова, где последний, по мнению Т.И., выступает именно в такой роли светского догматиста. В ответном письме, Горский имени Хомякова не упоминает и ограничивается лишь несколькими историческими справками. Конечный вывод его такой: «Утверждающиеся на слове Божиим и общем предании церковном догматы церковь не воспрещала изъяснять, на пользу верным, в своих сочинениях и мирянам; но требовала, чтобы это делалось с ее ведома и

—595—

одобрения. Установление духовной цензуры не новое учреждение в православной церкви». Вообще все письмо написано спокойно и без осуждения.

Непосредственным противником Хомякова Горский выступил лишь много лет спустя. Однако, по складу своего мышления, он уже настолько был близок к тому окончательному, примирительному, взгляду на Хомякова, который установился у нас впоследствии, что, думается, не будь Казанского, который всячески старался настроить его враждебно по отношению к великому славянофилу, А.В., по своей инициативе, не написал бы и тех немногих строк о нем, которые сохранились от него и вызвали ответные строки со стороны одного из сыновей Хомякова. Если мы верно располагаем свидетельства того времени, история влияния на него П. С-ча рисуется в таком виде: «Вчера, пишет он Бахметевой спросил я Александра Вас. Горского: «читали ли Вы Хомякова»? — «Читал». — «Какое впечатление произвело чтение?» — Их православие не то, как мы его знаем и понимаем. Везде видно стремление, если не отвергнуть, то унизить значение иерархии. Видно теплое чувство, теплое сердце, но также видно, что человек имел самые поверхностные сведения о догматах Православной

церкви. Самарин человек умный и странно, как мог он Хомякова назвать учителем церкви. Вот, заключает Казанский, отзыв ученого, изучившего всю греческую и латинскую «литературу церковную, и знакомого со всеми новейшими трудами по Богословию и церковной истории».³²⁵²

Затем, очевидно, последовали просьбы со стороны П. С-ча изложить письменно то, что Горский сказал ему на словах. (Надо, впрочем, сознаться, что самый слог Горского, в передаче П. С-ча, оказывается до мелочей сходным с его собственным: по содержанию же это – простой синтез того, о чем он сам писал Бахметевой).

«А.В. Горский, сообщает он ей в другом письме, поехал в Петербург на юбилей тамошнего университета. Начал он писать замечания на Хомякова. План его был проследить отдельно каждое сочинение. Но теперь думает изменить его и изложить в одной статье мысли Хомякова,

–596–

противопоставив им православное учение, и потом уже разобрать частности. Хомяков не высказывается прямо ни в одном сочинении вполне. Нужно собрать рассеянные черты его учения и тогда яснее будет его неправомыслие и неправославие, замаскированное часто недомолвками. Я особенно настаивал на необходимости подобного изложения, иначе будут говорить, что Хомякова не поняли, что ему навязывают такие мысли, каких у него нет. Тогда дело яснее будет».³²⁵³

После того, по-видимому, были получены самые заметки Горского. – П.С. настаивает на напечатании их; автор колеблется.

«Что сказать о заметках на книгу Алексея Степановича Хомякова? – пишет он Казанскому. Указаны в ней (sic) некоторый, очень резко выдающиеся места, но немного, и не все одинаково важные, и не редко, – или лучше, почти везде – без доказательств. Что же за польза в таком виде печатать. Не будет ли это показывать, что защитники православия не в состоянии сказать что-либо поважнее против мудрости Хомякова?».

«Прочитал я книгу его; мне не представилось, чтобы Хомяков хотел быть провозвестником какой-нибудь философской теории под личиною христианства. Это не высказывается ни в опубликованных им статьях, ни в письмах интимных, по смерти его изданных... В его любомудрии богословском всего яснее сказывается одно чувство – свободы. Ему ни власть, ни закон, ни символ – ничто не препятствует. Любовью, свободно хочет он покоряться Евангелию, но и в этой покорности он не перестает себя чувствовать и считать свободным».³²⁵⁴

Но П. С-ча интересует не общая оценка философии Хомякова, а все тот же факт невнимательного отношения последнего к духовенству. На этом, действительно существенном, пункте разногласия, он хочет остановить внимание и Горского.

–597–

«Вот что полагаю нужным заметить, пишет он ему. Вы говорите о таинствах, а не упомянули о миропомазании, в учении о котором особенно погрешает Хомяков, давая ему значение, так сказать, благодати священства для всех христиан... Чтобы яснее видеть мысли Хомякова, следует перечитать все его статьи. Нужно отрешиться совсем от наших понятий о Церкви, чтобы стать на точку зрения Хомякова... У него и видимая Церковь, т.е. общество собственно христиан, определяется, (как) Дух Божий и благодать таинств... Если Вы не находите того учения о Церкви, какое я приписываю Хомякову, все же не излишне бы предположить возможным, и сказать несколько слов против подобного понимания Церкви... Но не опустите сказать о миропомазании – по-моему это существенный пункт в мнениях Хомякова... Очень рад, что Вы решились сопоставить здоровое учение с учением фантазии».³²⁵⁵

Но, Горский, по-видимому, расположен говорить не о возможном, а о действительном Хомякове, хотя и согласен с мнением Казанского о таинстве миропомазания.

«Усерднейше благодарю, отвечает он, за добрые мысли, поданные мне для полемики... Что миропомазание есть усвоение всяким христианином прав духовного священства, –

по указанию Откровения, – этой мысли придерживаюсь и я. Но не простираю и до выводов в пользу готовности каждого к исполнению обязанностей церковного священства. Нужно же, чтобы слова Апокалипсиса имели свой смысл... Еще раз благодарю за искренние указания. Не в том любовь и братство, чтобы на да отвечать да, на ни – ни».³²⁵⁶

Но, уже то самое, что Горский упоминает о братстве, указывает, что в нем учение Хомякова найдет более благожелательного судью. Так это и оказывается из рассмотрения «Замечаний А.В. на богословские труды Хомякова». – Эти заметки уже достаточно известны, и непосредственно, и через ответные возражения Д.А. Хомякова, поэтому мы на них не будем останавливаться подробно. Лишь для

–598–

характеристики общего их тона, прямо противоположного тому, которого придерживается Казанский, приведем несколько слов «вступления» к ним.

«В рассматриваемых богословских статьях Хомякова, пишет Горский, весьма редко приводятся слова Писания или слова отцов Церкви. Нет сомнения, что глубоким воззрением на предметы христианской веры он обязан весьма обширному, продолжительному и добросовестному изучению Слова Божия и писаний отеческих, и не только этому, но и внутреннему практическому усвоению истины Христовой сердцем и жизнью. Тем не менее должно согласиться, что в изложении мыслей автора значительное участие принимала и перерабатывающая, своеобразно все изменяющая и под влиянием философии увлекающаяся некоторыми своими идеями сила собственного его рассуждения».³²⁵⁷

На последний пункт Д.Х. в своем ответе не обратил внимания, но зато он чутко уловил основную тенденцию всей нашей академической полемики с Хомяковым, которая, как уже указано, сводилась почти исключительно к защите прав иерархии, в противовес другой крайности – недооценке ее значения, и показал, что уклон в сторону прямо противоположную может, в свою очередь, повести к

нежелательным последствиям. Если за миряно-властием стоит, несомненно, призрак протестантизма, то стремление все свести к одной иерархии грозит папизмом. «Для Горского, говорит он, собор есть высший иерархический институт, обладающий непогрешимостью вследствие состава своего из иерархов, а не мирян. На этом пункте особенно ясно обличается присущее ему внутреннее желание монополизировать непогрешимость за иерархией».³²⁵⁸ Последнее, поясняет Д.Х., и есть папизм. «Латиняне, говорит он, в своем взгляде на иерархию гораздо последовательнее тех православных богословов, которым предносятся чисто латинские понятия о иерархии; но, которые,

–599–

именно по своему православию, не решаются основывать таковое на положениях, не имеющих почвы ни в писании, ни в предании».³²⁵⁹

Неизвестно, что бы ответил на все эти возражения Горского и Казанского сам Хомяков, но, думается, некоторое, вполне понятное раздражение его против официальных представителей Церкви и богословской науки, мешавших ему в распространении его идей, легко могло быть перенесено им и на нашу школу. «Лучше выразиться, пишет он Кошелеву, и более христианское понятие иметь о Церкви нельзя, чем ты выразился в конце первого письма своего: «Церковь не академия: она охватывает всего внутреннего человека и стремится все тайное в нем проявить в мире для Божией славы. Важнейшее в человеке не чувство, не знание, но дело – т.е. крестное исповедание Христа»».³²⁶⁰ Правда, в другом письме он надеется что академии (московская или киевская) будут его союзницами в борьбе против схоластики Макария, но надежду свою основывает на весьма невысоких побуждениях, которые предполагает в последних.³²⁶¹ Впрочем, подобные свидетельства Хомякова не надо и переоценивать: раздражение, конечно, могло быть, но Хомяков был слишком умен, чтобы в нужных случаях уметь оставаться вполне объективным и даже благожелательным и к духовенству вообще и к нашей духовной школе в частности. – Это видно в особенности из отношения его к отдельным ее питомцам.

Не знаем, кто еще из действительных членов корпорации кроме Казанского, знал Хомякова лично, но есть один изгнанник Академии, (не ею, конечно, изгнанный), которому суждено было довольно близко сойтись с последним. Мы говорим о Н.П. Гилярове-Платонове. Хотя он вынужден был рано покинуть академическую кафедру, но, думается, что внешняя причина, оторвавшая его от Академии, не могла порвать связей более глубоких. Случалось, правда, что горечь обиды заставляла его произносить и горькая слова по адресу последней, но и они высказыва-

—600—

лись академическим же друзьям его.³²⁶² Он хорошо отзывался об Академии в своих поздних «Воспоминаниях»³²⁶³, и по удалении изъявляет «искреннюю готовность служить» ей.³²⁶⁴ С другой стороны, и сам он, для московского общества, был неотделим от той среды, с которой внешне порвал связь.³²⁶⁵

Поэтому говоря об отношениях такого человека к Хомякову, мы, хотя и расширяем нашу тему, однако не выходим из ее границ. Между тем отношения эти достойны того, чтобы быть отмеченными. Неизвестно, под влиянием ли Хомякова, или независимо, но Гиляров-Платонов сам оказался в числе славянофилов. Впрочем, хотя Хомяков, по его собственному признанию, считал его «единственным человеком, с которым он признавал полное свое согласие»³²⁶⁶, его славянофильство не совсем «чистое»³²⁶⁷, он скорее может быть назван руссофилом. «Я говорю: Россия и Русский народ, пишет он О.А. Новиковой, или лучше *Россия* (страна) и Русь

—601—

(народ). Я только их противопоставляю Англосаксам и никак не Славян. В этом я расхожусь со своими старыми друзьями, славянофилами, и моей душе противна сентиментальность по отношению к нашим братьям... Прочие славянские народы планеты перед солнцем Россией, или луна перед землею. Если хотят сохранить свое бытие они должны тяготеть к России и держаться за нее, хотят вырваться, пускай: на свою погибель».³²⁶⁸

Конечно, такая разница взглядов не могла помешать добрым отношениям, установившимся между ним и Хомяковым. Сам он последнего читал глубоко. Об этом засвидетельствовал он в своей известной речи вскоре после кончины Хомякова. Но впоследствии, когда он познакомился с его «записками по всемирной истории», вот что он писал Самарину: «Чрезвычайно гадка мне показалась моя собственная речь... Я судил о Хомякове по тем впечатлениям, которые оставили мне личные сношения с ним, частью печатные сочинения. Но я конечно слишком мало его знал (т.е. сравнительно с людьми ближайшими, например, вы³²⁶⁹, а потом я совсем не читал прежде «Семирамиды». Теперь, как я прочитал этот отрывок, он произвел на меня такое впечатление, как будто я взглянул в отверстие колодезя, чрезвычайно глубокого и даже страшного. После этого мое изображение Хомякова показалось мне такою пошлостью; что, просто, становится стыдно и даже боязно, не подбавлю ли я, с своей стороны, еще материала к составлению фальшивого и отчасти оскорбительного суждения о покойном».³²⁷⁰ Вместе с Самариным перевел он на русский язык и те богословские сочинения Хомякова, с которыми приходится считаться нашей Академии.

—602—

Были у Хомякова и еще друзья из числа питомцев нашей Академии. К числу их принадлежат два известных московских протоиерея: бывший наш бакалавр о. Г.П. Смирнов-Платонов³²⁷¹ и о. А.М. Иванцов-Платонов³²⁷² и скончавшийся в самом конце прошлого столетия известный настоятель Казанского собора в Петрограде – о. А.А. Лебедев. По словам знавших последнего о. Александр свидетельствовал, что еще студентом нашей Академии он познакомился в Москве с Хомяковым, который «оказывал на него неотразимое влияние не только общим своим идеальным настроением, уважением и бескорыстной любовью к добрым заветам православной Руси, но и своим глубоким богословствованием»³²⁷³...

Этих свидетельств, полагаем мы, достаточно для того, чтобы видеть, что благоприятные условия для будущего идейного сближения нашей Академии с Хомяковым были

заложены еще во дни самого Хомякова. Последующие годы, в свою очередь, богаты свидетельствами о неизменно продолжающемся сближении, но мы не будем собирать их, так как там вопрос идет уже не об отношениях, как таковых, а об изучении и усвоении богословских воззрений Хомякова.³²⁷⁴ Конечно вместе с таким изучением менялись внутренне и самые отношения, но, во-первых, мы говорим преимущественно о внешнем в этих отношениях, а, во-вторых, уследить за всеми этими оттенками нет возмож-

–603–

ности, и лишь подводя итоги видно, как сильно изменился взгляд нашего академического богословия на «светские» мнения Хомякова. Полного приятия, впрочем, нет и сейчас³²⁷⁵, но, как мы уже отметили, его и не должно быть по существу: взгляды Хомякова, несмотря на всю их глубину, несколько односторонни: Академия должна охранять то, что у последнего не получило достаточного признания. Есть Церковь невидимая, но есть и видимая; есть народ, но есть и клир: ни одна из соотносящихся между собою сторон не должна быть возвышаема в ущерб другой. Это не значит, что нужно вечно враждовать, но это напоминает о необходимости постоянного духовного бодрствования. Хомяков и Академия это – два бессменных стража у церковных Врат.

Обращаясь теперь от Хомякова к третьей славянофильской семье – Аксаковым, мы снова сходим с почвы принципиальной и возвращаемся к отношениям более непосредственным. Но эта непосредственность далеко не та, о которой шла речь выше, в заметках о сем Киреевских. Там, в содружество внутренне единомышленных работников на Божьей ниве – старейшего славянофила и наших богословов, вмешался непрошенный посредник, омрачивший эти отношения, здесь, напротив, самое сближение обусловлено одним великим посредничеством. Мы говорим о преподобном Сергии. Этот небесный ректор нашей Академии есть, вместе с тем, и таинственный патрон рода Аксаковых.

Сильно хотелось иметь внука старому Степану Михайловичу Багрову, рассказывается в их «Семейной

хронике», но Бог послал ему внуку. Покорился старик, но надежды не теряет. Время между тем идет, и у невестки снова ожидается прибавление семейства. Степан Михайлович уже не может скрыть своего беспокойства. Что если опять внука! Но вот он слышит от одной старой соседки такой рассказ: «проезжая через Москву, ездила

—604—

она молиться Богу к Троице, к великому угоднику Сергию, и слышала там, что какая-то одна знатная госпожа, у которой все родились дочери, дала обещание назвать первого ребенка, если он будет мальчик, Сергием, и что точно, через год, у нее родился сын Сергей. Степан Михайлович, рассказывает «Хроника», промолчал: но на первой же почве собственноручно написал своему сыну и невестке, чтобы они отслужили молебен Сергию Радонежскому чудотворцу и дали обет, если родится у них сын, назвать его Сергием... Приказание исполнили в точности». И за три дня до осеннего праздника преп. Сергия, с большим запозданием, у невестки Степана Михайловича родился сын Сергей.³²⁷⁶ А еще через много лет и сам этот сын был окружен девятью Сергиевичами и Сергиевнами, причем на месяц сентябрь приходилось больше десятка разных семейных торжеств.³²⁷⁷ Но преп. Сергей сделал еще больше. Когда, в одно печальное для семьи время, финансовое положение Сергея Тимофеевича стало почти критическим³²⁷⁸, и пришлось подумать об отъезде из дорогой Москвы, ему вдруг, после долгих поисков, удалось крайне выгодно приобрести Небольшое селцо Абрамцево, «прелестный уголок на берегах речки Вори, близ Хотьковского монастыря и не очень далеко от Троицко-Сергиевой Лавры».³²⁷⁹ Но в Хотьковском монастыре покоятся родители преп. Сергия, и тут же, еще гораздо ближе Троице-Сергиевой Лавры – место родины самого преп. Сергия, город Радонеж – ныне село Городок. Об этом Аксаковы тоже помнят. «Его святая память, свидетельствует Константин Аксаков, живет с жителями этого города, уже обратившегося в село, и хранить в них веру и благочестие. Так освящает святыня место, которого коснется».³²⁸⁰

—605—

На этих то священных местах, близ раки преп. Сергия, и произошло сближение нашей Академии с Аксаковыми.

Между Абрамцевым и Лаврой, поддерживалась постоянная связь. То в одиночку, то по несколько за раз, часто пешком³²⁸¹, часто не взирая ни на какую погоду³²⁸², бредут в нее на богомолье славянофилы и славянофилки из большого Аксаковского гнезда. Идут они, конечно, на поклонение к великому защитнику и хранителю Русской земли, но порою их дорожка сворачивает и в нашу Академию. Там у них есть знакомые и даже друзья. В числе первых – ректор ее, преосв. Савва, с которым дочерей Сергея Тимофеевича познакомил Погодин)³²⁸³. Встречаются они там также с Е.В. Амфитеатовым³²⁸⁴ и Г.П. Смирновым-Платоновым.³²⁸⁵ Даже академический доктор А.А. Брызгалов – их близкий знакомый. У него бывает Константин Аксаков и сам он нередко навещает Абрамцево со всем своим семейством.³²⁸⁶ Но самый близкий их друг в Академии – уже упомянутый недавно – Н.П. Гиляров-Платонов, тогда еще действительный член нашей корпорации Сергей Тимофеевич крестите у него двух сыновей³²⁸⁷, Ольга Семеновна тоже его кума.³²⁸⁸ Сыновья их Константин и Иван постоянно навещают его в Академии³²⁸⁹ и ведут с ним вполне дружественные беседы. Вое на образец одна из них: «Константин, записывает в своем дневнике его сестра Вера Сергеевна,

–606–

сказал Гилярову откровенно и добродушно, что он, т.е. Гиляров, слишком постоянно занят самим (собой?), т.е. беспрестанно с самим собой возится, в себя самого погружен, что это ему мешает обращать внимание на других, что Константин вообще замечал не раз, что Гиляров не возбуждал расположения к себе, что он неприветлив, не радушен, разумеется не в отношении нас, но других... Гиляров сознался, что он сам это несколько раз замечал, что его большею частью не любят, и даже те люди, которых он одолжает, что он сам видит, как их стесняет своим присутствием. Лекции его слушаются с интересом, но его личность мало выигрывает от этого. Это правда, что постоянное унылое состояние духа, что

называется aigri, полное горечи и недовольства³²⁹⁰, заставляет его смотреть и на людей с недоверием, досадой и презрением, или пренебрежением. Константин говорил ему, что часто брань оскорбляет гораздо менее, нежели деликатное замечание. Гиляров большею частью соглашался со всем, но приписывает много своей рассеянности, погруженности в свои занятия и говорит, как бы так сделать, чтоб уметь быть приветливым. Константин возразил ему на то: не уметь быть приветливым, но надобно в душе быть таким и т.д. Гиляров расспрашивал отесиньку³²⁹¹ о впечатлении, сделанном им в первый раз, и очень удивился, что оно было выгодно». ³²⁹² В таких же добрых отношениях стоит к нему и младший брат Константина – Иван. С ним, как известно, Гилярову пришлось проработать вместе почти всю жизнь. Иван Аксаков ценил его отвлеченный ум³²⁹³, уважал его как цензора.³²⁹⁴ «Вот человек, сказал он однажды

–607–

глядя на его портрет, про которого можно смело сказать, что он никогда и ничего не эксплуатировал... Большой талант, прекрасное перо, огромная начитанность, масса разнородных познаний... Но Русь матушка еще не уметь ценит по части грамоты». ³²⁹⁵

Со своей стороны, и Гиляров платил семье Аксаковых такой же дружбой. Работам С. Т-ча он посвятил большую и столь хвалебную статью³²⁹⁶, что даже Катков, в то время, впрочем, еще в значительной степени западник-англоман, не решился ее печатать, как содержащую «резкие славянофильские убеждения». ³²⁹⁷ Константина Аксакова он всегда выбирал предварительным цензором своих сочинений.³²⁹⁸ Ивану Сергеевичу посылает на просмотр стихи своего сына и получает от него в ответ целую диссертацию». ³²⁹⁹ К Аксаковым же спешит он за утешением со своими служебными неприятностями³³⁰⁰ и, наконец, с самой отставкой. ³³⁰¹

Другим близким человеком к семье Аксаковых из питомцев нашей Академии был, тоже уже упоминавшийся, о. А.М. Иванцов-Платонов. Еще студентом сблизился он с И.С. Аксаковым, сперва по чисто-литературным делам, но затем эта связь закрепилась знакомством его

—608—

со всею семьей Аксаковых и прежде всего с ее главой – Сергеем Тимофеевичем. «Крайне бедный, рассказывает сам Иванцов, в то время недавно осиротевший, мечтательный и застенчивый студент духовной Академии я был очарован ласковым и предупредительным приемом великого старца, напоминавшего самым внешним видом своим... древнего патриарха благословенной семьи. Около него почти безотлучно находились его дети... Все они чрезвычайно внимательно к предупредительно относились ко мне, робкому студенту загородной академии. Особенно ласков со мною был старший сын Сергея Тимофеевича доселе известный мне лишь по сочинениям, историк, философ, эстетический критик и публицист Константин Сергеевич». ³³⁰²

К числу таких же близких к семье Аксаковых лиц из числа питомцев нашей Академии относится известный Н.И. Надеждин. Хотя по-своему направлению он впоследствии далеко ушел и от Академии, и от славянофильства ³³⁰³, в семье Аксаковых он долго продолжал оставаться своим человеком. Старик Аксаков в письмах обращается к нему неизменно на «ты». Особенно горячее участие принимала вся семья в его печальной романической истории. Предупреждая события, Константин Аксаков уже приготовил его будущей жене приветственный акrostих:

«На ней починут вдохновенья
Алмазной цепью сплетены
Дары благого Провиденья
Ей в изобилии даны;
Жизнь с беззаботною улыбкой
Дает ей лучшие цветы.
И вьются, вьются цепью зыбкой
Над нею легкие мечты;
Алеет утро красоты!». ³³⁰⁴

—609—

Наконец, можно вспомнить еще одного из наших питомцев, имевшего некоторое отношение к тому же Константину Аксакову. Мы говорим о известном в свое время преподавателе

богословия в Московском университете – протоиерее П.М. Терновском.³³⁰⁵ Хотя он и от Академии и от семьи Аксаковых отстоит еще дальше, чем Надеждин, о нем необходимо упомянуть, так как в лице его К. Аксаков, едва ли не впервые, познакомился с тогдашним академическим богословием, и впервые быть может провел для себя ясную границу между светским и традиционным способом мышления о религиозных предметах. «Однажды на репетиции», рассказывает он, Терновский, «вызвал меня... и спросил о рае. Отвечая я сказал о древе жизни и прибавил: «но ведь это древо надо понимать только, как аллегория». – «Как аллегория? » сказал Терновский; «почему вы так думаете?» – «Древо жизни», отвечал я, «было проображением Христа». – «Оно было проображением; но это не значит, чтоб оно не существовало», заметил Терновский. Однако, вспоминает Аксаков, за этот ответ Терновский поставил мне 3, а не 4. – В наше время 4 был высший бал».³³⁰⁶ Другое подобное же столкновение произошло уже при многих свидетелях. «На экзамене у Терновского, рассказывает Аксаков, достался мне вопрос об аде. Отвечая, я сказал про огненные муки и прибавил, что было бы странно понимать этот огонь в материальном значении, как огонь нам известный, но что это огонь невещественный, что это муки совести. Терновский стал с досадою возражать мне, но тогдашний викарий Николай³³⁰⁷, присутствовавший на экзамене, остановил его, сказав: очень хорошо, ответ прекрасный. Тер-

–610–

новский должен был поставить мне 4, лучший бал».³³⁰⁸ Как бы то ни было, наша Академия за себя постояла, и не дала в обиду веру отцов!

Но больше всех других членов семьи Аксаковых знакомо нашей Академии имя Ивана Сергеевича. Это естественно – в виду той видной роли, какая выпала на его долю в славянофильском деле. – Как же, однако, относилась наша Академия к его общественно-литературной деятельности? – И здесь, как и в главе о Хомякове, первым возвышает свой голос П.С. Казанский. Снова слышится его внушительное «мы», но характерная роль его, как *advocate diaboli*, по отношению к

славянофилам, и advocate Dei – по отношению к Академии, в их взаимной тяжбе, нами уже достаточно выяснена, и потому переходя теперь к разбирательству нового дела мы не будем указывать, что в словах П.С. достойно внимания и что должно быть отнесено на счет его личного характера. Впрочем, мы ограничиваемся лишь двумя его письмами к Бахметевой, где он укоряет И. С-ча за поборщину сектантам и за неправильную постановку вопроса о реформе Церкви. Припоминая какую-то личную беседу И. С-ча с профессорами в Академии, где последний будто бы сознавался, «что только с светской точки зрения смотрит на дело», т.е. на все касающееся «блага церкви», Казанский говорит Бахметевой: «Можете сказать ему, что нашему академическому братству его статьи, касающиеся церкви, кажутся возмутительными... Одна статья только об обер-прокуроре и то, исключая конец, ее понравилась всем, всеми с чувством принята. Признаюсь, что у нас существует убеждение, что И.С. Аксаков совсем не понимает, с чего нужно начать дело, где корень зла; исполнить его требования – только увеличивать зло. То, чего он домогается, само собою придет и разовьется, когда существо дела исправится».³³⁰⁹

В этих словах П. С-ча речь идет о четырех статьях Аксакова – двух – из газеты «Москвич» и двух – из «Москвы». – Возмутили П. С-ча, и кого-то еще с ним, две статьи, с требованием безусловной свободы совести и с указанием

–611–

на то, что главными противниками ее являются лица духовные³³¹⁰, и одна, объясняющая успех сектантской проповеди нежеланием того же духовенства вести проповедь православную.³³¹¹ Понравилась же статья о отчете обер-прокурора, где этот отчет по духовному ведомству ставится в более или менее остроумную параллель с отчетом по ведомству путей сообщения и вместе высказывается протест против вторжения в дела церкви гражданской власти.³³¹² – Что же касается неприятного заключения, то под ним нужно разуметь или то, что Аксаков говорит *в частности* о гр. Толстом, как таком обер-прокуроре, от которого он ждет, в виде исключения из правила, большой пользы для церкви³³¹³, или

такие его слова: «Все законы о гражданском преследовании раскола и иных религиозных заблуждений, все стесненные цензурные в области слова по вопросам веры и церкви, все постановления, делающие из служителей алтаря замкнутое сословие, все ограждения верности духовным обетам гражданскими наказаниями, – одним словом, все проявления государственного содействия истине православия и вмешательства в сферу церковную, выразившиеся в законодательстве, должны бы быть, по нашему мнению, подвергнуты строгому пересмотру, изменению и частью даже отмене».³³¹⁴ – Но, если П. С-чу неприятно исключение из правила хотя бы одного обер-прокурора, то почему он, в таком случае, боится *полного* освобождения совести от гражданской опеки, если же он ограничивает

–612–

размеры освобождения *одной* лишь главенствующей Церковью, тогда почему он не согласен на ограничение *огольного* приговора над обер-прокурорами?

Но, несогласный с логикой П.С. оказывается в противоречии и с фактами: отношение большинства нашей Академии к И.С. Аксакову было, невидимому, совсем иное. По крайней мере, еще за несколько лет до того, вскоре после закрытия «Паруса», издававшегося И. Аксаковым³³¹⁵, Н.П. Гиляров-Платонов спешил успокоить его академических друзей. «Считаю долгом, писал он С.К. Смирнову, вознаградить Вас самую интересною, великолепную новостью. У Вас «Парусом» интересовались. Итак, да будет Вам известно, что после самого громового запрещения... «Парус» вдруг теперь воскресает самым неожиданным, самым невероятным образом. Троицкие подписчики могут быть уверены, что в непродолжительном времени они получат следующие № № . И что всего замечательнее, газета *несомненно* пойдет в том же самом духе, с тем же самым направлением, одним словом *вполне* такая же, какою началась... Просто, чудеса! У меня голова закружилась, когда по приезде в Москву (из Посада – Ф.А.), я выслушал вчера всю историю восстановления «Паруса».³³¹⁶ Но ясно, что для тех, кто не соблазнился «Парусом», этим самым ярым из

славянофильских журналов, – «Москва» и «Москвич» уже никак не могли показаться «возмутительными». Говоря «мы» П.С. снова берет целое, вместо части.

И, думается, не он, а Горский-Платонов, которому суждено было сказать над свежей могилой Аксакова надгробное слово от лица Академии, явился истинным выразителем отношения последней к почившему. «Убыло силы у русского народа! говорил он. Твоим же, Иван Сергеевич, словом начинаю свое скорбное слово... Время покажет, в каких воззрениях ты был безусловно прав, и в каких ты только заплатил ту дань, от которой не может быть свободен ни один человек, как бы сильно он ни был

–613–

одарен. Но то несомненно, что от многих твоих мыслей останется неистребимый след в сознании и нынешнего и всех будущих поколений Русского народа, и что на многих путях мысли уже невозможно будет русскому человеку свернуть с той дороги, которую ты указал. Свернуть, сказал я, уже *невозможно* будет. Какое более высокое торжество может быть достигнуто мощною мыслью одного человека!... Вечная о тебе память, достойный представитель силы и доблести русского духа, будет в сердцах наших и потомках наших! И для нас, и для них ты сам создал себе памятник несокрушимый" ...³³¹⁷

Но у нашей Академии есть об Иване Аксакове еще и более вещественное напоминание; на стипендию его имени, учрежденную по смерти его вдовой, учатся у нас «уроженцы южнославянских стран, готовящиеся к принятию духовного сана».³³¹⁸ Последние еще и при жизни И. С-ча пользовались его особым покровительством и бывали желанными гостями в Абрамцеве.³³¹⁹

Наконец, в наследство нашему же студенчеству пере-

–614–

шла и вся его богатая библиотека «вместе со шафами».³³²⁰ – Последний памятник был воздвигнуть у нас тою же А.Ф. Аксаковой³³²¹, – вдовой И. С-ча, которой мы обязаны и его стипендией. Поселившись, после долгих хлопот по изданию сочинений покойного, в Посаде, чтобы быть ближе к его могиле,

она сблизилась с Академией и тем – как бы завершила всю историю наших сношений с Аксаковыми, которую мы определили, как личную по преимуществу.

К содружеству четырех великих славянофильских семей семья Самариных примкнула позже всех, но она сделала этот шаг в те дни, когда уже замечались первые признаки будущего гонения на славянофильство со стороны николаевского режима, и потому запоздалость этого шага вполне искупается его глубокой сознательностью и открытым героизмом. – Такими же сознательными и открытыми представляются и ее отношения к нашей Академии. Воспитанники последней были первыми русскими воспитателями подрастающего поколения славянофилов из Самаринского дома и, прежде всего, первого среди них – Юрия Самарина. Но, если мы вспомним ту – совершенно исключительную – заботливость, какую проявлял отец последнего – Ф.В. Самарин при выборе наставников для своих детей³³²², то выбор именно наших воспитанников свидетельствует о том, что Московская Духовная Академия имела тогда вполне определенную ценность в глазах

–615–

славянофилов или людей, расположенных к славянофильству. Довольно показательным в этом отношении является, например, одно случайное свидетельство, если не славянофилки (вспомним стихи Хомякова!), то женщины во всяком случае готовой каждую минуту исповедать свою русскую веру, не смотря на нерусскую свою фамилию. – Мы говорим об А.О. Россети. В одну из таких хороших славянофильских минут, вот что писала она из заграницы Погодину; «Прибегаю к вам с покорнейшею просьбою. Сыну моему исполнилось семь лет, приходит время сдать его на руки мужчины. Хотя здоровье мое гораздо плоше, чем в России, я нахожу неприличным и даже невозможным, при моем образе мыслей, оставаться в чужих краях во время войны. Предполагая вернуться в июне в свое Отечество, хочу заняться воспитанием сына. Мне нужен гувернер и русский. Вам должны быть знакомы многие студенты Московского Университета, и как отец семейства вы легко поймете, какого рода человек мне нужен и мне может прийти

по душе. Я даже предполагаю взять академика Троицкой Академии; буде такой сыщется и вам известен, я возьму с охотой. Если он будет знать Греческий язык, то это как придача будет прекрасно.³³²³ Главное, чтобы был нравственный и любил свое дело. О цене не забочусь: в таком важном деле торга не должно быть. Я с охотой буду платить то, что наши Русские господа дают западным немцам за развращение своих детей с такою готовностью. Пришло наконец время разочароваться на счет Запада, и кажется многие в Россию убеждаются, что кроме разврата мыслей или притупления чувства нравственного, ничего нельзя получить от лучших из здешних людей... Дай Бог, чтобы мы поняли все, что прогресс не есть просвещение и что западное просвещение не по Руси скроено... Извините за политическую болтовню, дело не женское, да мы по несчастью все глядим в Жорж Занды, и более увлекаемся чужим делом, чем своим собственным ду-

–616–

шевным. Знаю одно, что люблю Россию и чувствую, что еще более теперь, чем когда-либо».³³²⁴

Не знаем, осуществилось ли собственное «предположение» А.О. или Погодин достал ей воспитателя из Университета, но важен здесь, конечно, тот факт, что люди «большого света и двора» вспоминают в хорошие для русского дела минуты о бытии нашей Академии.

Но то, что у Россети может быть, при натяжке, истолковано, как случайная вспышка, то в семь Самариных является своего рода обычаем. Первым русским воспитателем Юрия Федоровича был, уже упомянутый, Н.И. Надеждин, незадолго перед тем окончивший нашу Академию. – Он сразу произвел хорошее впечатление на своего воспитанника. «С первого взгляда, вспоминает тот, я его полюбил».³³²⁵ Кто рекомендовал его Ф. В-чу – не знаем, но интересно, что заподозренный в Академии «едва ли не в неверии», за то, что «пародировал лекции ректора»³³²⁶, – для своего воспитанника Надеждин явился воспитателем не только его мысли, но и природной его религиозности. Юрий Федорович с восторгом вспоминает об уроках Закона Божия, когда он «не сводил глаз» с

вдохновенного лица своего молодого наставника, словно сиявшего в темноте нагоравшей свечи. «Один урок, рассказывает он, мне особенно памятен. Надеждин говорил мне о таинстве Евхаристии; когда он объяснил мне значение торжественной минуты призывания Св. Духа на Дары, когда я узнал, что в эту самую минуту повторяется жертва Самого Спасителя и хлеб, и вино становятся Его истинной плотью и Его истинной кровью, меня охватило благоговейным ужасом, я оглянулся невольно и мог только вымолвить, как страшно!». Рассказ того же Надеждина о страданиях Спасителя, говорит Ю.Ф., «всякий раз заставлял меня плакать, и я не мог насытаться рассказа о Нем и сам любил повторять его».³³²⁷

–617–

Как видно из сохранившегося журнала, писанного рукою Надеждина, где он, по заведенному в доме порядку, ежедневно отмечал и успехи, и шалости маленького Юши, его занятия с ним продолжались с октября 1826-го – май 1831 года, т.е. четыре года с половиною. Кроме Закона Божия он преподавал ему еще «русский язык, в связи с церковно-славянским, история и некоторое время немецкий язык».³³²⁸

Впоследствии Ю.Ф-чу пришлось слушать его в Университете: но, к сожалению, вскоре после того, как Надеждин вышел в отставку, отношения между ним и его бывшим воспитанником стали более натянутыми. Вина в этом случае падает, однако, на Надеждина, изменившего и своей юношеской религиозности³³²⁹ и всем своим прежним убеждениям. По свидетельству Самарина, «он значительно переменился и сделался решительно чиновником; при старой небрежности и беззаботности в нем (стала) заметна какая-то гордость человека будто бы практическая, который понял тщету бескорыстных порывов молодости и обратился к положительному».³³³⁰

Что же касается самого Надеждина, то и для него пребывание в доме Самариных было не без пользы. «Барин, в доме которого я жил, рассказывал он впоследствии о Ф. В-че, был большой барин; но он посвятил себя исключительно воспитанию своих детей, и потому я не мог никак надеяться,

чтобы он помог мне своим влиянием найти где-нибудь вне его дома другое для себя место.³³³¹ Тут у меня мало-помалу стала развиваться и крепнуть мысль о продолжении своего умственного образования. К этому, по счастью, были у меня под руками средства. В доме была богатая библиотека, составленная преимущественно из новейших французских книг, таких,

—618—

которых я дотоле и в глаза не видывал». ³³³² Эту библиотеку Надеждин и изучил, едва ли не всю, чем, конечно, значительно облегчился и его непосредственный переход от домашнего наставничества прямо на университетскую кафедру.

Но, с уходом Надеждина, связь Самариных с нашей Академией не порвалась. Вскоре после того мы видим у них в той же роли другого нашего воспитанника Дмитрия Матвеевича Некрасова. Он был в Академии, по воспоминаниям одного из его товарищей, «одним из наиболее даровитых в своем курсе, хотя по общему списку невысокое занимал место и кончил курс кандидатом». Но, как поясняет рассказчик далее: «Причины этому заключались в том, что, во-первых, он и здесь, как в семинарии, постоянно почти был болен и большею частью жил в больнице, хотя и не лежал в постели; во-вторых, когда и в класс являлся, лекций не готовил; в-третьих, и сочинения писал редко, многих не подавал совсем, зато те, которые были им поданы, были замечательны как по содержанию, так и по изложению; поэтому между товарищами пользовался он авторитетом умного и глубокомысленного студента и многие дорожили его мнением. Притом же он был отличный в своем курсе математик и, если не ошибаюсь, занимал **первое** по математике место. По окончании курса, он назначен был преподавателем истории в Воронежскую семинарию (хотя в академии истории не учился, что, впрочем, нередко в прежнее время бывало); оттуда, через два года службы, по рекомендации Федора Александровича Голубинского, поступил он в домашние учителя к известному в то время богатому барину московскому Самарину, отцу известного Юрия Феодоровича Самарина и его братьев, у которого и прожил в

этой должности, кажется, ровно десять лет... Этот г. Самарин, как я впоследствии узнал от Некрасова, сам был небольшого образования, но замечателен тем, что старался детям дать наилучшее образование и любил знакомиться с людьми учеными. Так, был он

–619–

знаком, между прочим, с нашим Ф.А. Голубинским, который иногда бывал у него в доме».³³³³

Старшему сыну Ф. В-ча Некрасов, впрочем, не преподавал, так как в год его поступления к Самариным: Юрий Федорович уже кончил университет³³³⁴, но, как человек более его осведомленный в вопросах богословских, Некрасов, конечно, мог быть полезен ему впоследствии, когда Ю.Ф. писал свою магистерскую диссертацию о «Феофане Прокоповиче и Стефане Яворском». Следы такого общения сохранились в письмах Самарина.³³³⁵

Обычай Самариных братья домашних наставников из: нашей Академии сохранился и в следующем их славянофильском поколении. В доме младшего брата Ю. Ф-ча – Дмитрия Федоровича Самарина, мы вновь находим трех воспитателей из числа наших кандидатов. Первым таким наставником, впрочем, недолгое время, был о. Алексей Иосифович Ключарев впоследствии знаменитый херсонский святитель-проповедник. О знакомстве с домом Самариных и, в частности, с главой его, уже упомянутым Ф. В-чем, он так рассказывает в своих воспоминаниях. «С самого начала моего священнического служения, говорит он, в 1849 году, я имел честь (действительную честь) по семейным моим обстоятельствам сделаться ему известным. В то время здоровье Федора Васильевича уже слабело, он духовно располагался уже к приготовлению себя на путь к вечной жизни и пригласил меня к себе для чтения книг и собеседования».³³³⁶ По этим беседам

–620–

ваниям Ф.В. первый угадал, какой богатый проповеднический талант таился в скромном и робком молодом священнике. Много раз и настойчиво он советовал ему выступить перед народом. «Вы, особенно Вы, говорил он,

непременно должны это делать». А.И. внял «умному и прекрасному совету» и, после нескольких тщетных попыток, наконец победил робость. Таким образом, Ф.В. помог ему найти свое истинное призвание.³³³⁷

Внукам последнего он, как уже сказано, преподавал недолго и вскоре передал уроки своему брату Александру, незадолго перед тем окончившему нашу Академию. О занятиях последнего второе поколение Самариных – славянофилов сохранило лучшие воспоминания³³³⁸, но, к сожалению, и они были непродолжительны. Тяжелая болезнь глаз и сложная нервная болезнь рано привели его к печальному концу.

«Слышали, что случилось с ... Александром Осиповичем, предназначавшимся в священники в Шереметевскую больницу? – писал преосв. Савве один, но близкий знакомый. – Он в Екатеринин день (день ангела жены его) был поставлен во диакона; поставлялся и приобщался Св. Таин с возделенным благоговением и целый день был весел. На другой день пошел к родственнику своему, священнику у Николы в Столпах, и там, часа в два пополудни, пред самым обедом, в отхожем месте бритвою зарезался наповал. Сколько тут было толков, разъяснений, обидных и для жены, а главным образом для о. Амвросия. Мне дело известно, как нельзя лучше. Мой зять – доктор лечил его с малых лет и знал натуру его наилучшим образом. Он написал и доказал, что Алекс. Ос. покусился на убийство в припадке меланхолии. Видите, он страдал глазами и вечером не мог читать при свечах. Когда вошел в первый раз в Шереметевскую больницу, мрак оной навел на него ужас. Он все сокрушался, как будет служить, потому что при свете све-

–621–

чей не будет видеть книги, будет врать и таким образом явится посмешищем всей Москвы, между тем как большую часть молитв, читаемых священником, знал наизусть. Вот и судите о нем».³³³⁹

Наконец, третьим воспитателем в доме Д. Ф-ча был наш кандидат С.П. Косменков, рекомендованный на эту должность С.К. Смирновым, как видно из благодарственного письма Д.Ф-ча к последнему.³³⁴⁰

Обычай этот сохранился в доме Самариных и до самых последних времен. Одним из воспитателей был так и покойный А.И. Введенский.

Но, конечно, одними лишь этими фактами еще не исчерпывается связь Самариных с нашей Академией. Она идет даже значительно дальше, чем у других славянофилов. Конечно, Юрию Федоровичу пришлось отчасти разделить участь Хомякова и подпасть под осуждение тех, кто осуждал и последнего, однако отношение к нему Казанского гораздо более снисходительное, чем к его учителю – Хомякову.³³⁴¹ Порою даже, вспоминая о Самарине, П.С. смягчается и в отношении к последнему.³³⁴² Большой интерес проявляет он к его собственным трудам, и, в частности, к известным его «Окраинам России».³³⁴³ С большой грустью сообщает о его смерти: «Не стало Юрия Федоровича. У нас поминают его. Таких людей немного у нас».³³⁴⁴

Другим (уже посмертным) полемистом Ю. Ф-ча был В.О. Ключевский, но последний принадлежит нашей Академии лишь отчасти, и вопросы, затронутые им в споре – характера чисто исторического.³³⁴⁵ Хорошо знаком

–622–

был Ю.Ф. с Ф.А. Голубинским и А.В. Горским. О первом он писал А.О. Смирновой (Россети): «Познакомились ли вы у Троицы с Голубинским? Вот, в полном смысле, мудрец – ребенок. Может быть в России не найдется трех ученых, которые могли бы с ним равняться, а вместе с этим он прост и добродушен, как дитя».³³⁴⁶ Посылая второму для рецензии книгу свою об иезуитах, он писал: «Ваше суждение было бы для меня дорого, но не смею Вас об этом просить, зная что Вы обременены трудами».³³⁴⁷ На диспуты к нам Самарин приезжал «в первый раз по приглашению о. Михаила (где собирался даже выступить, но после блестящей речи диспутанта отложил намерение»³³⁴⁸, во второй – по приглашению Виктора Дмитриевича (Кудрявцева)».³³⁴⁹ В 1871 году он был избран почетным членом нашей Академии, «в уважение глубокого сочувствия интересам православия и сильного правдою обличения врагов его». Предложение об избрании было

подписано ректором Е.В. Амфитеатровым, и профессорами о. Ф.А. Сергиевским и П.И. Горским.³³⁵⁰ Близок был Ю.Ф. и с упомянутым уже не раз изгнанником нашим Н.П. Гиляровым-Платоновым. Ему адресует он свои известные письма о материализме³³⁵¹, вместе с

–623–

ним переводить французские статьи Хомякова, ему посылает на просмотр предисловие к последним³³⁵² и принимает ряд поправок.³³⁵³ С другой стороны, именно Гилярову принадлежит известная фраза о том, что привлечение Ю.Ф. Самарина к делам городского хозяйства есть «топление печи красным деревом»³³⁵⁴, фраза, ярко выражающая его собственное высокое мнение о Самарине.

Что же касается до отношения самого Ю.Ф. Самарина к Нашей Академии, то оно всего лучше определяется одним его собственным письмом, сохранившимся в рукописном архиве Самариных. «Сколько там, пишет он про вашу Академию кн. Черкасской, накоплено знания, сколько честных добросовестных трудов, сколько почтенной скромности и вместе с тем, как мало производительности!». ³³⁵⁵ «В Троицкой Академии, говорит он далее, заняты теперь громадной работой, на которую уже получено благословение Митрополита. Дело идет об издании толкового библейского словаря. Это работа вероятно лет на пятьдесят. По крайней мере хорошо, что приступили к делу». ³³⁵⁶ Но всего знаменательнее следующие его слова: «Вы, обращается он к той же кн. Черкасской, вероятно уже слышали от Милютина, что я назначен председателем (Самарского) губернского земского собрания, которое должно открыться 28 Декабря (1865 года). Я серьезно помышляю о том, чтобы переехать в Троицкую Лавру и поступить в тамошнюю Духовную Академию, разумеется, по возвращении из Самары и не ранее, как в Феврале». Это желание далее мотиви-

–624–

руется тем, что в Москве буквально «не с кем слова вымолвить». ³³⁵⁷

Намерение Ю.Ф. не осуществилось, но слова его крайне характерны для выяснения общего славянофильского взгляда

на Московскую Академию. Они сказаны через пять лет после смерти Хомякова, любимого учителя Самарина, которому последний был предан беззаветно. Если бы Хомяков видел в нашей Академии одну лишь официальную свою противницу, Самарин никогда бы не написал приведенных слов.

Много лет спустя, подобная же попытка поступить в нашу Академию повторилась в семье брата Ю. Ф-ча Д.Ф. Самарина. Но и на этот раз помешали внешние причины.³³⁵⁸ Последнему также обязана наша Академия учреждением стипендии имени его покойного брата, причем назначения кандидата происходили обычно с ведома Д. Ф-ча.³³⁵⁹

С другой стороны, и Московская Академия отвечала Самариным таким же вниманием. Вслед за Ю.Ф. она избрала своими почетными членами двух его племянников – Ф.Д.³³⁶⁰ и А.Д. Самариных. Избранием в 1913 году Ф.Д. Самарина она как бы завершила первый век истории своих отношений к славянофилам: избранием в 1915 году А.Д. открывается новое столетие ее существования. Оно открывается под славянофильским знаком и в славянофильские дни. Не значит ли это, что и в будущем Академия останется верной своим старым заветам?³³⁶¹

–625–

Наши заметки были бы неполны, если бы мы теперь, вслед за ранними и великими славянофилами, не вспомнили славянофилов позднейших и меньших. Но, чтобы наш рассказ не уклонился в безмерное, по количеству имен сих меньших «москвичей», и нам не грозила опасность утратить простую славянофильскую мысль в богатстве ее преломлений, мы и здесь, оставаясь верными своему методу исторических показаний, ограничимся лишь теми немногими именами, за славянофильство которых ручаются сами великие славянофилы. К числу их относится прежде всего М.П. Погодин. Вот что говорит о нем последний из помянутых нами великих славянофилов. «Из профессоров того времени, рассказывает в своих университетских воспоминаниях Ю.Ф. Самарин, сильнее всех действовал не только на меня, но и на многих других Погодин... Мы чувствовали в нем самостоятельное

направление мысли, направление, согретое глубоким сочувствием к русской жизни... Передать содержание его лекций я был бы не в состоянии; но мы были наведены им на совершенно новое воззрение на русскую историю и русскую жизнь вообще. Формулы западные к нам не применяются: в русской жизни есть какие-то особенные, чуждые другим народам начала; но иным еще не определенным наукою законам совершается ее развитию... Погодин первый, заключает Самарин, по крайней мере первый для меня и для моих товарищей, убедил в необходимости разъяснения явлений русской истории из нее самой».³³⁶² Но, ведь из такого имманентного отношения к русской истории и выросло все славянофильство, как и самый славянофильский символ России – Москва возникла из объединенных и уплотненных вокруг нее уделов. Погодин был учителем младшего поколения ранних славянофилов, поэтому на нем мы и остановимся прежде всего в этой последней главе, хотя, по существу, ему, может быть, принадлежит место несколько менее близкое к этому первому славянофильскому поколению, чем тем из позднейших, о которых мы скажем далее.

–626–

Связь Погодина с нашей Академией проследить довольно легко, при помощи огромного исследования о нем Барсукова, и она богата фактами, благодаря главным образом уже отмеченному единству исторического направления нашей Академии и самого Погодина. На почве изучения русской истории последний столкнулся с целым рядом ученых историков – профессоров нашей Академии и ее бывших питомцев (А.В. Горским, П.С. Казанским, К.И. Невоструевым, В.М. Ундольским, архиеп. Филаретом Гумилевским³³⁶³, С.К. Смирновым³³⁶⁴ и др.) и многими из тех, предметы занятий которых стояли близко к истории (К.А. Неволиным³³⁶⁵, П.С. Билярским³³⁶⁶, А.Е. Викторовым³³⁶⁷, братьями Баршевым³³⁶⁸ и др.). Но на истории сношений его с упомянутыми лицами мы не будем останавливаться подробно, т.к. характер этих сношений был чисто внешний, исключительно на почве общих научных интересов. Отметим лишь несколько фактов, более общего

славянофильского и академического значения. Вот, напр., одно письмо А.В. Горского к Погодину, где он указывает последнему на то, что славянофильство политическое, которым последний, в пессимистическую минуту, думал было ограничиться, нельзя рассматривать вне славянофильства исповедного, опирающегося на религиозные

–627–

предпосылки. «Не скрою от вас, писал он Погодину, что на меня слишком неприятно подействовали строки: *Великодушие, рыцарство, благородство, честь, так навиваемые, должно отложить пока в сторону. Царство Христово не от міра сего. Для людей, – Новый Завет, а для государств, в политике, – Ветхий: око за око, и зуб за зуб. А иначе они и существовать не могут.* Что же будет, подумал я, с міром Христианским, когда он захочет отречься, освободить себя от законов Царства Христова? И разве закон Христов запрещает нам защищать свою веру, свое святое призвание, своих страждущих собратий? Разве Церковь ее благословляет оружие наших воинов, или она то добавляет вопреки закону Христову? Нет! позвольте думать, что в словах ваших высказалось более, нежели сколько вы хотели сказать? *Сия есть победа побеждающая мір, вера наша.* Вот опора для Христианина в годину испытания! Она спасала нас многократно; спасет и ныне. Она связала судьбу нашу с судьбой Царьграда: не разлучит и ныне. Славянским народам, от него принявшим веру, скажется само собою их родство между собою и союз вечный с их просветителями». ³³⁶⁹

В одном из позднейших писем Горский указывает как бы некоторое мистико-историческое подтверждение своих слов: «Взгляните, говорит он, в *Святцы*: 11 мая, Обновление Царьграда и память Кирилла и Мефодия. Что это? Пророчество или случайность? – Св. Кирилл скончался 14 февраля, Св. Мефодий – 6 апреля. Но празднования им обоим 11 мая, в древних месяцесловах не встречал я. По какому же поводу отнесено оно ко дню воспоминания об *Обновлении Царьграда*? Или церковь Русская, задолго еще до настоящего времени, хотела заменить утраченную славу столицы Православия

другим воспоминанием, более обещающим впереди... Мне нужно позаботиться, чтобы и у нас, в нашем академическом обществе, день этот не прошел бесследно"...³³⁷⁰

—628—

Некоторые письма к Погодину П.С. Казанского интересны в другом отношении столь неуступчивый, как мы видели, в вопросах чисто богословских и подозревающий еретические новшества даже там, где их по существу нет, он в вопросах чисто-исторических оказывается, напротив, всецело на стороне новых научных течений. Отрекомендовавшись, как человек, не принадлежащей «ни к Словенофилам, ни Скандинавоманам»³³⁷¹, он горячо защищает перед Погодиным новую, скептическую школу русской истории:

«Мне кажется пишет он ему, напрасно вы так горячо нападаете на так называемую вами новую школу Истории Русской. Если и есть тут односторонность, за то сколько новых, свежих мыслей брошено в сокровищницу сведений о нашей Древней Руси. Хотя бы и все эти мысли были несправедливы, но не они ли заставляют вас, ветеранов науки, вновь переисследовать многие стороны жизни Русской, на которые прежде не так много обращали внимания? А разве это маловажная заслуга? Взгляд расширяется, открываются новые стороны, и истина восторжествует. Стало быть, есть слабые стороны и в старой школе, когда она подвергается нападению; аксиомы не станут опровергать».³³⁷² «Не скептическому ли направлению, пишет он в другом письме, обязаны мы теми прекрасными исследованиями, которые мы имеем о Древней нашей Истории. Скептицизм заставляет нас глубоко входить в предмет, обращать внимание на те стороны, которые ускользали от нас».³³⁷³

—629—

С Невоструевым Погодина познакомил Ф.А. Голубинский³³⁷⁴, во судя по некоторым данным можно думать, что Погодин деспотически злоупотреблял скромностью и покорностью молодого ученого.³³⁷⁵ В Ундольском он, наоборот, уважал достойного представителя «Москвы».

«Рассуждение Ундольского о вращелетиях, говорит Погодин, – образец трудолюбия, начитанности, учености. Укажите, читатели, где в России, кроме Москвы, является столько тружеников, которые, не щадя живота, тратят свое время, силы на такие, в смысле большинства, неблагодарные предметы. Написать такую статью надо по крайней мере месяца два-три пристальной работы, а прочтет ее кто?... рецензент, и то не всякий, редактор.

Да две, три трепетные лани,
Зверишки бедные, без связи, без подпор.

«Прибавьте, что из этих Десяти читателей половина станет бранить автора, а где ему награда, где ободрение, где похвала»?³³⁷⁶

Отношения Погодина к юристам и филологам, вышедшим из нашей Академии, были еще более внешни. Один лишь Надеждин удостоился его прочной и долговременной дружбы.

Гораздо характернее и значительнее отношения Погодина, к Ф.А. Голубинскому, с которым его связали не общность научных интересов, а – гораздо более – общность некоторых религиозно-философских вопросов, которым Погодин тоже уделял не мало времени. Через Ф.А. произошло и первое сближение его с нашей Академией. Самое знакомство устроил Надеждин.

Перед путешествием к Троице он писал Погодину: «инструкции тебе не пишу, потому, что некогда. Голубинский тебе все, однако покажет. Я просил его об этом. Да смотри – не ударь себя в грязь Харьковским своим уни-

–630–

верситетом. Я ему хвалил тебя до самого нельзя. Не осрами меня-то ради Бога!... Помни, пожалуйста, что ты будешь не просто с попом иметь дело, а с человеком, которому подобного я еще по сю пору на Руси не видывал. О пустяках не забалтывайся; но и не показывай себя педантом. Одним словом, действуй по сердечному движению, достойным себе образом. Мне право хочется сблизить тебя с этим человеком». ³³⁷⁷

«Был я у Троицы, писал вскоре после того Погодин Щевыреву в Рим, молился и доволен. Какие умильные

сцены там бывают, какое усердие, молитвенный жар, вера!... И сколько воспоминаний там! Все книги о новой Немецкой философии в руках у студентов, и профессор Философии чудный человек, как утверждают все, чему и я не нашел противоречия в короткое знакомство. Если б наше духовенство приладилося к мірянан, научилось бы сообщаться с ними, то просвещение наше вдруг увеличилось бы втрое!». ³³⁷⁸

«Сблизился я с нашею Троицкою Академией, говорит он ему в другом письме, в которой множество людей первоклассных. Вообрази, что там переведено почти все из новой Немецкой философии, и Шеллинг известен там так, как и в голову не попадется какому-нибудь... Давыдову. Сотрудников там множество, и чтобы я при такой перспективе уничтожил *Московский Вестник*. Молчи, нетвердый! Да что у нас будет, когда через год мы сядем все дома и единодушно начнем свое священнодействие? Умолкнуть пред нами эти шмели... и поклонятся». ³³⁷⁹

Позже Погодин сблизился с Голубинским еще теснее, как свидетельствует о том довольно обширная их переписка. Почти вся она имеет строго принципиальный характер.

Судя по вашим воззрениям на движение человечества, пишет ему Голубинский, особенно по тем, какие мог я

–631–

слышать в незабвенные для меня два вечера Страстной Недели, кажется, мы сойдемся во многом». ³³⁸⁰

«Так ли я, говорит он в другом письме, понял загадку вашу о диагональном движении рода человеческого? Мне представляется при ней лестница, в которой одна ступенька, по диагональному направлению дошедшая до бока лестницы, гонит другую к противоположному боку, например от запада к востоку, потом от востока к западу, так: Одно, особенно усилившееся и дошедшее до крайнего напряжения вызывает за собою другое (деспотизм – анархию, материализм – идеализм, эмпиризм – рационализм и т.д.), а это в свою очередь, дошедши до предела, заставляет дух человеческий опять оборотиться, с новыми усилиями, к оставленной прежде стране. Между тем человечество все идет по лестнице вперед, и вперед. Не можно

ли начертить и другую схему, не во многом отличную от прежней. После двух противоположных направлений – линия примирения, умерения одного другим (после деспотизма и анархии умеренное правление). Или это мечты, и я неправильно выразумел ваши намеки? Желал бы послушать вас и поговорить с вами о том и другом, по поводу вашей книги, против немногих замечаний высказать свои сомнения... но весьма редко бываю господином своего времени».³³⁸¹

«Кроме постоянных хлопот по классу, поясняет он в другом месте, лежат на руках девять книг и рукописей, не совсем исправно переведенных, которые нужно исправлять, частью по требованию начальства, частью по данному слову. Несколько высвободившись от этого груза, я постарался бы представить вашему вниманию что-нибудь, относящееся к Истории Философии... С исполином Берлинским (Гегелем) бороться едва ли будет мне под силу; яснее других видны для меня несообразности его учения с учением чисто Христианским».³³⁸²

«Давно хотелось мне, пишет он в другом письме.

–632–

попросить вас о исправлении одного места в переводе Истории Беттингера. Не упомяну точно слова, но смысл сего места: Учители Церкви в IV-м и следующих веках слишком много занимались спорами о тонких вопросах Богословских; в пример таких тонкостей приведен вопрос: *единосущен ли Сын Божий Отцу Своему?* Вам известно, что эта истина не есть пустая, ненужная и схоластическая тонкость: но одна из важнейших истин христианского учения. Без Спасителя нет спасения; а Спасителем всего рода человеческого не мог быть кто иной кроме Единородного Сына Божия, который по Существованию Своему есть едино со Отцом. На этом держатся все наши надежды. Если бы в этом усомнились мы, то устыдил бы нас старинный человек друг Плотина – Амелий, который желал, чтобы в вышних училищах Мудрости золотыми буквами начертаны были *первые слова Евангелия Иоаннова*».³³⁸³

Есть, впрочем, среди писем Голубинского к Погодину письма более случайного характера. В одном из них, напр., речь идет об известном стихотворении Мея: «Отойди от Меня,

Сатана!», где поэтически пересказано искушение царствами мира сего. Стихотворение, как известно, все посвящено самому «искушению», а Христова победа отодвинута на задний план, как несущественная подробность. Оно похоже с этой стороны на те бесчисленные ложноклассические изображения «Искушений св. Антония», где все полотно тоже занято искушениями, а св. Антоний помещается где-нибудь в углу, сам являясь своего рода искушением для художника, вероятно с большой охотой поместившего бы на его месте еще какой-нибудь из «соблазнов».

«Картины, представляемые адским фокусником, говорит Голубинский, изображены свежими и живыми красками, но совсем не в тоне повествования Евангельского, *Suus est cuique poetami sonus*, говорит Цицерон. Иного читателя могут прельстить роскошные изображения прелестей языческих – гетеры-наяды, плясуньи-дриады, баядер и лаис. Правда, чем черт не тешится? Но не все же его потехи обнажать пред читателями православными, тем паче, что

–633–

в Евангелии сказано об этом весьма кратко: *вся царствия мира и славу их...* Слава царств мира не то, что обаяния скульптуры Греческой. – А тут еще что за слава – в снегу Севера? У Шотландцев есть басненное предание, будто искушитель, показывая Сыну Божию все царства вселенной, закрыл пальцем Ферерские острова: так мало привлекательности находят в диких горах и дебрях северных самые жители стран северных.³³⁸⁴ – Слово: мимо!... не выражает величия и премудрости Спасителя. В нем слышится что-то площадное, похожее на равнодушное выражение: проваливай! Митрополит Московский о подобных изображениях так отзывался: тут нет священного приличия. Нельзя же, ставши на клирос, запеть: *На что ты сердце страстно природой мне дано?»*.³³⁸⁵

Наконец, Голубинский же познакомил Погодина еще с

–634–

одним питомцем нашей Академии, правда очень далеко отстоящим и от своей *almae matris* и от славянофильства, но в

печальной биографии которого и Голубинскому, и Погодину принадлежит видная и достойная памяти роль. Мы говорим об известном Иринархе Ив. Введенском. Страстно-религиозный в ранней молодости, каждое утро встречавший восход солнца над Волгой пением великого славословия³³⁸⁶, он впоследствии стал одним из родоначальников поколения шестидесятников и идейным учителем Чернышевского. Преосв. Никанор Херсонский, желая реабилитировать нашу Академию, всю вину в позднейшем атеизме Введенского взваливает на университет³³⁸⁷, но корни его нужно по-видимому искать в личном, неуравновешенном и впечатлительном характере Введенского. Письмо его к Погодину объясняет причину преждевременного ухода его из Академии:

«При крепком сангвиническом темпераменте, говорит он, я получил от природы душу сильную, воображение живое, способности быстрые. Таким приехал я в Духовную Академию. Не имея ни малейшей склонности к предметам, требующимся для образования Русского пастыря церкви, и занимаясь большею частью предметами (напр., Французскою, Немецкою и Английскою словесностью), на которые Академия вовсе не обращает внимания, я шел там, однако ж, весьма хорошо, и без больших усилий с своей стороны, мог получить степень магистра богословских наук. Таково было мое положение, когда неопытный, вовсе не имевший понятия о свете и людях, я вошел в дом Засецких. Судьба моя решилась, когда я увидел и узнал ее... Страсть мою заметили еще прежде, чем сам я

—635—

мог дать себе отчет в своих чувствах. Меня лелеяли, подавали всякую надежду на осуществление моих видов; меня сближали с нею, позволяли открыто говорить ей о своей любви; я был в их доме почти свой... Адски подготовленный случай в одно мгновение расстроил все мои надежды; и я погиб! Убитый и душою, и телом, семь месяцев пролежал я в Московской больнице. Меня не навестили, мне не отвечали на письма, писанные в борениях между жизнью и смертью, меня забыли».³³⁸⁸

«Но не забыл несчастного, рассказывает Барсуков, добрый наставник его, достопочтенный о. протоиерей Ф.А. Голубинский, который писал о нем Погодину (10 июля 1838 г.). «Сострадания вашего прошу к студенту Введенскому. Четыре года тому назад он поступил в Московскую Духовную Академию с очень хорошими способностями и познаниями, и в философском отделении причислен был к студентам перворазрядным. Но на последнем году учебного курса жестокая и продолжительная болезнь заставила его просить увольнения из Академии, и он уволен прежде окончания курса только со степенью студента, между тем как прежде мог надеяться магистерской степени. Прежде болезни был с ним в Москве несчастный случай, подавший повод к невыгодным о нем слухам, о котором он сам скажет вам: но искреннее раскаяние изгладило следы оногo; после того в течение полугода, до сего времени, не было в его жизни ничего предосудительного. При пособии Московских врачей он получил исцеление от своей болезни, и теперь желает слушать уроки в Московском Университете, побуждаясь к этому усердною ревностью к учению. Прошу вас покорнейше, если он окажется по испытании достойным удостоить его принять в Университет. Положение его крайне жалко: он обязан помогать своей матери бедной вдове; а между тем сам не имеет в Москве ни родных, ни знакомых и не знает куда преклонить голову. Если бы вам возможно было доставить ему случай – хоть на: время – давать уроки в каком-нибудь доме, вы оказали бы этим ему великое благодеяние. Не откажитесь быть бла-

–636–

годетелем этому бесприютному бедняку». «Погодин, рассказывает далее Барсуков, подал руку помощи и принял бедного студента к себе в дом в качестве учителя своего пансиона». «Вы, писал ему позже Введенский, сделали для меня так много доброго, что я не умею, и не хочу благодарить вас на словах. Жизнь моя отселе принадлежит вам. Счастливым себя почту, если со временем в состоянии буду на деле оказать вам свою благодарность».

«Вместе с тем, говорит Барсуков, Погодин доставил ему возможность поступить в Московский Университет. Но на первых же порах Введенский озадачил Погодина представлением ему счета. В Погодинском Архиве сохранился этот счет, писанный на клочке бумаги собственноручно Введенским, в котором значится: «Мундир, панталоны, манишка, галстук и жилет – 150 р. Шинель – 120 р. Треуголка и шпага – 30 р. Танцкласс – 80 р. Виктор Гюго и Шиллер – 110 р. Две пары перчаток и картуз – 15 р. Очки – 18 р. Подвода – 30 р. Итого 553 р.». ³³⁸⁹

Вскоре, однако, Введенский покинул своего благодетеля и уехал в Петербург, хотя еще долгое время писал ему душевные письма. ³³⁹⁰ Лишь много лет спустя, уже после его смерти, узнал Погодин, кем стал его питомец впоследствии. «Мне хотелось узнать подробнее, вспоминает он, о происхождении Петербургских нигилистов, и я, к удивлению, моему, услышал, что одним из их родоначальников был Иринарх Введенский, которого я слишком хорошо знал, ибо он жил долго у меня, по просьбе Лаврского профессора философии Ф.А. Голубинского, по исключении своем из Троицкой Академии». «Он, поясняет Погодин, сделался после главным действующим лицом в военно-учебных заведениях у Ростовцева, каким-то высшим инспектором, и развел нигилизм по всем корпусам, а Ростовцев думал, что там, везде царствует его знаменитая программа, по которой в лице Иисуса Христа указывалось преимущественно на послушание Его Отцу. Такие-то лица стоять у нас часто во главе обра-

–637–

зования народного, вместе с другими, хотя благонамеренными, но недостаточно просвещенными, – каких же можно ожидать успехов? О программе Ростовцева, точно, как и о подведомственных ему учебных заведениях, никто не смел произнести в его время ни одного слова. Вот и плоды! Такие же плоды, благодаря прежним запрещениям говорит, произросли и в духовных заведениях, откуда явились, по закону нравственной упругости, передовые наши нигилисты. Это замечание о Введенском, заключает Погодин, напечатано в

газете Русский. Желательно иметь обстоятельное известие pro и contra». ³³⁹¹

Но, среди всех этих многочисленных знакомств Погодина с профессорами и питомцами нашей Академии одна встреча осталась ему особенно памятна. Ученость там играла второстепенную роль, но для души его это знакомство стоит, может быть, всех остальных. Вот что рассказывает Погодин в своих «Чистосердечных признаниях»: «Сомнения растравили мою душу, я сомневался в Божественном происхождении Иисуса Христа. Иногда, только очень редко, проскакивали сомнения, и при том пустые, не крепкие и ничтожные, о бытии Бога» ³³⁹²... В таком состоянии он познакомился с одним из наших питомцев, только что окончившем тогда Академию, – Василием Николаевичем Воскресенским, впоследствии архимандритом Гавриилом, известным философом, одно время профессором философии Казанского университета. Погодин, которому он одно время преподавал латинский язык ³³⁹³ по собственному признанию, «преклонялся пред его обширными познаниями в Богословии, Философии, Математике, Словесности, языках». ³³⁹⁴ Но, как уже сказано, не в учености была суть: Воскресенский первый пробудил в нем задремавшее было религиозное чувство. В то время как другие товарищи Погодина старались опровергнуть его сомнения теоретически, этот новый друг его, простым раз-

–638–

сказом о бесноватых, указал ему на реальность отвергаемых им явлений. «Воскресенский, говорит Барсуков, утверждал и в доказательство приводил множество примеров, виденных им в Троицкой Лавре, что люди в таком состоянии были совершенно покойны в церкви, но будучи подводимы ко гробу Сергия, испускали ужаснейшие крики, мучились и пр., точно, как повествует нам Евангелие о бесноватых, подводимых к Спасителю. Этому человеку, свидетельствует Погодин, «поверить можно: он не суевер и пустяков говорить не любить». ³³⁹⁵

Впоследствии чисто внешние обстоятельства разлучили Погодина с Воскресенским, но добрые отношения между ними

сохранились на всю жизнь. «Сей бесподобный человек, писал Погодин много лет спустя, еще помнить меня и всегда с особенным участием спрашивает обо мне».³³⁹⁶ Мы не ошибемся если скажем, что одним из существенных условий прочности этих отношений, помимо уже указанного обстоятельства, послужило еще единство их славянофильских убеждений. Несомненным, классическим славянофилом выступает Воскресенский, тогда уже архимандрит Гавриил, в своих позднейших писаниях и прежде всего в своей известной «Истории Философии». Уже самая идея – включить (в тридцатых годах!) философию русскую в курс истории всеобщей философии, осуществленная им, как известно, в указанном труде, свидетельствует, что в его лице славянофильство имеет одного из безусловных своих последователей. Но, если мы припомним, что говорит он о России в шестой части своего курса, посвященной именно русской философии, то мы увидим, что сродство его учения с позднейшим славянофильством простирается даже до частных. Всего ближе стоит он к И.В. Киреевскому. Философский онтологизм последнего, его учение о цельном разуме и возвеличение восточного платонизма над аристотелизмом запада – все эти основные идеи Киреевского и позднейших славянофилов, с достаточной ясностью, хотя и с понятным несовершенством, уже высказаны архимандритом

–639–

Гавриилом за много лет до «Русской Беседы» и статей Киреевского.

«Аристотель, говорит он, воцарился во всех школах папистических и своей сухостью обезобразил наилучших гениев Запада как напр., Фому Аквината, Фому кемпийского; напротив, Россия, не отвергая логики Аристотеля, преимущественно любила Платона».³³⁹⁷ «Никогда русский, поясняет он далее, подобно Декарту, не принимал сомнения за начало философии; он допускает одно испытание истины, внушая осторожность при затруднениях».³³⁹⁸ Типичным для русского мышления, и как бы введением во всю последующую историю русской философии, архимандрит Гавриил считает образ действий св. Владимира, при избрании им веры. После размышлений и бесед с

апологетами той или иной религии, последовало опытное изучение чужих вер на месте, и лишь после того был произведен самый выбор, подкрепленный, в свою очередь, божественными знамениями. «С сих пор, говорит он, любомудрие поставило для себя новый закон: рационализм, соображаемый с опытом, поверять через откровение, и никогда оно от сего закона не отступало».³³⁹⁹ Чтобы оправдать последнее утверждение, философ-славянофил переносится сразу через несколько столетий и видит полное подтверждение всех своих мнений о русской философии в словах, как бы надписанных над порталом нашей Академии:

«Новое доказательство той же истины, говорит он, представляется в уставе Духовных академий, утвержденном Императором Александром 30 августа 1814 года. Там в § 160–163 сказано: в толпе разнообразных человеческих мнений есть нить, коей профессор необходимо должен держаться. Сия нить есть истина Евангельская. Он должен быть внутренно уверен, что ни он ни ученики его, никогда не узрят света вышней философии, единой, истинной, если не будут его искать в учении христиан-

–640–

ском; что те только теории суть основательны и справедливы, кои укоренены, так сказать, на истине евангельской: ибо истина есть едина, а заблуждения бесчисленны. **Между древними Платон есть первый столп истинной философии. В писаниях его и в писаниях лучших его последователей, профессор должен искать основательного философского учения;** но при сем должно заметить, что никогда не найдет он сего учения в отрывках и кратких извлечениях, на разные его мысли изданных: в них, странным образом, невежеством толкователей все обезображено: **Истинной его системы должно искать прилежным и долговременным испытанием и упражнением в подлинных его сочинениях. Из новейших философов, тех должно предпочтительно держаться кои ближе его держались. Но вообще да не будет никогда в духовных академиях слышимо то различие, которое к соблазну веры**

и в укоризну даже простого доброго смысла столь часто в школах было допускаемо, что одно и то же предложение может быть справедливо в понятиях философских и ложно в понятиях христианских".³⁴⁰⁰

Мы ограничиваемся этими краткими справками о Погодине³⁴⁰¹ и переходим теперь к другим малым славянофилам. Из них ни один не дождался еще исследователя, не только подобного Барсукову, но даже и гораздо более поверхностного, и, потому, о них придется сказать очень немного.

А.И. Кошелев был близок к нашему о Ф. Бухареву³⁴⁰²; А.Ф. Гильфердинг переписывался по научным вопросам с А.В. Горским³⁴⁰³; М.Н. Катков уделял внимание Академии в своем журнале³⁴⁰⁴ и газете. Но всего инте-

—641—

реснее столкновение последнего с нашим философом В.И. Лебедевым, адъюнктом Ф.А. Голубинского³⁴⁰⁵, хотя Катков, впрочем, и не знал, с кем имеет дело. В «Прописях» была напечатана большая статья Каткова: «Очерки древнейшего периода греческой философии»³⁴⁰⁶, где последний, в сознательный противовес сухим и формальным немецким руководствам по истории философии, пытается воссоздать античное мышление во всей его живости. Поэтому он не останавливается над чисто историческими изысканиями и хочет уловить лишь основное в каждой отдельной философской системе, то, что, впоследствии, Бергсон назвал философской интуицией. Отсюда очерк его получает, действительно, довольно вещный характер и, хотя с ним, конечно, можно спорить о многом, его исследованию, однако, никак нельзя отказать в большом своеобразии и интересе. К сожалению, наш академический критик, скрывшийся под буквой N. не обратил внимания на общий благородный замысел Каткова и придрался к мелочам.³⁴⁰⁷ В особенности смутило его отношение философа университетского к пифагореизму, в котором последний готов видеть едва ли не древнейшую из эллинских философских школ и в пифагорейской математике признает нечто гораздо более красочное и жизненное, чем простых спекуляции над

геометрическими фигурами и числами. Наш философ держится скорее последнего взгляда, и, потому, готов отодвинуть Пифагора ко дням Платона и даже далее, видя в его учении ступень философской абстракции, гораздо более «кабинетную», чем в системах ионийских физиков, элейцев, Эмпедокла, Анаксагора и

–642–

атомистов. Извинением ему может служить лишь то, что он имеет в виду не столько Каткова, сколько одного из его неумеренных поклонников.³⁴⁰⁸ Как бы то ни было, Катков был сильно задет и ответил против большой рецензии Лебедева еще более пространными «Замечаниями».³⁴⁰⁹ Указав несколько мелких, хотя и весьма досадных промахов рецензента³⁴¹⁰, он еще раз настойчиво и строго исповедал свою веру в онтологизм пифагорейского мышления. В пифагорейском учении «*об элевзине, гестии, этом престоле и жертвеннике Дия, о матери богов*», по его мнению, заложено все «богатство сказаний, неисчерпанное философией греческою».³⁴¹¹ «Феологумены, которые передавались от поколения в поколение мужами пифагорейцами, говорит он, содержанием своим не только богаче философствования других мыслителей..., но даже превосходят полнейшие системы греческой философии».³⁴¹²

На возражения Каткова, Лебедев ответил еще раз кратко, желая защитить свою осведомленность в истории философии, в которой, немного резко, отказывал ему Катков. Вместе с тем, он дает последнему урок по славянофильству, советуя избегать иностранных слов и выражений, вроде «*нейтрализовать, материализованный, реагирующий, архаический, – бесчисленное фиксируется в своей бесчисленности..., продукт и т.п.*». «Испещрять русскую речь иностранными словами, внушает он, всегда дурно, а еще хуже вводить новые слова, с какого бы языка они взяты не были». Катков сошлется, может быть, на немцев, – «Что из того? Немцы сковывают множество слов, поразительно варварских. Обязаны ли мы, при переводе немецких книг, переносить на русский язык все их варварские выражения?».³⁴¹³

Вообще же этот спор двух философов – славянофи-
–643–

лов настолько интересен в деталях, что его можно было бы подвергнуть специальному рассмотрению, но это вывело бы нас слишком далеко за пределы намеченной темы.

Еще меньше, чем Катков, связан с нашей Академией К.Н. Леонтьев. Познакомился он с нею, едва ли не впервые, за несколько месяцев до своей смерти. Воспоминания о его пребывании в Посаде сохранились у знавших его лично – Архиепископа Антония, в то время бывшего ректором нашей Академии, и у профессора И.В. Попова.³⁴¹⁴ И.В., в то время еще студент последнего курса, по просьбе одного из московских знакомых, взялся помочь Леонтьеву в приискании квартиры в Посаде и, с этой целью, навестил последнего в Новой Лаврской гостинице. Завязавшийся, в первую встречу, разговор был продолжен при новых свиданиях, но они скоро были прерваны тяжелой предсмертной болезнью Константина Николаевича. И.В. вспоминает, что споры вращались, главными образом, около славянофильских тем, захватывая и все смежные с ними вопросы философские и религиозные. Леонтьев оставался до конца верен себе, строго отграничивая христианство «Афона» от христианства «розового». Но зато он, по собственному признанию, был вполне согласен с суждениями своего молодого собеседника о том, что для многих эмансипаторов общеевропейская культура имеет значение равносильное культуре религиозной.³⁴¹⁵

Архиепископ Антоний навещал Леонтьева уже на смертном одре. «Больной, вспоминает он, говорил много и очень умно, но в высшей степени скромно, как говорят простые монахи перед настоятелями или старшими иеромонахами».³⁴¹⁶ Содержание речей по-прежнему сосредоточивалось около славянофильских вопросов. Архиепископ Антоний вспоминает, что еще до личного знакомства с Леонтьевым последний тронул его тем, что «представлял себе и читателю нашу Русь, не как часть «культурной и просвещенной» Европы, а как часть Вселенской, Православ-

–644–

ной, Христовой Церкви».³⁴¹⁷ Но именно этот момент в славянофильстве мы выше и признали самым существенным для него.

Значительно ближе Леонтьева были к нашей Академии другой из малых славянофилов, А.А. Киреев, лишь недавно закончивший свое земное поприще и на котором, и мы кончаем свой рассказ. Сближение его с нашей Академией началось его перепиской с нашим профессором В.А. Соколовым³⁴¹⁸, продолжилось статьями Киреева в академическом журнале и завершилось избранием его почетным членом Академии «во уважение к его многолетней и ревностной деятельности на служение делу сближения старокатоликов с Православною Церковью».³⁴¹⁹

Такова, в самых общих и случайных чертах, картина сношений нашей Академии со славянофильской семьей. Отнюдь не притязая на полноту, она рассчитана прежде всего на то, чтобы побудить тех, кому попадутся на глаза эти страницы рассказа, и кто может что-либо прибавить к ним интересного и нового, – не скрывать своих сведений в одной лишь памяти сердца, но внести их в общую сокровищницу исторических воспоминаний о прошлом Московской Академии, – этом малом детище одной общей великой матери всего славянофильского – Православной России.³⁴²⁰

Ф. Андреев

**Нордов В., прот. Слово на погребение себя /
Сообщил А. Полиевктов, свящ. // Богословский
вестник 1915. Т. 3. № 10/11/12. С. 645–647 (1-я пагин.)**

–645–

(последнее слово) протоиерея В. Нордова

Знаменитый вития, покойный кафедральный протоиерей Вологодского Софийского Собора Василий Иванович Нордов³⁴²¹ в посмертном завещании оставил слово на погребение себя, которое и было произнесено при отпевании о. протоиерея ключарем собора. По силе чувства, по духу помазанности это слово превосходит написанные ранее им слова и поучения. На закате жизни, пред лицом грядущей смерти, умудренный годами, испытаниями и в смирении своем приблизившийся к младенцам, протоиерей В. Нордов в порыве священного восторга приблизился к вселенскому учителю веры, поэту, богослову и философу, назианскому Отшельнику Григорию Богослову. К сожалению, поскольку нам известно, это слово не вошло в сборники проповедей о. Нордова и, быв напечатано вслед за его некрологом в Вологодских Епархиальных Ведомостях (1883 года, Ноябрь месяц, № 21 стр. 397–398), разделило участь статей, помещаемых в провинциальных изданиях. Поэтому считаем не лишним для увеличения гомилетических образцов в проповеднических хрестоматиях вновь привести его, тем более, что на страницах «Богословского Вестника» встречались письма протоиерея В. Нордова³⁴²²:

–646–

«Господи, благослови!

Ударил последний час. Простите.

Прости вселенная, Богом Творцом устроенный и содержимый мир, да вниду в другой, невидимый божественный мир. Прости небо, поведающее нам славу Божию, да узрю новое небо, исполненное вечной и непостижимой славы Божией. Прости солнце, освещающее и веселящее земнородных, да узрю вечное Солнце Правды – Христа. Прости луна, простите звезды, просвещающие твердь небесную, да воссияют предо

мною лики праведных, аки светлость тверди и аки звезды во веки. Прости земля, содержащая нас и питающая нас своими благами, да наследую новую землю и да сподоблюсь видеть благая на земли живых! Прости церковь святая, благодатное царство Божие, да узрю церковь первородных на небесех, вечное и неприступное царство славы Божией. Простите храмы Божии, земные дома Господни, да вниду, недостойный, в превышеземный дом Небесного Отца, у Него же обители многи. Прости служба священная, песнопение церковное, словословие Божественное, да услышу пение ангельское, глас празднующих на небе и непрестанно славословящих Господа. Прости божественное священнодействие, которое я, недостойный и грешный, сподобился совершать здесь в земном доме Божиим, да сподоблюсь и там – в небесном доме Божиим вечно, богоугодно и богоприятно служить Богу живу и истинну. Прости жертва бескровная, таинственный Агнец Божий, Его же аз окаянный тысячекратно сподобился с верою и любовью причащаться, да подаст мне Господь и в будущем невечернем дни царствия Небесного истее причащаться Божественного Агнца-Христа. Простите отцы и братья, сослужители и смолитвенники мои к Богу. Молитесь за себя и за меня Господу, да сподобимся и в будущей Жизни совокупно поклоняться Ему и словословить Его. Простите дети мои, простите сродники мои. Да даст Господь всем нам и по смерти узреть друг друга и неразлучно жить в радости и наслаждении небесных благ. Простите все православные христиане. Простите все вся моя прегрешения, елика согреших в жизни моей словом, делом, помышлением, ведением и неведением и

–647–

всеми моими чувствами. Господь да простить всех нас, Господь да помилует нас, Господь да сохранить нас, Господь да спасет нас, Господь, да сподобить нас царствия небесного! Простите и благословите меня. Разлучаюсь с вами. Оставляю мир. Иду со страхом и радостью к Спасителю нашему Богу.

Господи, Иисусе, приими дух мой. Аминь».

Протогрешник Василий.

На подлинном приписано:

«с написанного 15 марта 1858 года переписано 21 мая 1879 года».

Сообщил свящ. А. Полиевктов,
Смотритель Тотемского духовного училища.

Из архива прот. С.К. Смирнова / Сообщил К.П. //
Богословский вестник 1915. Т. 3. № 10/11/12. С. 648–
699 (1-я пагин.). (Окончание)

–648–

I. Письма С.И. Пономарева С.К. Смирнову

1.

Севастополь. 1867 г. 10 августа³⁴²³

Милостивый Государь

Сергей Васильевич (?).

Вполне уверенный, что Вы не посетуете на меня за то, что, будучи незнаком с Вами, решаюсь беспокоить Вас своим письмом, я имею честь усерднейше просить Вас помочь мне, во имя науки.

Занятый составлением биографии м. Евгения к грядущему его стол[етнему] юбилею, я неожиданно был поражен одним крупным противоречием в известиях о его жизни. Именно, во всех его биографиях и автобиографии сказано, что он в 1778 г. поступил в *Воронежскую семинарию*, пробыл там до половины философского курса, и только в 1784 году отправился в *Москву*; а в Вашей «Истории М.С.Г.Л. Академии», на стр. 390, встречаю выписку из академических ведомостей за 1785 год, в которой читаю: «Ефим Болховитинов... поступил учиться в *Академию* в 1778, 11-ти лет от роду». Итак, по Вашей выписке выходит, что Евгений вовсе не был в Воронежской семинарии, что он в 1778 г. уже был в *Москве*; значит, является двойное разноречие с показаниями других источников. Я никак

–649–

не смею думать, чтобы Вы неверно привели эту выписку, не решаюсь думать и того, чтобы официальная бумага допустила такую грубую ошибку; два числовые данные, приведенные Вами, еще более укрепляют верность академической ведомости: но ведь в таком случае приходится отвергнуть показания всех других источников, отвергнуть свидетельство самого м. Евгения, который очень ясно говорит о своем учении в *Воронежской Семинарии* и о своей поездке в *Москву* в 1784, а

не 1778 году. Остается предположить, что, вероятно, при наборе этой страницы Вашей книги, выпала строчка и, может быть, так нужно читать Вашу выписку: *«поступил учиться в Академию в 1784 году, из Воронежской семинарии, куда был принят в 1778 г., 11-ти лет от роду»*. Или же... Но оставляя догадки, я гораздо лучше сделаю, если попрошу Вас – помочь мне разрешить это диковинное разногласие. Потрудитесь заглянуть еще раз в Академические Ведомости, да кстати уж – собрать там все, что попадется Вам под руку о Болховитинове, и сотворить мне великую и богатую милость – прислать все важнейшие материалы по адресу: *Степану Ивановичу Пономареву, в Севастополь, до востребования*. Вы можете быть вполне уверены, что все присланное будет бережено, сохранено и возвращено немедленно, я готов Вам в этом отношении представить какое угодно поручительство.

Меня интересуют, между прочим, те бумаги, по которым принят Евгений в Академию; не сохранилось ли о нем письма преосв. Тихона III, который посла его в Москву? как отзывался святитель о нем? Далее: где жил Евгений – в стенах ли Академии, или на частной квартире, вместе с Селивановским, известным потом книгопродавцем? (Жили ли студенты вне Академии?) Ездил ли он в Воронеж на каникулы, или безотлучно пробыл все время в Москве? (Утверждают, что он в 1783 г. участвовал в архиерейском хоре, в отпевании святителя Тихона). По чьему побуждению слушал он лекции в университете – по своей ли воле, выбору ли епархиального начальства своего, или же по избранию м. Платона? Не сохранилось ли в библиотеке Академии первых его переводов и изданий, вышедших в 1788 году: 1) Новая лат[инская] азбука; 2) описание жизни древних философов – Фенелона;

–650–

3) Парнасская История; 4) Удовольствие от способности воображения, поэмы Аксисиды и 5) Историческое примечание об Алжире, Тунисе и проч.? Видно ли из книг, кем они изданы – самим ли автором, или издателем? Я знаю, *Парнасская История* издана в типографии Пономарева; там ли изданы и все прочие книги? С какого языка переведены *Исторические*

*примечания об Алжире и проч.? На книге «Описание жизни древних философов» стоят ли буквы, означающие имя и фамилию переводчика: Е.Б.? И нет ли там других букв, напр. Ф.Р.? Есть ли означение на книге «Похвальное Слово чему-нибудь» (М. 1787) обозначение имени переводчика Ф. Розанова, как говорит Ваша История (стр. 394) и не перевод ли это Евгения, как говорит Данский? Не посвящена ли какая-нибудь из названных книг кому-нибудь, и если посвящена, то *какая и кому именно?* Но мне пора, наконец, знать честь и дать Вам покой от ряда вопросов, которые мог бы продлить я еще на целую страницу если бы не боялся слишком отяготить Вас.*

Простите мне и эту назойливость, ради Евгения, и прошу Вас, верьте по прежнему уважению и преданности Вам Вашего покорнейшего слуги С. Пономарева.

*Приписка 1-ой стр.*³⁴²⁴ – В 3 № Полтав. Епарх. Ведомостей этого года можете найти мою статейку о м. Евгении, из которой познакомитесь с тою бедностью, с какою я приступил к составлению его биографии. В июльской или августовской книжке Трудов Киев. Дух. Академии Вы найдете другую статью мою о Евгении. Представляю их Вашему вниманию, покорнейше прося не оставить меня своими замечаниями, советами, указаниями, поправками и проч.

2-я приписка. – Праздник 5-го августа, вероятно, послужит лично для Вас поводом к составлению брошюры; покорнейше прошу выслать и мне экземпляр; что будет стоить, уплачу немедленно по получении. Я также скомпилировал нечто к этому торжеству и отослал Погодину, Погодин отдал прот. Сергиевскому, а Сергиевский уж не знаю, что сделал с моим трудом – скороспелкой.

3-я приписка. – Извините, если ошибся в Вашем отчете – 651 –

стве; в Севастополе нет нигде адрес-календаря и справиться негде. Прошу Вас Почтить меня уведомлением в своем адресе, более точном.

4-я приписка. – Нужна ли некоторая официальность в моем представлении Вам? На всякий случай вот она: я – наставник-наблюдатель в Полтавской Военной Гимназии, а ныне живу по

отпуску в Севастополе, где купаюсь в море по болезни. В Москве меня хорошо знает М.П. Погодин, Попечитель Князь А.П. Ширинский-Шихматов; профессор Н.С. Тихонравов. Они, надеюсь, замолвят обо мне пред Вами что-нибудь доброе, в успокоение Ваше; в случае высылки материалов мне для биографии м. Евгения

2.

1867 г. 31 октября. Полтава

Милостивый Государь

Серий Константинович!

Лестное и дорогое для меня письмо Ваше, от 29 сентября, не нашло меня еще в Полтаве: обстоятельства задержали меня на Южном берегу долее, чем я предполагал. Письмо Ваше было отправлено в Севастополь, но прежде чем оно туда дошло, я выехал в Полтаву. По дороге я остановился в Одессе на неделю и только 24 октября воротился наконец в Полтаву, а через несколько дней и письмо Ваше вернулось сюда из Севастополя. Я хотел бы, чтоб Вы видели меня в ту минуту, когда я получил его. Вы бы, поняли мною радость и благодарность Вам гораздо яснее, чем может выразить их какое бы ни было яркое и меткое слово. Окруженный всеми важнейшими пособиями для ученых работ, Вы едва ли могли испытывать такие светлые ощущения, какие Вы доставили мне; Вам едва ли приходилось переживать такую нужду в источниках, от какой томился я восемь месяцев, – и потому Вам трудно, будет даже вообразить мою радость: судите же после этого, как велика моя благодарность Вам. Скажу коротко: Вы меня поставили на ноги, а то уж было и рукой махнул на свою работу. Напечатав в августовской книжке «Трудов Киевск. Д. Акад.» кой-какие библиографические разыскания, я думал было тем и покончить. Но при Вашей сильнее по-

–652–

мощи, я опять собираюсь с силами и займусь обработкой хотя одной главы из жизни Евгения; авось еще кто-нибудь оглянется на меня и пришлет мне крепкое подспорье. Но доселе у меня еще так мало... что, право, не вмоготу было терпеть, и Вы, может быть, заметили, как желчно и едко проговорился я в

своей статье. Вижу, что дурно сделал; уж если добрым словом ничего не добыл, так бранью – и подавно. Читали ли Вы в Литер. Библиотеке за июнь, что у Князя М.А. Оболенского хранится до 180 писем Евгения к Анастасевичу, да еще каких! И что же? этих писем никакою силою нельзя у него вырвать. Как прикажете назвать это возмутительное *лежание на сене*.

Не знаю, за что больше благодарить Вас – за любезную ли Вашу готовность, или за ту подробность и ясность, с какою Вы изволили передать мне свои сведения. С удовольствием, понятным Вам, я читал и глотал каждую строку Вашу. Радуюсь, что в «Трудах К.Д.А.» я правильно указал на неясность официального акта и отдал полную справедливость Вашей внимательности в обращении с источниками. Вы мне позволите, конечно, быть Вашим усердным учеником и воспользоваться Вашими сообщениями почти во всей их целости. Вместе с сим позвольте просить Вас – подарить меня и библиографическими справками. Кажется, я уже писал Вам, что интересно было бы знать, как начались сношения Евгения с Н.Н. Бантыш-Каменским. Есть ли теперь потомки этой фамилии в Москве? К кому бы обратиться за письмами Евгения к В. Каменскому. Не был ли замечен Евгений Платоном еще в Академии? Нет ли каких-нибудь сведений об отношениях Евгения, как викария петербургской митрополии, к Платону? Можно ли беспокоить Вашего Владыку хотя немногими, скромными вопросами о Евгении? Не сохранилось ли за 1813 и 1816 годы известий в летописях Академии о посещении Евгением своей *almae matris*, в проезд его чрез Москву, из Вологды в Калугу, и из Калуги в Псков?... Извините беспорядочность вопросов; но еще более извините мою назойливость. Я чересчур уже пользуюсь Вашим позволением – обращаться к Вашим богатыми сведениям, к Вашей великой снисходительности.

Сколько я благодарен Вам за дорогой подарок Ваш,
–653–

столько же жалею, что не могу в настоящую минуту ничем подобным отвечать с своей стороны. Да и то сказать: где нам, провинциалам, с суконным рылом да в калачный ряд! Я могу только поклониться Вам великопостным поклоном, но не в

силах отвечать таким же солидным приношением, как Ваша книга. Все-таки я прошу Вас, не отриньте хотя оттиска биографии Евгения, если Бог поможет мне окончить ее.

Подарок Ваш пошел уже нарасхват по Полтаве; я успел только перелистовать его да прочесть страницы о Филарете; прав был Платон, говоря Августину: *удивитесь!* И чрез 61 год слова его во всей силе сбываются и на нас. Позволяет ли Вам Владыка перепечатать свои первые проповеди? Молите его о сем.

Моя библиографическая записка о нем была изготовлена на скоро для Полт[авских] Епарх. Ведомостей; уже начали было ее и набирать, но вдруг преосвященный наш спохватился, как бы не разгневался митрополит, и печатание Прекращено. Я послал ее Погодину, прося его исходатайствовать позволение напечатать ее, а он вот куда ее препроводил. В Ваши «Творения», я никогда бы не посмел представить ее от себя. Но если уж пала ей на долю такая высокая участь, то *представляю Вам полное право на все изменения и дополнения, какие Вы признаете нужными.* Я радуюсь, я горжусь, если Вы удостоите ее своего внимания и приложите опытную руку мастера. В 1854 году я был в Сергиевой Лавре и имел честь посещать достойнейшего Вашего Ректора; он был необыкновенно милостив ко мне и подарил мне своего *Св. Димитрия*. Почтительно прошу Вас засвидетельствовать ему мое глубочайшее уважение и желание быть на его 50-летнем юбилее.

Будьте милостивы, потрудитесь вставить в моей записке о Филарете, в своем месте;

1) Стихотворение Филарета, помещенное в 9 книжке Душен. Чтения 1867 г.

2) В 1814 г. им было написано «Молебствие о избавлении церкви Российския от нашествия Галлов и с ними двадесяти язык».

3) Разговор испытующего с уверенным... написан по
—654—

случаю совращения иезуитами в папизм одного молодого князя Голицына.

4) О нем говорено было: а) в Истории Русской Церкви, период V, 1848, стр. 54, 63–65, 70, 71, 115, 116 и 164. б) Домашняя Беседа 1866, декабрь, в) Странник 1864 № 9. г) Душепол. Чтение, 1867, № 3, стр. 114. д) Чтения в Моск. Общ. Истории и Древн. 1867, кн. 1. Смесь, стр. 149, в статье «Квакеры в С.-Петербурге». е) Смирнова: История Троицкой Семинарии, М. 1867, стр. 416–429, 520–521.

В отделе посвященных ему книг потрудитесь приписать и свою книгу.

Нечего и говорить, что я сверх меры был бы утешен и осчастливлен, если редакция Вашего журнала примет ее на свои страницы. Гонорарий представляю усмотрению редакции. Убедительнейше прошу и об оттисках, хотя 25, если нельзя больше. – Молю Бога, чтобы Он дал мне слуг чай быть Вам хоть на что-нибудь пригодным. Глубоко уважающий Вас и навеки признательный С. Пономарев.

[P.S]. Через неделю я переселяюсь в *Киев*; туда потрудитесь адресовать свои милостивые строки, адресуя: «в квартире Директора *Военной* Гимназии, Генерала Короваева, такому-то».

P.S. Мне сейчас только сообщили, что «Творения Св. Отцов» более не издаются, я вспомнил, что и сам об этом читал, да вылетело из памяти. Мне остается покорнейше просить Вас – пристроить, как Вам угодно, мой труд. Если же нельзя поместить его (напр., в Душеполезном Чтении), то потрудитесь исходатайствовать разрешение напечатать его, и тогда я помещу его в Полт. Епарх. Ведомостях, куда он и был первоначально предназначен. Извините за эту приписку: письмо уже было запечатано, и почта отходила. – Простите!

3.

30 ноября 1867 г. Киев

Милостивый Государь

Сергей Константинович!

Я еще не благодарил Вас за *второе* письмо Ваше, с библиографическими сведениями о Евгении: простите – переезд в Киев и хлопоты по устройству на новом месте

–655–

отняли у меня много времени. Благодаря Вас от всей души за Баше не слабеющее внимание, усерднейше прошу не лишать меня им в будущем. В своем ответе из Полтавы на Ваше первое письмо я расщедрился опять на несколько вопросов, на которые жду света от Вашего ведения. Так как вопросы те касаются первого периода жизни Евгения, так как давно уже настала пора приступить к печатанию биографического очерка его к юбилею; то я, даже рискуя Вам окончательно надоесть, повторяю еще и еще свою просьбу: помогите!

При сем позвольте мне представить Вашему доброму вниманию *пять* оттисков своей статьи; распорядитесь ими, как Вам угодно. Отправляются они к Вам с тяжелой почтой. – Я очень-очень буду утешен, если Вы потрудитесь сказать мне о них два-три правдивых слова, как бы они ни были жестки и горьки. – В духовной литературе – аз есмь пришлец на земли чуждей; я – в ней самозванный, непризванный деятель, – и поэтому много грехов может явиться на душе моей, если явится предо мною судия и мастер сего дела. Но не столько еще боюсь я за эти *материалы*, сколько за тот биографический очерк, который скоро, пустится в свет... Что́ делать? Одному и у каши неспоро, а я – в своем тяжелом труде – долго-долго был одинок. Вы явились для меня самою сильною помощью, а еще два-три человека принесли токмо крупичицы некие... Вот и мастера трапезу!...

Знаете ли Вы, поверите ли Вы, что Митр. Арсений запретил в Киеве праздновать каким бы то ни было собранием юбилей Евгения?... Почему? – спросите Вы. И мне отвечать смешно и досадно. Чуть ли не из-за личного столкновения испортило все дело. Когда-то Арсений был бакалавром в СПб. Духовной Академии, а М. Евгений приезжал туда ревизором: unde illae lacrimae. Кажется, пора бы простить! да еще лет сорок спустя! да еще покойнику! да еще ради его столетней годовщины!... Увы и увy!... Таковы-то наши архипастыри!... Увы, увy!...

Если Вы вздумаете пробежать приводимое мною указание источников, где говорилось о Евгении, то не припомните ли от себя еще каких-нибудь печатных пособий: будьте милостивы, натолкните меня на них. Да нет ли возмож-

—656—

ности найти Вам *Воронежские Губернские Ведомости* 1862 № 18. Там есть что то об Евгении, но я потерял всякую надежду добыть себе этот источник: писал уж и в Воронеж, писал и в Петербург, и – ни гу-гу ни откуда!... Если достанете, повелите списать для меня.

В заключение самая почтительнейшая просьба: если Вы и доселе не успели пристроить моего библиографического очерка М. Филарета, то *потрудитесь немедленно возвратить мне его. А самое важное обогатите его своими дополнениями и поправками.* Киевские журналы у меня его просят и предлагают по 40 р. с листа, с обещанием сверх гонорария – еще 100 оттисков. Не думаю, чтобы более выгодные условия были мне предложены в Москве. А потому, будьте добры – возвратите мне его с первою же почтою. Мне нечего уверять Вас, что пересылку я оплачу Вам, чуть только узнаю, что́ она будет стоить. – Я уже писал Вам, что я собираюсь за границу для лечения, и потому услуга, которую Вы мне *теперь* окажете, будет сделана Вами человеку безнадежно больному.

Да укрепить Вас Господь на многие лета, на пользу заведения, на благо родной словесности!

Глубоко уважающий Вас и всем сердцем признательный
С. Пономарев.

Адрес: С.И. П-ву в Киев, в квартире директора Военной Гимназии Генерала Короваева.

4.

28 дек. 1867 г. Киев.

Милостивый Государь

Серий Константинович!

Примите искреннюю благодарность мою за Ваши драгоценные «изделия», так милостиво и так кстати присланные мне. Вот уж подлинно *праздничный* подарок! Дай Бог мне хоть в будущем угодить Вам чем-нибудь. Подарку Вашему я несравненно больше был рад, чем своей блудной дочери, рукописи, изгнанной из Москвы по несовершеннолетию. Вы, впрочем, напутствовали ее любезностью, но она – сам чувствую, не стоит того. Как бы ни

было, редактор здешних Ведомостей, оскудев *материалами*, был рад моей компиляции и поспешил ее печатать с чернового списка, сохранившегося на лоскутках. При этом я на живую нитку сметывал разные вставки и допустил невольно грубые опечатки и недомолвки. Жалею, что Ваша статья в Совр. Летоп. (№ 44) поздно уже попалась мне на глаза, а то бы я поухаживал за нею. Отдельных оттисков я выхлопотал себе только 50, как по слабости своей работишки, так и потому, что прочел в газетах о скором появлении жизнеописания Филарета. В настоящее время, в 24 № Киевск. Еп. Вед. уже отпечатан и Хронологический список сочинений Пр. Ф-та; не знаю, удастся ли мне приостановить печатаное и поправить в самом наборе по Вашим полезным указаниям. Но хотя бы и не удалось, все-таки я от всей души благодарю Вас за внимание и поправки, сделанные рукою мастера. Позвольте пожалеть об одном только: отчего Вы не разрешили загадки, найденной мною в Отчетах Импер. Ак. Н. по отд. Р. яз. и Слов. (СПб. 1852), на стр. 42, о каких-то исторических разысканиях М. Ф-та в 1812 году. Взгляните, пожалуйста, в эту книжку и испросите разрешения у Высокопочтимого о. ректора Академии Вашей, или у К.И. Невоструева, если это обстоятельство как-нибудь ускользнуло из Вашей памяти.

Кто это готовит Жизнеописание Ф-та в Москве, – не Сушков ли?

Кто напечатал в Твор. Св. От. (1862 кн. 21) *О сане епископском в отношении к монашеству в церкви В.* – не Иоанн ли, еп. Смоленский?

Не знаете ли Вы по крайней мере, когда начались отношения Бантыш Каменского с Евгением?

Получили ли Вы письмо мое из Полтавы, от средних чисел ноября, в котором был целый ряд вопросов, на кои жаждал и жажду я Вашего все освещающего луча?

Не откажите сделать мне несколько самых строгих замечаний о посланной Вам моей брошюрке; укажите крупные промахи, длинноты, пропуски, излишества, – короче, все вопиющее об исправлении. Хронологический список я думал бы

по исправлении перепечатать и приложить в конце биографии. С биографией Евгения я приостановился, в ожи-

—658—

дании писем его к Румянцеву, Анастасевичу, Городчанинову, которые, по слухам, поступили уже в печать.

Наконец, позвольте сообщить Вам, что я в Киев переехал *не* на службу, а только приютился у старого своего знакомого – директора военной гимназии, в ожидании отставки и отпуска за границу для лечения. А потому на конвертах *не пишите*: наставнику-наблюдателю *Киевской* военной гимназии...

Молю Бога, чтобы Вы долго-долго пользовались крепким здоровьем, на благо родной литературы, так много уже обязанной Вам и еще более ожидающей от Вас.

Примите уверение в моем глубоком к Вам уважении и сердечной признательности.

Ваш покорнейший слуга

С. Пономарев.

P.S. Знаете ли Вы, что митр. Арсений запретил в Киеве праздновать юбилей м. Евгения? И поэтому были только самые скромные панихиды, на которых *ни одного человека* не было из города. Вот Вам внимание Архипастыря к ученой деятельности! Арсений упрекает Евгения в рассеянной жизни (?), управлении (!?) и даже в не православии (!?!). Под статью расскажу Вам и то, что в здешнем университете из Архива полячек некий, помощник библиотекаря, украл несколько актов и отослал их в Житомир, где завелась особая компания, подсабливающая историю, если она говорит резкую правду о поляках.

Усердно прошу Вас, не оставляйте меня своим добрым вниманием и, хотя коротенькими письмами. Я действительно пишу *широко*, как Вы изволили заметить о моей рукописи, но боюсь наскучить Вам и боюсь, чтобы Вы не вспомнили Пушкинского стиха: «лоб широк, да мозгу мало». В одном только смею уверять Вас, что я люблю и уважаю Вас всею *широтой* сердца. –

5.

Милостивый Государь

Сергей Константинович!

Пишу Вам по какому-то вдохновению... Узнав недавно, что в Духовных Академиях, по новому уставу их, от-
—659—

крывается особое место библиотекаря, я возымел дерзкую мысль заявить свое искательство. В Московской Академии мне нет никого ближе Вас, и потому осмеливаюсь просить Вас, Многоуважаемый Сергей Константинович, быть моим ходатаем и предложить меня Совету Академии для выбора на должность библиотекаря. Я – кандидат университета и был, между прочим, библиотекарем 6 лет в Полтавской Военной Гимназии и тамошнем клубе. Библиографические сведения мои Вам – известны. Лично о себе, как о человеке, я могу привести свидетельство о. ректора Киевской Академии архимандрита Филарета, профессоров ее – Малышевского, Певницкого и Терновского (последний – Ваш же воспитанник). Считаю однако долгом сообщить Вам, что я искал этого места и в Киевской Духовной Академии, и названные четыре лица были моими милостивыми посредниками; но к величайшему сожалению моему, из *одиннадцати* кандидатов, преимущественно воспитанников Академии, два оказалось имеющими большее число избирательных голосов, чем я, – и я попал в заштатные. Если я не опоздал еще с своею просьбою у Вас, если имею честь пользоваться Вашим добрым расположением и сколько-нибудь известен другим и если может что-нибудь значить мое искреннее обещание – трудиться для гг. профессоров и студентов неустанно: то я почтительнейше прошу Вас представить меня Совету Академии для избрания.

С апреля месяца я живу в Конотопе, на родине, и потому прошу Вас адресовать мне свое письмо, каков бы ни был результат моей просьбы, *в Конотоп Степ. Иван. Пономареву*.

Я мог бы представить Вам составленную мною Инструкцию для библиотекаря Академии, я мог бы назвать несколько своих библиографических работ, несколько своих литературными связей, я мог бы посулить в пользу Академии все те книги, которые *приобрету* я, до дня своей смерти (а я – уже имел библиотеку в 5.000 томов); но все это, смею думать, будет меньше значить в сравнении с тем пламенным желанием

послужить Академии честно и полезно, какое я торжественно даю пред лицом Бога и своей совести.

—660—

С истинным уважением и совершенной преданностью, имею честь быть Вашим покорнейшим слугою

С. Пономарев.

7 августа 1869 г.

Конотоп.

Усерднейше прошу Вас испросить мне благословение Вашего уважаемого о. Ректора, которого я видел, и о. Инспектора, которого вижу в его книгах. — Впрочем, по книгам мне знакомы почти все Ваши товарищи. — Дивлюсь, однако, как Вы и доселе не издаете нового журнала. Или Вы благую часть избрали и ведаете только *свое прямое дело*.

6. Письмо П.П. Гилярова-Платонова

Любезный Сергей Константинович!

Душевно благодарю Вас за присланное изъяснение, хотя признаюсь, желательно было бы еще видеть, как разбирают это место немцы. Ну, да так и быть.

Вы спрашиваете, мне ли принадлежит статья Р. Вестника против Муравьева. На это Вам отвечу, что если б не написал этой статьи, то способен был написать, а если бы написал, то также не счел бы нужным объявлять о своем имени. Вот что. Да Вы бы мне лучше написали, как она показалась у Троицы, и как о ней толкуют. Это мне было бы очень интересно. В Москве она произвела очень сильное впечатление; да и самого А.Н. Муравьева задела за живое. Уведомьте-ка меня.

Да еще, не знаете ли, что за журнал духовный имеет издаваться в Москве, — свободно-духовного направления. Здесь сильно об этом ходят слухи. Я здесь не расспрашиваю по простой причине, что тут замешано мое имя, и мне неловко изъяслять особенное любопытство и участие.

Что касается до меня, то в статье против Муравьева я одной фразой весьма недоволен.

Напишите, пожалуйста, мне, ни от кого не имею от Троицы известия. А право не мешало бы иногда перекинуться со мной письмом.

—661—

Место редактора Моск. Вед. опрастывается. Попечитель в недоумении, кого назначить, и спрашивает, чтобы ему кого-нибудь рекомендовали. Трудно это весьма. Работа каторжная, а вознаграждение не слишком большое.

Кланяйтесь всем от меня.

Софье Мартыновне от меня и от жены глубокий поклон.

Весь Ваш Н. Гиляров.

21 мая 1859

Москва.

7. Письмо Архиеп. Могилевского Евсевия Орлинского Архиепископу Кишиневскому Антонию Щекотову

Высокопреосвященный Владыко,
Возлюбленный о Господе Брат!³⁴²⁵

Любовь Ваша да не встретит меня воспоминанием — моей медлительности на уплату письменных долгов. Этот свой недостаток помню, и никак не могу освободиться от него. Но уповаю на силу Вашей любви.

Вседушевно благодарю Вашу братскую любовь за утешения, доставленные мне Вашими письмами. Непременно хотелось мне отвечать Вашему Высокопреосвященству из Могилева, и не мог. Сперва ждал я решетья, полагая, авось либо посредство Начальника Губернии воздействует, хотя твердой надежды и не имел³⁴²⁶; а потом — когда 9 июня получил я предписание, чтобы непременно к 1 июля быть в Петербурге, я должен был спешить сборами.³⁴²⁷ Просил я дозволения ехать на Петербург чрез Киев, Воронеж и Задонск; мне и дозволено с условием если могу исполнить это путешествие так, что к 1 июля прибуду в Петербург; а в противном случае предоставлялось исполнить желание на обратном пути. В определенное время.

—662—

явно, мне нельзя было исполнить своего желания; потому и отложено путешествие по св. местам до обратного пути, если Господь велит дожить до того времени. Из Могилева поехал я чрез Витебск на Москву. Встретился с Смоленским Владыкою в Дорогобуже³⁴²⁸ и с Московским Святителем Филаретом в Лавре

Преподобного Сергия, где пробыл я менее суток, поспешая в Северную столицу.

Принят я соответственно тому духу, какой Вам известен. Живу на Синодальном подворье, что близ Семеновских Казарм. Будучи постоянно занят делами, не скучаю; а если бы Промысл сказал: ступай в Могилев, также охотно бы отправился, хотя там довольно своих трудностей. Но да будет воля Всевышнего!

Владыка, ваш сосед Пр. А. по-видимому скучает своим положением. А я думал было видеть в нем пример мирного созревания для преселения в житницу небесную! Но в это не мало назидания. Такова земная жизнь, и такова наша природа!³⁴²⁹

Здесь по-видимому тихо. Также и в Св. Синоде. Предприятий по-видимому довольно; но они идут как-то косо. Не берусь объяснять причины я еще нов, и только учусь, и, по всей вероятности, ничему не выучившись возвращусь в свой угол, если Господь велит тому быть.³⁴³⁰

—663—

Владыка Митрополит Пр. Исидор с 1-го сентября отправился в Новгород, для открытия памятника, по слухам возвратится не ранее 20-го сент. Обозревает Новгородскую Епархию. Здесь теперь Рижский Владыка.³⁴³¹ Скоро будет Тверской.³⁴³² Слышно также, что около 1-го октября прибудет и Киевский.³⁴³³ Имеются в виду Св. Синода серьезные дела, требующие опытного суда; потому, кажется, и вызывается Киевский Митрополит.

Пока я, кроме Св. Синода, почти никуда не выезжаю, и ко мне также немногие приходят. Знаю, что здесь знакомство легко умножить; но к чему это послужит? А я и без того не умею владеть временем. Есть при том и частная у меня работа: пустил в типографию вторым изданием беседы на Воскресные и Праздничные Евангелия, чтобы видеть дело своими глазами. И другое дело также хотелось бы при себе напечатать: это поучения по порядку простр. Катехизиса, 3-я книга была уже напечатана под заглавием: о Христианской Надежде и Любви, и 1 и 2 должны выйти первым изданием. Это также требует не мало хлопот и труда келейного.

О назначении на кафедры Псковскую и Ставропольскую молчать. Слухов не хочется мне передавать; вероятно,

—664—

время скоро покажет дело. Есть, видно, обстоятельства, замедляющие движение дел.

Если Ваша любовь внушит Вам утешить меня братским словом, прошу Васъ усердно, скажите мне: как поживаете? благодушествуете ли? в чем находите утешение? Утешает ли Васъ паства Ваша? Довольно ли успели совершить путешествий, к назиданию паствы? С весны я предполагал было и в настоящем году объехать всю Могилевскую Епархию; но вот Бог не велел. А я считаю существенно необходимым сколько можно чаще видеть паству вблизи, и сколько можно ближе быть к своим сотрудникам и чаще беседовать с ними об общих наших обязанностях по отношению к пастве. Вот из П.-Бурга какое можно иметь влияние на паству? Бумажные распоряжения и остаются только на бумаге. — Скажите, каково было у Вас лето? Здесь постоянно дождливое. Говорят, давно такого лета не было.

Искренно желаю, да хранит Вас Господь в вожденном здравии и дарует Вам обилие мира и радование о имени Его.

Усердно прошу Вашей молитвенной памяти о моей немощи.

С истинным почтением и душевною преданностью честь имею пребыть Вашего Высокопреосвященства, возлюбленнейшего о Господе Брата, покорнейшим слугою, Евсевий А. Могилевский.

Сентября 15 д. 1862 г.

Высокопреосвященнейшему Антонию Архиепископу
Кишиневскому и Хотинскому.

8. Письмо архиеп. Евсевия Могилевского к прот. А.В. Горскому³⁴³⁴

Почтеннейший и Возлюбленнейший

Александр Васильевич!

От всей души пред Господом желаю, да всемогущая

—665—

сила его восстановит Ваше здравие, и да дарует Вам на Вашем поприще подвигом добрым подвизаться. Да сподобит

Вас Господь встретить праздник во славу рождества Его на земле в обилии духовной радости, и да сподобит Вас Владыка времени и вечности встретить и проводить грядущее новое лето в обилии земных и небесных Его благословений.

Вот новая новость, которая вероятно и до Вас дошла: Владыка Олонецкий Венедикт отошел ко Господу, кажется, 7-го декабря, трудно поболевши дня два или три. Вечный ему покой! – Вот и еще основание предполагать, что едва ли мне еще переогодовать на своем настоящем месте. С недавнего времени как-то, и я сам стал более ожидать перемены, хотя на основании нетвердых причин. Буди воля Всевышнего! – Еще ничего неизвестно, но, кажется, должно все решиться скоро: это естественно после очень долгого ожидания.

Благодарю Вась братски за то, что Вы меня не бранили за мой суд резкий, а приняли с терпением. Прибавлю к прежнему. Спрашивал я мимоходом у своего Владыки Митрополита: как нашли, это сочинение? Он отвечал: исследование читал я с удовольствием и удивлением, но сочинения не следовало бы печатать; а в рукописи оно могло быть послано в Синод, и потом сохранено до будущего времени. – Еще было слово с одним Владыкою. Того мнение почти то же, только с прибавлением. Такое сочинение могло бы причинить неудовольствие Академическому Обществу. Счастлива Моск. Академия, что имеет такого Покровителя, каков Моск. Филарет. – С другими не было слова. Но да устроить благий Господь, чтобы никакого искушения от сего дела не последовало.

Благодарю Вас за исполнение поручения, хотя не знаю, как оно исполнилось. Немощи человека знаю. Он своими недугами извинялся в прошедшем. – Да будет так, по слову его.

Если угодно будет Господу, чтобы я поехал куда-нибудь через Москву из здешней столицы: то конечно буду желать видеть обитель Угодника Божия, Преп. Сергия. Но и это да будет по воле Всеуправляющего. Закрывать и следующий час.

–666–

Нисколько дней назад от Г. Обер-Прокурора при отношении прислано мне для прочтения 20 академич. сочинений, десять Киевск. Академии, и десять – Казанской. В них – бумаги

помаранной свыше двух стоп. Из них в одном сочинении 187 листов. Если внимательно читать, то довольно надобно употребить времени на прочтение их, более нежели сколько можно мне употребить, при других занятиях.

Владыка наш Митрополит здравствует, равно и все сущие с ним в Св. Синода. Ко Владыке Митрополиту чаще других ездит Владыка Казанский; кажется, у него есть правило – быть раз в неделю. Прочие редко ездят, и кажется только по приглашению или по нужде, а не для братского общения. Может быть я и не так понимаю.

Прошу молитв Ваших. Да будет с Вами благодать Господа Спасителя.

С искренним почтением и братскою любовью к Вам – всегда неизменно

Евсевий, Еп. В.

Дек. 18 дня 1850 г.

Отцу Ректору скажите мое почтение. К нему напишу в Москву. Также о. Инспектору, Феодору Александровичу, Петру Спиридоновичу, Егору Васильевичу, Ивану Михайловичу, Александру Кирилловичу и всему братству мое искреннее почтение. Всем желаю полной радости на Праздник Христов и обильных милостей от Господа на грядущее новое дето.

9. Письмо прот. В. Полисадова

Милостивый Государь

Любезнейший Сергей Константинович!

Сердечно благодарю Вас за то, что Вы удостоили меня писанием Вашим от 3 мин. ноября. Весьма сожалею лишь о том, что многообразные занятия Ваши на служебном поприще и многие иные не дают Вам возможности помочь мне в задуманном мною предприятии сообщить немецкой публике краткий очерк М.Д. Академии. – Я собираюсь в Россию и если Начальство даст мне отпуск: то приеду в Лавру и допрошусь лично обо всем, что мне нужно.

–667–

Покорнейше прошу принять экземпляр моих немецких проповедей. Вам, как любителю иностранных языков, посылаю и импровизацию, держанную мною Е.В. Королю Прусскому, 18

мин. февраля, на франц. языке. – Собрание было воистину августейшее. Церковь битком набита была Коронованными Особами, принцами крови с их блистательными свитами, дипломатами, генералитетом и проч. – Я почел нужным говорить по-французски, – языком, принятым в подобных собраниях. – Разумеется, что эта радея в продажу не поступила и раздается *comme un hors b'oeuvre* лишь с подпольными экземплярами.

Прилагаю здесь Вам³⁴³⁵ и еще небольшой артикль, помещенный мною в N.P. Zeitung о значении Императорского причащения в день Коронации. Нас быют Католики тем, что Император есть глава Церкви. Против этого нелепого верования и направлены мои статьи. Но – работа опасная писать об Императоре; поэтому корреспонденция, написанная хотя в Берлине, носить дату: St.-Petersburg. Более ничего писать не буду. А, впрочем, если представится случай, почему ж и не написать. Редактор не выдаст меня. Притом же я пишу с сохранением всего благоговейного почтения к Священной Особе Государя Императора.

Известие о кончине О. Димитрия Григорьича³⁴³⁶ жестоко опечалило меня! Жаль его, – этого отличнейшего однокашника, всеми любимого. А особенно Вас сирот, им оставленных. Бедная вдова³⁴³⁷, бедные ребятишки! Я имею ныне ровно полдюжины детей и понимаю всю тяжесть утраты главы семейства. А особенно – у нас – где пособие вдовам так худо организовано, участь вдов Духовных тяжка! Но – и Бог Русский добрее немецкого.

Известия о Свяш. Короновании, в иностранных газетах я пожирал. В день Коронования мы пображничали немного; обошлось с персоны по 13 руб. сер. Меня пощадили, и я ел и пил *franco*. За то и тосты пали на меня началь-

–668–

ный и окончательный, как о том и писано было даже в Русских Газетах.

Потрудитесь передать мой усерднейший поклон о. Кириллу. Я не посылаю ему проповедей: ибо не думаю, чтобы он захотел учиться немецкому языку, чтобы прочесть их.

A Madame Votre épouse bien des compliments; que Dieu la console dans la perte cruelle, que a subie sa soeur malheureuse!

С отличным почтением и совершенною преданностью честь имею быть Вашим покорнейшим слугою и усердным Богомольцем Прот. Василий Полисадов.

10/22 Дек. 1856 г.

10. Письмо Архимандрита Антония, Наместника Тр.-Сергиевой Лавры³⁴³⁸

Милостивый Государь
Сергей Константинович!

Взгляните снисходительно на мою мысль, не будет ли она достойна труда Вашего литературного.

Как в московских ведомостях, в северной почте, вероятно и в иных журналах печатаются современные Адресы и даже до сих пор продолжа[ю]ется. Высказывается в них русское сердце Государю, и всему отечеству.

Мне думается, полезно бы было собрать все оные Адресы в один Сборник в виде свода. Тожественные мысли соединять с означением, какому принадлежат они Обществу и губерниям.

Мысли и изъявления хорошо рисующие особые чувства и взгляды так цел[ь]но и ставить.

Вот что изъясняет от клики ру[с]ского народа, как в настоящее время, так и дела грядущих времен.

В 16-м веке или в начале 17-го скудные воззвания против преобладания Польши, мы сердечно ищем проявить, и они потеряны.

Мне кажется, такой Сборник будет драгоценным и полезным чтением для каждого русского. С помощью его каждый может поверить свои мысли и чувства – так ли

—669—

они русские, как изображен в Адресах отклик истинно русских сынов Благословенной России.

Подумайте и употребите Ваш труд на его дело прекрасное и полезное для каждого русского, и я уверен, что Вы вознаградитесь живейшею благодарностью от каждого истинно русского человека.

Читать в газетах и повторять, а иногда и сличать – очень трудно и надо кучу листов иметь под руками с посторонними сведениями, а Сборник Адресов может быть не очень большою книжицею, даже настол[ь]ною, где желающему удобно пересмотреть и проверить разнообразие высказанного с своими мыслями, и приложить их к тому или другому Обществу.

Желаю получить ответ на мое пис[ь]мо к Вам остаюсь с искренним уважением и любовью к Вам навсегда Лавры На. Архи. Антоний.

Мая 23-го дня 1863-го года.

11. Письмо Архиеп. Филарета
Многоуважаемый добрейший
Сергей Константинович!

Не нахожу слов к выражению благодарности за Ваш дар, не заслуженно мною полученный. За книгу о Троицкой Семинарии величайшее Вам спасибо; за службу праведному Филарету, существования которой я и не подозревал, буду молить о Вас и св. угодника, пока будет принадлежать мне его имя. Так Вы, Сергей Константинович, обязательно – добры, что не умею высказать пред Вами всего, что чувствую.

Статье, на которую указываете Вы в Отечеств. Записках, отчасти порадовался и я, хотя сознавал, что доверие к автору ее значительно подрывается некоторыми крайними мнениями, неожиданными в лице священном.

Новый порядок вещей едва ли еще у Вас так замечен, как у нас, вследствие выпуска из Академии окончивших курс. Теперь ничего не стоит взять прогоны до Твери – епарх. города, по пути заехать в Чернигов, там опреде-

–670–

литься наставником и потом требовать новых прогонов, от Твери до Чернигова. Положим, что сего еще не было: но подобное случается конечно, время исправить сии, как и другие недостатки...

О. Инспектор Ваш недобрый человек. Правда, что он хворал ревматизмом в ногах; но руки, вероятно, были здоровы. Если он ко всем так же скуп на братское слово, как и ко мне; то не раскаиваюсь за резкое выражение, выше о нем сказанное.

Экземпляр Ист. Тр. Сем., назначенный для Фил. Алексеевича Терновского, передан по принадлежности. Кстати ему этот гостинец. Недавно он женился на девице, его достойной.

Киев не плодотворит на новости. Из Питера, где куются всякие новины, к Вам доходят оные скорее, чем к нам. Стало быть, если бы оные доходили до нас, Вас ими не удивишь. Странно, что доселе ничего не слышно о предположениях насчет преобразования Академии. Не думают ли отнести их к концу преобразования всех Семинарий, чтобы в финансовом отношении первый не останавливал последних.

Усердно прошу Вас засвидетельствовать глубочайшее почтение достопочтеннейшему Ректору Вашему. Братское о Христе лобзание передайте всей знакомой мне братии вашей. Вашему семейству, которое в 1856 г. имел я честь видеть, желаю здоровья и благоденствия под охранительным покровом милосердия небесного.

С глубоким уважением и совершенною преданностью имею всегда пребыть к Вам, добрейшей Сергей Константинович, покорнейшим слугою

А. Филарет.

Киев.

21 Ноября 1867.

12. Письмо прот. Ф.С. Сергиевского

Marientbad 17 Июл. 1872 г.

Любезнейший Сергей Константинович,

Вы желали любовной переписки; начинаю. Но с чего начну? Или, **сказать** понапыщеннее, отколе начну пла-
—671—

кати окаянного моего жития? Начну по порядку с Москвы. При свидании там с братом я передал ему о Ваших недоумениях по поводу переписки с ним. В разрешение их брат согласен на то, что решительно не имеет времени для переписки, так что, имея великую надобность отвечать на несколько писем, он вынужден был взять эти письма с собою в Петербург, но и это не помогло ему сделаться исправнее по части корреспонденции. К этому он прибавил, что письмо Ваше,

в котором заключалось прошение о предоставлении кому-то какой-то вакансии, он имел в виду, и немедленно исполнил по оному, как скоро открылась вакансия.

До зде о Москве. За тем о Смоленске, Витебске, Динабурге, Вильне и Варшаве писать нечего, ибо три первые города проехали безостановочно, в Вильне останавливались часов на десять, и только в Варшаве провели почти целый день: часов с пяти утра до десяти вечера. Варшава нам очень понравилась; впрочем, видели мы в ней почти один только Саксонский сад. От Варшавы до Вены ехали мы часов с двадцать. И вот в Вене-то начинаем окаянное житие. С вокзала железной дороги нужно куда-нибудь отправляться; а нам – почему знать, куда? Собрал крохи своих познаний, я выразил желание отправиться в гостиницу, где говорят, по-русски; но у меня поняли только слово: russisch; и по нему переносчик багажа, посадив нас в карету, распорядился, чтобы нас везли в russischer Hof. Извозчик между тем привез в Hotel Goldener Lamm. Я, воображая, что это russischer Hof. дал потом Евгению Евсигнеичу адрес сюда. В следствие этого произошло, что следующей за тем день мы почти весь просидели неподвижно в номере, ожидая Евгения Евсигнеича к себе понапрасну; а он искал меня через письмо и сам в russischer Hof., и не мог найти. Евгения же Евсигнеича отыскал я таким манером: приведя себя маленько в порядок по приезде в Вену, я спросил, где находится russische Kirche, и отправился; приехав туда, спрашиваю: где квартира протоиерея? получаю ответ: im dritter Stock, по этому указанию звоню в третьем этаже, и вдруг меня встречает Евгений Евсигнеич. Оказывается, что это его квартира, а квартира Раевского этажом выше.

–672–

Дело в том, что немцы этажи считают не по-нашему, а первый этаж у них то, что мы называем бельэтаж, а там первый этаж, они называют Parterre или auf ebene Erde. Евгений Евсигнеич в Вене с 26 июня, и квартирует в одном доме с о. Раевским. Квартирой этой он обязан о. Раевскому, и она хоть и не велика, но по-венски очень дешева – 40 гульденов в месяц, и для Евгения Евсигнеича очень достаточна. Он имеет одну

чистую довольно большую комнату, полусветлую комнату для спанья, и еще две едва не совсем темных: одну прихожую, а другую без назначения, или, как выражается сам он, занимает комнату и три передних. Должно прибавить, что дом находится в одном из наиболее аристократических мест Вены. Евгений Евсигнеич с Веной еще мало знаком, купил несколько книг, и запасся учителем для приучения к немецкому разговору, – одним молодым человеком из Галиции, хорошо говорящим по-русски; впрочем, мы помешали его занятиям, перехватив этого господина себе в чичероне и толмачи. С этим то господином я отправлялся к проф. Духеку, медицинской знаменитости Вены, пользующемуся там большим кредитом после смерти Опольцера. Этот визит, настойчиво присоветованный мне о. Раевским, был успокоителен для меня в том отношении, что подкрепил мои надежды на лечение в Мариенбаде, ибо Духек отправил меня сюда же, предписав некоторую предосторожность при употреблении воды. Кроме того, Духек рекомендовал здесь надежнейшего врача. Это д-р Окк, который притом оказался несколько знающим по-русски, и сверх того необыкновенно внимательным господином. В Мариенбад мы приехали в прошлое Воскресенье – 9 июля, проехав целый день от Вены, можно сказать, в необъяснимом восторге при виде восхитительных окрестностей. С доктором я увидался только во вторник, взяв посредником при первом объяснении с ним одного русского, квартирующего в одном с ним доме полунемца, как называл он сам себя. А с среды началось мое питье воды. После того сам по себе я ни разу не обращался к доктору; но в пятницу вдруг слышу стук в дверь, и вдруг входит доктор с вопросом: как себя [п]имеем? Тут то мы впервые объясни-

–673–

лись с ним по-русски довольно удовлетворительно и друг для друга понятно. До сих пор он все еще не определяет, как долго должно тянуться мое лечение здесь. Оно, впрочем, может тянуться не долго без скуки: погода доселе благоприятствует лечению, – вчера только немного покропил дождичек; природа великолепна, и притом разнообразна, так что прогулка никогда не наскучивает: при питье воды по утру полтора часа играет

музыка, к еще вечером час; попадаете не мало русских, впрочем, знакомств не завожу сам ни с кем, имею только общение с двумя духовными лицами, которые здесь лечатся: свящ. Лебединцевым, родным братом известного Лебединцева, и особенно с протоиереем Павловским, Законоучителем Новороссийского университета, недавно сюда приехавшим для лечения. Сегодня во время прогулки я встретил еще одно духовное лицо, – так по крайней мере показалось мне по всем наружным признакам; но этот – в светском костюме, и я не знаю еще, кто такой он.

Опишу теперь Вам мой день: встаю в пять часов и отправляюсь пить воду; глотаю один за другим через 29 минут два стакана воды mit Milken. Milken – это сыворотка, как называл..., из козьего молока. Она прибавляется в воду тем, которые подвержены приливам крови. Мне назначен стакан в 5 унцов воды и 1 – Milken. Так проходит время до половины восьмого, когда прекращается музыка на, так называемом, променаде. Возвращаюсь домой и в возбужденном состоянии ожидаю пробуждения Александра Николаича. После этого мы делаем прогулку до места, где можем найти Früh-Stück. Проглотив сей фрыштик, иногда соединенный с чтением русских газет, возвращаюсь домой и, большею частью, остаюсь дома часа два или три, которые употребляю на отдых, переписку и чтение. Во втором часу или в два иду обедать, за тем захожу на полчаса домой, и снова отправляюсь на прогулку часов до восьми, а иногда не много долее. После того ужин; а в десять часов я уже сплю. Но довольно на сей раз этого пустословия. Простите, что наполнил этими лишними подробностями о себе, о своем быте, почти целый почтовый лист: ничего более не приходит в голову, чтоб писать, ибо этими мелочами исчерпывается здешняя жизнь,

–674–

а мысль блистает своим отсутствием; и это почитается необходимою принадлежностью лечения и одним из первых условий его успешности. Многое из того, что видим здесь, стоило бы описания; но это, было бы трудно и завлекло бы далеко, ибо всякая мелочь здесь для нас необыкновенна. Итак,

слагаю свое перо на покой, усерднейше прося Вас написать мне о дорогой для меня в отдалении еще более, нежели на лицо, Академии. Думаю, что во всяком случае проживу здесь до 15 Августа по нашему счету. Мой адрес: Мариенбад, Marienbad. Englischer Hof, 22, и проч. Австрия – Oesterreich.

Душевно преданный Вам
Протоиерей Филарет Сергиевский.

Софье Мартыновне прошу передать от меня всеусерднейшее приветствие.

P.S. Прошу Вас засвидетельствовать мое глубочайшее почтение Отцу Ректору; и Милу Петровичу передать мой дружеский поклон. Козырять-то здесь не с кем; а некоторые козыряют во время Früh-Stück'-а.

14. Письмо В.Ф. Кипарисова
Милостивый Государь,
Сергей Константинович!

Прошу Вашего великодушного извинения за настоящее письмо, как причиняющее Вам беспокойство из-за дела, лично до меня касающегося. – Дело это заключается в следующем.

Я получил от Александра Федоровича³⁴³⁹ письмо, в коем он, уведомляя меня о моей кандидатуре на место преподавателя Гомилетики в нашей Академии, рекомендует мне прибыть к началу Августа в Посад для того, чтобы я удобнее мог при Академии изготовить диссертацию pro venia legendi, испросив предварительно Ваше позволение писать на избранную тему. С своей стороны Александр Федоро-

–675–

вич рекомендует мне выбрать что-нибудь из моего кандидатского сочинения и обработать так, чтобы отрывок имел вид законченного этюда по одному из вопросов, затронутых и – по силам – разработанных в моем кандидатском сочинении.

Признательный всем своим наставникам по Академии за столь высокое мнение обо мне, а еще более признательный Вам, Сергей Константинович, как лицу ближайшим образом на решение вопроса о кандидатуре в мою пользу повлиявшему, я, конечно, сознаю, что приезд в Посад был бы несравненно полезнее для меня, чем пребывание в Вильне. Но вторичное

появление мое в Посаде в то время, как я все-таки еще не буду находиться в определенных отношениях к Академии, хотя и буду жить с определе^нною целью, для моего, немного скрупулезного характера, будет тяжело^{вато}; тем более, что, отправляясь еще только писать диссертацию, я затрудняюсь вопросом, – в какие отношения поставлю я себя этой отлучкой к нашей Семинарии. Поэтому, осмеливаюсь покорнейше просить Вас – не благоволите ли письменно одобрить для моей диссертации особо при сем прилагаемую (№ 1) тему, в настоящей ли ее редакции, или в иной, какую Вы сами найдете нужным дать ей. Правда, эта тема не имеет ближайшего отношения к предмету науки, для преподавания которой я предназначаюсь, но, быть может, это может быть терпимо с точки зрения Академического Устава, а для меня эта тема представляет ту выгоду, что я имею для нее уже готовый материал. В крайнем случае я могу взять и одну из других тем; но тогда для меня потребуется гораздо более времени, чем для обработки тем[ы]у, поставленной мною под № 1.

Александр Федорович время, нужное мне для приготовления диссертации, полагает в две недели – с 1 по 15 Августа. Но так как возникает эта переписка, то позвольте мне надеяться, что, если я и не кончу своего дела ранее 1-го Сентября, это не послужит препятствием к хорошему концу моего дела. – Несмотря на уведомление Хоз. Управления, что прогоны и третное мне высланы на место службы, я в Вильне нигде не мог найти этой посылки и потому, написав письм[о]у к Директору Х.У., покорнейше прошу обождать на мне долг Правлению до получения ответа. –

–676–

Желая Вам всего лучшего, имею честь быть Вашим покорнейшим слугою – Василий Кипарисов.

Вильна, 27 Июля 1875 г.³⁴⁴⁰

1. Отношение древне-вселенской Церкви ко мнениям отдельных церковных общин и лиц церковной иерархии по вопросам вероучения и церковной дисциплины.

2. Цензура церковной проповеди в русской церкви.

3. Предметы церковной проповеди в первые века христианства.

15. Письма Филарета еп. рижского
Ваше Высокопреподобие,
Достоуважаемый о. Протоиерей,
Сергей Константинович.

Препровождая вместе с сим для Вашей домашней библиотеки «Сборник материалов и статей по истории Прибалтийского края», Т. 1 и 2, издаваемый редактором Рижского Вестника Е.В. Чешихиным, честь имею покорнейше просить Вас, Сергей Константинович, рекомендовать это издание как Вашим ученым сослуживцам, так и всем интересующимся сведениями по Истории Прибалтийского края Вашим знакомым.

Обращаюсь к Вам с сею моею покорнейшею просьбою, побуждаясь добрым желанием чрез распространение этого интересного издания, представить издателю возможность к продолжению его.

С глубоким уважением и совершенною преданностью имею честь быть Вашего Высокопреподобия покорнейшим слугою

Филарет, Епископ рижский и митавский.

Рига, ноября 1 дня 1879 г.

—677—

16.

Ваше Высокопреподобие,
душевноуважаемый и добрейший Отец Ректор,
Сергей Константинович.

Приношу Вам искреннюю благодарность за рекомендацию доброго кандидата на должность Законоучителя в ново устраивающееся в Иллуках женское духовное училище. На Вашем же письме я написал резолюцию об определении его священником Вольмарской церкви с откомандированием и пр. Последнее обстоятельство да не смутит Вас, ни г. Яковлева. Дело вот в чем. В Иллуках священник есть, не пригодный для училища. Он будет выведен на другое место. Но пока откроется подходящая для него вакансия, я признал возможным устроить Яковлева в Иллуках чрез зачисление его на имеющуюся в г.

Вольмаре священническую вакансию. г. Яковлев чрез это ничего не потеряет. Пусть он поскорее едет для рукоположения. Квартиру в Иллуках или займет готовую, если понравится, или получит деньги на наем подходящей ему. Пусть он даст мне сведение, когда будет в Риге и предполагает ли предварительно утвердить стопы свои в Иллуках.

Не задержит ли долго Учебный Комитет?

Упоминаемое Вами письмо я получил, но Истории М.Д. Академии не дослано.

Прошу Вас засвидетельствовать от меня искреннее уважение знакомым мне сослуживцам Вашим.

Ф.И. Варницкий здравствует и служить верой и правдой: добрый он человек и весьма полезный. Питомец же Ваш Дреклер и у гр. Толстого просил, и у теперешнего Обер-Прокурора просит перевода в другую Семинарию; стало быть, не хочет у нас служить. Вероятно, прошение его будет уважено. Полагаю, что рижская Семинария ничего не потеряет.

Прошу Вашей супруге передать от меня поклон. Всему семейству Вашему желаю здоровья и благоденствия.

Помяните меня у гроба преподобного Сергия.

С глубоким уважением и совершенною преданностью

—678—

имею всегда пребыть Вашего Высокопреподобия покорнейшим слугою

Филарет, Епископ рижский и митавский.

Рига, 20 июля 1881 г.

17.

Ваше Высокопреподобие,
душевноуважаемый Отец Ректор,
Сергей Константинович.

Простите великодушно мою невежливость. Получив от Вас столько милостей, я доселе не поблагодарил Вас.

Искренно благодарю Вас за присланный Вами экземпляр Истории Московской Академии.

Благодарю Вас, и со мною благодарит вся рижская епархия, за Ивана Яковлева, которого я 2-го авг. посвятил в диакона, а 6-го во священника и который давно уже в Иллуке, на месте

своего служения. Сколько могу судить по первому впечатлению, кажется, он будет соответствовать своему призванию.

Прошу Вас засвидетельствовать мое почтение Вашей супруге.

Благословение Господне да будет на Вас, Вашем семействе и вверенной Вашему управлению Академии!

С искренним душевным уважением и совершенною преданностью имею всегда пребывать Вашего Высокопреподобия покорнейшим слугою

Филарет, Еп. рижский и митавский.

Рига, 26 авг. 1881 г.

18. Письма еп. Алексия Можайского к прот. С.К. Смирнову³⁴⁴¹

Ваше Высокопреподобие

Высокопреподобнейший и Достопочтеннейший

Отец Ректор!

И паки приношу Вашему Высокопреподобию благодарение за поздравление с получением мною высокого Епископского

–679–

сана и за благожелания Ваши. Господь да помилует Вас своею милостью!

По неисповедимой милости Господа двухнедельное пребывание мое в Петербурге было благополучно. В Москву возвратился я в воскресенье утром; Владыкою принят милостиво; но в дела еще не введен. Праздники служу на подворье.³⁴⁴² Имею сильнейшее желание быть в Лавре; но у Владыки еще не просился, и когда он меня отпустит, не знаю.

Искреннейше благодарю за оказываемую мне честь быть еще не совсем отрешенным от Академии. Принадлежать к Академии я всегда почитал самою высокою честью. Обязанности, соединенные с этою честью, я постараюсь исполнить. Только просил бы небольшого изменения во времени экзаменов... Рассуждения трех кандидатов прочту безропотно. Покорно прошу доставить их мне, если не удастся мне скоро быть, чрез почту, или чрез оказию. Вопросы для экзамена студентам 2-го курса также я обязуюсь назначить.

Привез я из Петербурга **секретнейше** Августиновских книг каталог. Его или привезу сам, или доставлю почтою.

Супруге Вашей и семейству свидетельствую мое глубокое почитание.

Призывая Божие благословение и помощь в трудах Ваших, с глубочайшим почитанием и преданностью имею честь пребыть Вашего Высокопреподобия смиренный послушник Алексей Епископ Можайский.

9 мая 1878 г. Москва.

19.

Ваше Высокопреподобие,
Высокопреподобнейший и Достопочтеннейший
Отец Ректор!

Имею честь поздравить Вас с праздником. Желаю Вам здоровья и Божие благословение призываю на труды, предлежащие Вам с началом нового учебного года.

—680—

С благодарностью возвращаю Вам книгу Преосвященного Саввы. Прочел ее с великим для себя назиданием и утешением. Дай Бог всегда так жить Московским викариям!

Податель книги и сей записки — мой племянник, — имеющий держать экзамен для поступления в Академию. Был он юноша дельный и скромный, — во всех классах училища и семинарии был первым учеником. — Прошу Вашей милости и внимания к нему. Фамилия его — Мартынов.³⁴⁴³

Владыка прибудет в Лавру завтра; вероятно в 7-м часу. Сегодня Владыка служит у Праздника с обоими викариями.

Призывая на Вас и проч....

Алексий Епископ Можайский.

Иван Александрович Ненарокомов³⁴⁴⁴ уехал в Петербург вчера.

15 августа 1878 г. Москва.

20.

Ваше Высокопреподобие,
Высокопреподобнейший и Достопочтеннейший
Отец Ректор!

Искреннейшую благодарность приношу Вашему Высокопреподобию за приветствие меня с прежним днем моего Ангела и за выраженные благие желания. – Господь да благословит и помилует Вас!

Благодарю Вас искреннейше за внимание к моему племяннику. Дай Бог, чтобы он был принят в Академию.

Тезисы г. Заозерского я просмотрел и сомнительного в них не нашел. Он мне показывал их прежде, и мой карандаш уже гулял по ним.

Надеялся было я видетсья с Вашим Высокопреподобием во время юбилея Щуровского³⁴⁴⁵, но Вы благоволили прислать только адрес.

–681–

От души приветствую Вас с юбилеем Досточтимейшего Петра Евдокимовича.³⁴⁴⁶ Сердечно утешен выбором его в почетные члены Академии. – Москва послала ему много приветствий – все архиереи епархии, Консистория коллективно, Священники из его благочиний – приветствуют Досточтимого Юбилера. Дай Бог ему многая лета!

Утешаюсь известием о добрых чувствах ко мне наших Академических юношей. Вас и их благодарю за сие.

Призывая на Вас и...

Алексий Епископ Можайский.

31 августа 1878 г. Москва.

21.

Ваше Высокопреподобие,
Высокопреподобнейший и Достопочтеннейший
Отец Ректор!

Приближается и главный праздник Саввина Монастыря – Рождество Богородицы. Прошу Вас, Ваше Высокопреподобие, удостоить Вашим посещением нашу обитель в этот праздник. Я отпущен Владыкою с 3-го по 12-е, и теперь пребываю уже здесь.

Благодарю Вас, Ваше Высокопреподобие, за милостивое внимание к моему племяннику. Как бы я был рад, если бы он и в продолжении учения оправдал, то лестное мнение о нем

Вашего Высокопреподобия и Академии, какого удостоился при поступлении!

Если бы к сожалению Ваше Высокопреподобие не нашли возможным посетить теперь Саввинскую обитель, – то позвольте обратиться к Вам с покорнейшею следующей просьбою: 14-го у обедни в Академической церкви будет генерал Слезкин – именинник с семейством. Прошу Вас поздравить его от меня и вообще, если возможно,

–682–

оказать им внимание. Они люди добрые, истинные христиане и в особенности супруга в восторге от Академической службы и пения.

Призывая на Вас и семейство Ваше и проч....

Алексий Епископ Можайский.

4 сентября 1878 г. Саввин Монастырь.

22.

Высокопреподобнейший и Достопочтеннейший
Отец Ректор!

Простите меня великодушно за промедление ответом на письмо Ваше от 12 сентября. Сначала был в отлучке в Угреше, потом промедлил не знаю почему.

Темы при сем прилагаю на благорассмотрение Вашего Высокопреподобия. Просил г. Розанов³⁴⁴⁷ русских; но тут только одна чисто русская. Хорошо бы, если бы при составлении кандидатского они и немецкий изучали, как сделал в прошлом году Сахаров.³⁴⁴⁸

Очень сожалею, что не можно было Вашему Высокопреподобию быть в Саввине 8-го числа; погода была хорошая.

Высокопреосвященнейший Тверской³⁴⁴⁹ с благодарностью воспоминал о Вас в Москве и заметил, что еще нельзя Вам по виду утаить Вашей недавности в протоиерействе.

13-го и 14-го я был в Угреше. Прекрасная обитель, дивное пение и образцовый во всем порядок и дисциплина; богомольцев было множество. Был в тоже время и в Острове: великое благодеяние и милость Владыки для бедствующих.

Владыка собирается в Лавру с Преосвященнейшим Амвросием³⁴⁵⁰ 22-го в 4 часа.

Достопочтеннейшей Софии Мартыновне (NB с прошедшим Ангелом!) и семейству Вашему с новым студентом³⁴⁵¹ вкупе – свидетельствую мое почитание.

–683–

Братии и Отцу Эконому кланяюсь.

Призывая на Вас Божие благословение и проч....

Алексий Епископ Можайский.

19 сентября 1878 г.

Если не успею принести Вам поздравление с днем Вашего Ангела в надлежащее время, accipiat, rogo, litteras jstas pro gratulafcoriis. – Здравия, благоденствия εις πολλὰ ετη!

23.

Ваше Высокопреподобие,

Высокопреподобнейший и Достопочтеннейший

Отец Ректор!

Письмо Вашего Высокопреподобия от 16 марта я имел честь получить 17-го при служении в Алексеевском монастыре. 18-го произвел справку у Высокопреосвященнейшего Амвросия и имею честь сообщить Вашему Высокопреподобию копию запретительной бумаги. Вот она:

«Ваше Пр-ство.

Вследствие письма Вашего от 12 сего марта № 1233, имею честь уведомить Вас, милостивый государь, что устройство предполагаемого Ректором Московской Духовной Академии духовного концерта в пользу бедных студентов Моск. Д. Академии 25 сего марта не может быть разрешено на основании ст. 206 XIV т. Уст. о пред. и прес. прест.».

«Испрашивая и проч. Князь Вл. Долгоруков. № 1287, 13 марта 1879 г.».

Препроводив ко мне эту бумагу Преосвященнейший присовокупил: «больше и я пока ничего не знаю».

И я также более этого ничего не знаю и ни от кого ничего не слышал.

С совершеннейшим почитанием и проч....

Алексий Епископ Можайский.

19 марта 1879. Москва.

—684—

24.

Ваше Высокопреподобие,
Высокопреподобнейший и Досточтимейший
Отец Ректор!

В день исполнения тридцати пяти лет от начала служения Вашего Высокопреподобия Церкви и духовной науке в нашей дорогой Академии позвольте в среде приветствующих Вас и мне принести Вам мои искреннейшие поздравления и благожелания с сим знаменательным для Вас днем.

По милости Божией за молитвы тезоименитого Вам Преподобного покровителя Академии Отца нашего Сергия Вам суждено в Обители Преподобного совершить тридцать пять лет служения Церкви и духовной науке. При блестящем таланте, при обширнейших и разнообразных знаниях, при необычном трудолюбии Вы просвещали светом Ваших знаний многие чреды последовательно являвшихся в Академии молодых людей, проповедовали с публичной Академической кафедры и с церковной, трудились для святых обителей, наполнили духовную и светскую литературу множеством Ваших трудов в различных родах. — Во всех Ваших трудах была видимая помощь Божия и благословение: Ваша кафедра в Академической аудитории была всегда одною из самых любимых и Ваши лекции оставляли в Ваших слушателях неизгладимое впечатление навсегда; Ваши литературные и ученые труды всегда блещут изяществом и Вам исключительно свойственною занимательностью изложения, отличаются новостью сведений, здравым и трезвым воззрением.

Позвольте выразить Вам и мои личные чувства по поводу Ваших личных отношений ко мне и моих к Вам. Учеником Вашим больше я был вместе и искреннейшим Вашим читателем, и от Вас видел всегда незаслуженные мною внимание и любезность. — Поступив на службу в среду своих наставников, где Вы уже имели почетное место, я всегда имел счастье пользоваться Вашим и семейства Вашего покровительством,

гостеприимством, ласкою, снисхождением. Простота Вашего обращения

—685—

с нами младшими всегда поощряла нас к искренним и, может быть, иногда даже не к стати фамильярным отношениям. Те ласки, которые всегда видели от Вас и от семейства Вашего мои домашние, я всегда буду иметь в сердечной памяти.

Чего пожелать Вам, Досточтимейший Отец Ректор, при вступлении Вашем в новое тридцати пятилетие служения Церкви и духовной науке? Не знаю, будут ли мои желания совпадать с Вашими; но я желаю от чистого сердца и от полной души благополучного свершения Вами нового грядущего тридцати пятилетия служения Церкви, духовному юношеству и духовной науке во здравии, крепости, под осенением милости Божией и все под тем же покровом Великого Молитвенника нашего Преподобного Сергия, желаю семейству Вашему всех милостей от Господа и Вам желаю видеть чада чад Ваших даже до четвертого рода.³⁴⁵²

Призывая благословение и милость Божию на Вас, на семейство Ваше и на дорогую всем нам Академию с совершеннейшим почитанием и преданностью имею честь пребыть Вашего Высокопреподобия смиренным богомольцем и покорнейшим слугой

Алексий Епископ Можайский.

11 декабря 1879 г. Москва.

25.

Ваше Высокопреподобие,

Высокопреподобнейший и Достопочтеннейший

Отец Ректор,

Приношу Вашему Высокопреподобию искреннейшую благодарность за приветствие в день моего Ангела. Господь да возмерит Вам за сие Своею милостью!

Вот Вам и новый иеродиакон Сергей.³⁴⁵³ Уверен, что он своими добрыми свойствами и христианскими расположениями успокоить Вас всегда и наипаче во время Боже-

—686—

ственной службы, когда нам служащим столь необходимо душевное спокойствие. Прошу Вашего милостивого покровительства и поддержки сему новонаначальному иноку; а он за Вас Бога должен и будет молить.

О концерте мне по одному недавно бывшему здесь случаю пришли вот какие мысли; – 1) будет ли сие вполне одобрено Константином Петровичем³⁴⁵⁴, мужем строгим и едва ли расположенным в пользу поющей благотворительности? – 2) Можно ли ожидать очень значительной прибыли от концерта? А из-за 100, 200, 300 рублей стоит ли поднимать всю эту возню? – 3) Вполне ли прилично и нам становиться с рукою в ряд прочих нищих, посредством увеселений, собирающих копейки? – Эти мысли родились у меня по поводу на днях сообщенного мне известия о концерте, бывшем в благородном собрании в пользу университетских студентов, причем пьяные студенты произвели дебош. Осмеливаюсь предложить эти мысли на благорассмотрение Вашего Высокопреподобия и Академического Братства.

На диспут я выпрошусь у Владыки сам. Призывая и проч....

Алексий Епископ Можайский.

25 Ноября 1880.

Москва.

26.

Ваше Высокопреподобие,

Высокопреподобнейший и Достопочтеннейший

Отец Ректор,

Имею честь приветствовать Вас с наступившими днями Святой и Великой Четыредесятницы. Да поможет Вам подвигоположник Господь Иисус поприще Святого Поста во здравии и душевном спокойствии [свершить] и достигнуть Светлого Воскресения.

Дело о концерте находится в следующем положении: даны разрешения от Владыки, от Генерал-Губернатора, от Московской Театральной Дирекции, ожидается разрешение из Петербурга, без которого нельзя печатать объявле-

–687–

ний. – Концерт предполагается 8-го Марта в 7 часов вечера, в зале Благородного Собрания. Отец Протоиерей Павел Михайлович Волхонский трудится с величайшим усердием. Ему нужно знать, – сколько потребуется билетов в Академию для раздачи в Посаде и каких. Требуется также несколько студентов распорядителей концерта. Павел Михайлович предполагает быть в Посаде в понедельник на второй неделе. – Билеты отпечатаны уже. – Певчие готовятся. – Помолитесь об успехе.

Призывая на Вас *и проч...*

Алексий Епископ Можайский.

23 Февраля 1881 года.

Москва.

27.

Ваше Высокопреподобие,

Высокопреподобнейший и Достопочтеннейший

Отец Ректор,

Сосед мой Василий Алексеевич Андреев возымел благую мысль – пожертвовать свою прекрасную библиотеку, в составе которой много святоотеческих творений – *в библиотеку студентов Московской Дух. Академии* и просит принять этот дар.³⁴⁵⁵ – Как подобные дары никогда не отвергаются; то я принял на себя смелость благодарить его и от себя уверил, что его дар не будет отвергнут.

Если я ответил согласно с мыслью Вашего Высокопреподобия, то не благоугодно ли будет Вам прислать одного, или двух студентов для принятия книг и составления им описи, которой у владельца нет. Назначенные Вами для сего господа будут жить, может быть, несколько дней у Василия Алексеевича, на его квартире и харчах. Они явятся ко мне с записочкою Вашего Высокопреподобия, а от меня с запиской же пойдут к Василию Алексеевичу.

Василий Алексеевич желает, чтобы все это было ведено без огласки *и в совершенном секрете*.

Зрели и мы светлые Царские очи. И Вас поздравляю с

–688–

сим счастьем. Нам зревшим – благо; а Великому Царю нашему – спасение, слава и многая лета.

С совершеннейшим почтением *и проч.*

Алексий Епископ Можайский.

Доставка книг и все издержки – на счет щедрого жертвователя.

23 Июля 1881.

Москва.

28.

Ваше Высокопреподобие,

Высокопреподобнейший и Достопочтеннейший

Отец Ректор,

Искреннейше благодарю Вас за позволение мне участвовать в светлом Академическом торжестве, всегда столь много отрадных впечатлений оставляющем в душе. Я могу выехать не ранее как в 4 часа 30-го числа. Утром 30-го числа будет праздноваться 50-леть юбилей службы Отца Протопресвитера Михаила Измайловича Богословского. Будет много приветствующих не только из Москвы, но и из Петербурга. Может быть и Академия будет чем-либо приветствовать своего почетного члена. – По прежним примерам я явлюсь прямо ко всеобщей в обновленную Академическую церковь.

Приношу Вам и Вашим Досточтимым сочленам мою глубочайшую благодарность за предназначение моему племяннику места служения в дорогой Академии.³⁴⁵⁶ О подобном счастье ни он, ни я никогда не смели и мечтать. Покорнейше прошу Ваших наставлений и указаний ему – что он должен теперь делать – готовиться ли к предстоящей службе, или заниматься магистерскою диссертацией.

Академия теперь так полна, как никогда не бывала прежде. Слава Богу. Но Вам заботы, конечно, прибавилось.

Призывая на Вас *и проч.*

Алексий Епископ Можайский.

18 Сентября 1881.

Москва.

–689–

29.

Ваше Высокопреподобие,

Высокопреподобнейший и Достопочтеннейший

Отец Ректор,

В преддверии великого праздника Христова Рождества прошу Вас принять мое искреннейшее приветствие с сим праздником. Да дарует Вам рождется от Девы все свои милости и щедроты! и да соделает для Вас грядущее лето летом Своим приятным!

Ныне представил мне Регент Скворцов программу предполагаемого концерта. Покорно прошу рассмотреть эту программу и немедленно доставить мне по исправлении ее, дабы я мог препроводить оную к Владыке. Не угодно ли будет какие-либо из указанных регентом пьес переменить и указать другие.

Настал Ваш отдых, а наше трудное время по множеству суеты праздничной. С совершенным почитанием *и проч.*

Алексий Епископ Можайский.

19 Декабря 1881.

Москва.

30.

Ваше Высокопреподобие,
Высокопреподобнейший и Достопочтеннейший
Отец Ректор.

Имею честь приветствовать Вас со вступлением в святые дни Великой Четырдесятницы. Желаю Вам пройти постное поприще во здравии и с духовными утешениями.

При сем имею честь представить пятьдесят девять рублей для Братства.

О концерте хлопочем из всех сил. Получено разрешение от Театральной Дирекции, обещана зала и прочее движется.

С совершенным почитанием *и проч.*

Алексий Епископ Можайский.

11 Февраля 1882.

—690—

31.

Ваше Высокопреподобие,
Высокопреподобнейший и Достопочтеннейший
Отец Ректор,
во истину воскресе Христос!

Имею честь приветствовать Вас со всерадостным праздником Христова Воскресения и от чистого сердца желаю всех милостей от Воскресшего Господа Вам с семейством и дорогой нашей Академии.

Глубочайшую благодарность приношу Вашему Высокопреподобию за приветствие Ваше меня. Господь да помилует Вас за Вашу ко мне милость.

Я очень утешен успехом концерта. Слава Богу! Полторы тысячи не маково зерно. Величайшая благодарность Отцу Протоиерею Павлу Михайловичу. Он столько положил на это дело труда и души. Кажется, было бы прилично, если бы от Академии и наипаче от бедных студентов ему была выражена особая благодарность в какой-нибудь форме. Труды его по этому делу просто невероятны.

Преосвящ. Михаилу я писал о ходящих насчет его толках, а он мне отвечает: «типун бы тебе на язык». В последнее время не слышу никаких толков.

Призывая на Вас с семейством и на Академию Божие благословение и милость с глубочайшим почитанием и преданностью имею честь пребыть

Вашего Высокопреподобия
смирненным богомольцем
Алексий Епископ Можайский
27 Марта 1882.

32.

Ваше Высокопреподобие.

Я узнал от Преосвященнейшего Амвросия³⁴⁵⁷, что особого распоряжения о проповеди при погребении тела Владыки Лавре, не будет. Поэтому не благоволите ли принять меры,

—691—

чтобы сие необходимейшее дело было исполнено. Мне кажется всего приличнее Вашему Высокопреподобию исполнить сей долг к Почившему Святителю³⁴⁵⁸, столь много Вас любившему. — Простите, времена люты и тяжки. В молитве имамы потребу.

Вашего Высокопреподобия
преданнейший

Алексий Епископ Можайский.

11 июня 1882.

33.

Ваше Высокопреподобие,
Высокопреподобнейший и Достойнейший
Отец Ректор.

С сердечным утешением исполню поручение Вашего Высокопреподобия и постригу Г. Другова.³⁴⁵⁹

О монашеском одеянии пусть он не заботится, все будет сделано без приказания. Пусть прибудет сюда Другов 21-го числа в среду утром; тут будет снята с него мерка и приготовлено одеяние, а в пятницу 23-го в пять часов пред всенощною совершится его пострижение, в субботу он возвратится к Вам. Теперь пусть готовится молитвою и постом.

Призывая на Вас Божие и проч....

Алексий Епископ Дмитровский.

1884 Марта 14.

Благоволите с Друговым прислать резолюцию Владыки о его пострижении.

34.

Ваше Высокопреподобие,
Высокопреподобнейший и Достопочтеннейший
Отец Ректор,

Письмо Вашего Высокопреподобия и «Дневник» Александра Васильевича Горского я имел честь получить. При-

–692–

ношу Вашему Высокопреподобию мою искреннюю благодарность за книгу.

Плачевное положение Юлии Васильевны³⁴⁶⁰ и ее дочери мне известно. Изредка они бывают у меня. Они живут в дешевой квартире в Фирсановском доме. – После получения мною Вашего письма случайно пришла ко мне Ольга Петровна дочь Юлии Васильевны и говорила мне, что мать ее очень слаба здоровьем. На предложение мое, не пожелают ли они поместиться в Горихвостовском Доме, она отвечала, что едва ли перенесет такое перемещение Юлия Васильевна по слабости здоровья. Притом же платят они недорого и квартира

их хорошая, и церковь близко. Желали бы они иметь экземпляр Евангельской Истории покойного Александра Васильевича и «Дневника». – Не благоволите ли снабдить их этими книгами? – Мне кажется, если бы редакция Творений Св. Отцов, напечатавшая на страницах своего издания труды Александра Васильевича, в виде гонорария, оказала пособие бедствующей его сестре; – то это было бы истинным для нее утешением и благодеянием.

С совершеннейшим почитанием и преданностью имею честь быть

Вашего Высокопреподобия
покорнейшим слугою
Алексий Епископ Дмитровский.
Москва 1885, Февраля 7.

О Коломенском месте ничего мне неизвестно; неизвестно даже и то – праздно ли оно. – Праздно место Звенигородского Смотрителя.

II. Материалы к биографии С.К. Смирнова

1. СВИДЕТЕЛЬСТВО

Объявитель сего Московского Спасо-Андрониевского Духовного Уездного Училища Ученик Высшего отделения **Сергей Смирнов**, Николаевской, что в Кобыльском, церкви, –693–

Священника Константина Васильева сын, имеющий от роду 14-ть лет

при способностях **счастливых**
и прилежании **постоянном**

Обучался в означенном училище

Языкам:	Латинскому	отлично
	Греческому	
Грамматикам:	Российской	весьма
	Славянской	хорошо
Пространному Катехизису Священной Истории		отлично
Арифметике Географии Всеобщей и Российской		весьма успешно
Нотному пению Церковному уставу По классуочень чтения Нового Завета		хорошо

поведения он **весьма кроткого и тихого.**

Ныне по окончании курса в Уездном Училище положенного, для продолжения науки поступает в Московскую Духовную Семинарию; почему и дано ему Смирнову сие свидетельство за нижеследующим подписанием. Училища Ректор Протоиерей Арсений Тяжелов.

Инспектор Димитрий Боголепов

Латинского языка Учитель Николай Соколов.

Августа 28 дня 1832-го года.

№ 27.

2. АТТЕСТАТ

Объявитель сего Московской Духовной Семинарии Студент **Сергей Смирнов**, Города Москвы Ивановского Сорока, Николаевской, что в Кобыльском, церкви Священника Константина Васильева сын, имеющий от рода 22 года, содержащийся на собственном иждивении, посвященный в стихарь 26-го Сентября 1838-го года,

при способностях весьма хороших

—694—

и прилежании постоянном

Обучался в оной Семинарии наукам:

Богословским по классу чтения Св. Писания	весьма
Церковной Истории	хорошо

Философским	очень
Физике	хорошо

№ 603	Словесным	весьма
	Всеобщей Истории	хорошо

Языкам: Латинскому	очень
Еврейскому	хорошо

Греческому	весьма
Немецкому	хорошо
Французскому	

поведения он честного и доброго.

Ныне по окончании курса Семинарского учения из Семинарии уволен для поступления в Московскую Духовную Академию. Для чего и дан ему Смирнову сей Аттестат из Правления Московской Семинарии. Июля 30 дня 1840-го [г.] Московской Духовной Семинарии Ректор Архимандрит Иосиф.

Инспектор Соборный Иеромонах Алексей.

Секретарь Николай Чертков.

Печать.

3. АТТЕСТАТ

Объявитель сего Московской Духовной Академии воспитанник **Сергий Смирнов**, города Москвы, Ивановского Сорока, Николаевской, что в Кобыльском, Церкви умершего Священника Константина Васильева сын, имеющий ныне от роду 27 лет, из Студентов Московской Семинарии в 1840 году поступивший в Московскую Духовную Академию и совершив в оной высший учебный курс –

при способностях **отличных**
прилежании **примерно-ревностном**
поведения **отлично-добром**.

На окончательном испытании оказался успевающим

в Науках: Богословских Философских **отлично хорошо**

Словесности Церковной **очень хорошо**

№ 20 Всеобщей **отлично**

Истории Церковной Математике **очень хорошо**

в языках: Еврейском, Греческом **отлично хорошо**

–695–

Немецком, Французском **отлично хорошо**

и принадлежит к **первому** разряду Академических воспитанников. По окончании Академического курса. определением Святейшего Синода от 30 Октября/8 и 12 Ноября 1844 года назначен к должности Бакалавра в Московскую Духовную Академию. 1845 года по представлению Конференции Московской Духовной Академии, определением Святейшего Синода от 26 Октября/15 Ноября возведен на степень **Магистра**. В засвидетельствование чего и дан ему **Смирнову** сей Аттестат из Правления Московской Духовной Академии за надлежащим подписом с приложением Академической печати. Января

31 дня, – 1846 года. Ректор Архимандрит Евсевий.

Инспектор Архимандрит Евгений.

Профессор Математики Протоиерей Петр Делицын.

Секретарь Егор Амфитеатров.

Печать.

4. Sub avspicatissimo regimine avgustissimi ac potentissimi imperatoris nikolas primi

Totius Russiae Avtocratoris

Mosquensis Ecclesiasticae Academiae Conventus pro potestate sibi concessa

Dominum Sergium Smirnoff

ob luculenta progressuum in solidioribus ac humanioribus, praesertim vero sacris, scientiis specimina, tam privato, quam publico examine non semel edita,

Magistrum

Sanctorum humaniorumque litterarum Solenni hoc Diplomate declarat, honoremque ei ac privilegia, concessa, decrevisse ac contulisse publice testatur.

№ 5-й A.D. MDCCCXLVI. die Iannuarii

Philaretus, M. Mosquae, Th. Doctor. Academiae Rector, Theologiae Professor, Archimandrita Eusebius Bethaniensis Seminarii Rector, Theologiae Professor Archimandrita Philotheus.

Печать Академiae Inspector, Archimandrita Eugenius Philosophiae Professor Protopresbyter Theodorus Golubinsky

Mathesis Professor Protopresbyter Petrus Delicin

Historiae Ecclesiasticae Professor Alexander Gorsky

Ab actis Ex. Professor G. Amphitheatroff

—696—

5. Список тем для ученических забот, писанных С.К. Смирновым³⁴⁶¹

Opera Theologica

1. Расположение и Проповедь на день Воздвижения. — Сдано.

2. Расположение и проповедь на неделю 19 по Пятидесятнице. — Сдано.

3. Рассуждение о недостаточности естественного разума и необходимости откровения в Богопознании. — Сдано.

4. Ad salutice ediscendam Theologiam necessario requiritur sincera dispositio. — Сдано.

5. О начале Герменевтики. – *Сдано.*
6. Изъяснение 15 главы Еван. от Луки по связи и цели. – *Сдано.*
7. Расположение и проповедь на день Архангела Михаила. – *Сдано.*
8. Изъяснение 15-го стиха 2-ой главы Послания к Колоссаем. – *Сдано.*
9. Рассуждение о важности церковных заповедей. – *Сдано.*
10. Расположение и Слово на новый 1839 год. – *Сдано.*
11. Размышление о Всеведении Божиим. – *Сдано.*
12. Nam proprietates Dei per fecte hac in vita concipi possunt? – *Сдано.*
13. Рассуждение о том, не проистекла ли душа Адама из субстанции Божественной? – *Сдано.*
14. Взгляд на Адама и И. Христа. – *Сдано.*
15. Объяснение слов Исаии: се дева. – *Сдано.*
16. Рассуждение о священстве И.Х. по чину Мельхиседекову. – *Сдано.*
17. Рассуждение о числе таинств. – *Сдано.*
18. Критическое изложение мнения Лютеран об Антихристе. – *Сдано.*
19. Расположение и Слово на неделю девятую по Пятидесятнице. – *Сдано.*
20. Рассуждение о духовном бессилии человека естественного. – *Сдано.*
21. О согласии требований Божеств. закона с бессилием человека. – *Сдано.*

22. Quo tendunt de scriptiones hominis naturalis in S.S.

Предложения, задаваемые на дом и в классе

1. *Третий 1834 года*

1. Cultura cordis culturae mentis est pia ferenda. – *Сдано.*

2. Помни смерть. – *Сдано.*

–697–

3. Смирение есть путь к возвышению. – *Сдано.*

4. Maiores notu venerare oportet. – *Сдано.*

5. Tempori est parcendum. – *Сдано.*

6. Нет ничего драгоценнее в сей жизни спокойствия совести.

7. Amicus certus in re incerta agnoscitur.
8. Переложение в прозу оды: Бог. – Сдано.
9. Примеры Тропов.
10. Примеры фигур слов. – Сдано.
11. Должно любить отечество.
12. Mala consortia sunt vitanda.
13. Verus benefactor non exigit gratia pro sua beneficia.
14. Ereptis opibus nolitu flere querendo.
15. Рассуждение о пользе тропов и фигур. – Сдано.

экзаменационные

16. Virtus est optimum hominibus ornamentum.
17. Несчастье есть врачество для души.

январь 1835

18. Размышление по случаю нового Года. – Сдано.
19. Не завидуй творящим беззаконие.
20. Самоотвержение есть надежный путь к спасению.

масляница

21. Примеры на фигуры мыслей. – Сдано.
22. Nihil novi hominem mori.
23. Злодейская душа спокойна быть не может.

страстная неделя

24. Mentis cultura coniungenda est cum pietate.
25. Imitatio. Moses Israelitarum Dux ac liberator. – Сдано.

экзаменационные вакационные

26. Juvenilis aetas studiis est amicissima. – Сдано.
27. Сын премудр веселит отца, сын же безумен печаль матери. – Сдано.

сентябрь 1835

28. а) Imitatio. de Religione.
б) Должно переносить несчастья.
в) Ода Надежде.
29. Гимн солнцу. – Сдано.
30. Перевод из Овидия. – Сдано.
31. Ода буре. – Сдано.
32. Phrases ex Lejay.
33. Imitatio de modestia.
34. Nemo orator, nisi vir probus.

–698–

- 35. Расположение слова на Новый год.
- 36. Расположение речи о пользе наук. – *Сдано*.
- 37. Басни. – *Сдано*.
- 38. Расположение двух речей. – *Сдано*.
- 39. Басни. – *Сданы*.
- 40. Басня. – *Сдано*.
- 41. Речь о пользе наук. – *Сдано*.
- 42. Историческое рассуждение.
- 43. Кладбище (стихи). – *Сдано*.

Экзаменационные 1835 декабрь

- 44. Juvenis sine consilio agens desipiens est.
- 45. Не говори без размышления.

1836 год

- 46. Расположение слова. – *Сдано*.
- 47. Пример на слог высокий. – *Сдано*.
- 48. Сражения Горациев с Куриациями стихами. – *Сдано*.

Масляница февраля 3

- 49. Оды Горация стихами. – *Сдано*.
- 50. Выписки. – *Сданы*.
- 51. Овидия III Елены. – *Сдана*.
- 52. Сатира и куплет. – *Сданы*.
- 53. Час досуга. – *Сдано*.
- 54. Баллада. – *Сдано*.
- 55. Сказка.

Философские рассуждения. 1836 года сентябрь

- 1. Epistola ad magistrum. – *Сдано*.
- 2. Письмо к другу о мудрости. – *Сдано*.
- 3. Рассуждение о том, в чем состоит мудрость, которую должен искать философ? – *Сдано*.
- 4. Explicatio quantitatis intensivae ac extensivae.
- 5. Quaenam differentia est inter cognitiones empiricas et rationales. – *Сдано*.
- 6. Имеют ли подлежательность умственные познания? – *Сдано*.
- 7. Как должно писать рассуждения по правилам систематики? – *Сдано*.

8. Repraesentatio spatii ac temporis num habent objectivam realitatem. – *Сдано.*

9. Изъяснение свойств Божиих из понятия о его бесконечности. – *Сдано.*

10. Изображение человека, управляемого идеями ума. – *Сдано.*

11. Quomodo verisimilius putandum est de animae humanae origine? – *Сдано.*

12. О происхождении зла нравственного.

Страница из студенческого сочинения С.К. Смирнова на тему, данную прот. Ф.А. Голубинским: «Согласно ли с разумом учение древних о душепреселении?» (1841 г.). Исправления сделаны рукою прот. Ф.А. Голубинского. Предлагаемое воспроизведение уменьшено против подлинника линейно раза в два. Подлинник находится в архиве С.К. Смирнова; сообщен П.Н. Каптеревым.

–699–

13. О главных свойствах чувственности, рассудка и зла. – *Сдано.*

14. An dantur incolae rationales in mundis coelestibus? – *Сдано.*

15. Души человеческие по смерти тела не имеют ли легчайшего тела? – *Сдано.*

Сентябрь 1837 года

16. Есть ли в душе человека природная идея о Боге. – *Сдано.*

17. Unde provenit atheismus? – *Сдано.*

18. Размышления о ничтожестве человека пред величием Божиим. – *Сдано.*

19. An homo bene se amare potest sine amore Dei. – *Сдано.*

20. История Китайской философии. – *Сдано.*

21. De somniorum relatione ad moralem hominis characterem. – *Сдано.*

22. De temperamentorum influxu in moralem hominis statum. – *Сдано.*

23. Об образе таинственного единения человека, возрожденного с Богом. – *Сдано.*

24. Расположение проповеди на Рождество Христово. – Сдано.

25. О некоторых внешних действиях при Богослужении Церкви Западной. – Сдано.

26. Расположение и слово в субботу 1-й недели поста. – Сдано.

27. О происхождении песни Трисвятого. – Сдано.

28. Как согласить предопределение с свободой человека. – Сдано.

29. В чем состоит возрождение. – Сдано.

Сообщил П.К.

**Муретов М.Д. Из воспоминаний студента
Московской Духовной Академии XXXII курса (1873–
1877 г.) // Богословский вестник 1915. Т. 3. № 10/11/12.
С. 700–784 (1-я пагин.). (Продолжение.³⁴⁶²)**

–700–

К общеобязательным предметам принадлежали языки, древние и новые, по выбору студентов. Я взял греческий как наиболее богословский. Преподавал инспектор С.К. Смирнов. Как и все преподаватели, он являлся на лекции в форменном фраке, но в отличие от других имел жилет с белыми пуговицами, форменными, часто нашитыми и выдававшимися на выпуклом большом животе. Я впервые видел такой жилет, и он почему-то мне очень нравился. Медленно входил он в аудиторию, торжественно восседал на кафедру и, вынув из бокового кармана листик и надев очки, начинал отчетливо и зычным голосом как бы вещать лекцию, устремляя взор на нас и лишь изредка посматривая в листик. Его величественный и внушительный вид на кафедре, представлявшей также громоздкое сооружение, наподобие трона, невольно вызывал в нас образ Зевса, хотя С.К. и был бритый, без усов и бороды. Лекции начинались критикой Эразмова произношения и казались очень занимательными, по своим доводам. Особенно ярко помнится фигура С.К-ча, изображавшего блеяние овцы. С большим любопытством слушались также лекции об Олимпийских играх. Половина лекции, минут 20 или 15, посвящалось переводу студентов из хрестоматии. Подробнее о преподавании С.К-ча мною сказано в статье юбилейного издания «Памяти почивших наставников», стр. 153–169.

–701–

По новым языкам я записался на два: французский и английский. По-немецки я был достаточно напрактикован в семинарии. Занимался и французским. Но по-английски ничего не знал. Лектором французского языка был Горский, благодущнейший старичок. Для первоначального ознакомления с языком им был составлен коротенький учебничек, с

переводом правил из Марго. Преподавание состояло в чтении и переводе статей из хрестоматии, Bibliothèque littéraire par Lafosse. Лектор исправлял произношение и давал синтаксические объяснения, на 3-м курсе упражнялись и с русского.

Но англичанин Smith представлял курьез. Бритый, сухой, с мелкими чертами лица и небольшого роста старик неопределенной старости. Приезжая из Москвы, он прямо с вокзала являлся в аудиторию, с кожаным мешком в руках, и располагался по-домашнему. Вынимал из ушей какие-то машинки, чистил их чем-то и снова вставлял в уши. То же проделывал с зубами. Потом осматривал костюм и поправлял парик. Весь он казался какой-то машиной и на пружинах, невольно напоминая слова любимой тогда нами студентами дубинушки: «англичанин хитрец изобрел за машиной машину». Открывал составленный им учебник и читал, заставляя студентов повторять за собой слова. Составлен учебник по так называемой, если не ошибаюсь, американской методе. Напечатан английский текст, под ним произношение слов русскими буквами и, кажется, русский перевод. Изучение начиналось механически-бессвязным и бессмысленным запоминанием начертания, произношения и значения слов. Может быть, такая метода и полезна для маленьких детей, но для меня, например, уже в училище знавшего латинский язык, а в семинарии, кроме того, занимавшегося греческим, немецким, французским и немного еврейским языками, – уже имевшего свой собственный навык в способе изучения языков, – такая ребячья метода была невыносима. После двух месяцев я перестал посещать уроки Смита, – тем более, что мне глубоко противна была и его циничная халатность в аудитории, где он не стеснялся даже доставать из мешка булку с сыром и чавкать своими вставными зубами во время урока. Я ограничился кратким курсом

–702–

при словаре Рейфа, усвоив чтение, за немногими исключениями, напр. эйшен и др., – латинское. На экзамен с таким чтением я не решился идти и остался без отметки.

Впрочем, в течение всего курса, мне не пришлось пользоваться английскими пособиями при сочинениях, – понадобился он много после, на профессуре, когда мне пришлось снова взяться за подновление и прибавление знаний по этому языку.

К числу общих, но не обязательных, предметов принадлежала еще, так называвшаяся, естественнонаучная апологетика Д.Ф. Голубинского. Она, по особому ходатайству Совета Академии, при усиленных хлопотах А.В. Горского и благодаря горячему содействию Митрополита Иннокентия, была образована из упраздненной уставом 1869 года математики и существовала только в Московской Академии, на средства митрополии. Старшие студенты нам внушали, что записываться в слушатели Д.Ф-ча надо всем, чтобы угодить «Папаше», коего возлюбленным детищем была эта кафедра, и коего любимцем был сын знаменитого Голубинского Д.Ф-ч. Так и было. Записались все, тем более, что хождение на лекции считалось не обязательным и экзаменов не полагалось.

Свой курс естественно-научной апологетики Д.Ф. начинал историей своей кафедры, хлопотами А.В-ча, содействием Митрополита и благодарностью виновникам кафедры: одна–две лекции. Затем едва ли более лекции посвящалось раскрытию Премудрости и Благости Божией в устройстве Мира, на примерах целесообразного распределения влаги на земле, и еще что-то в этом роде, напоминавшее мне чтение и перевод в 6-м классе семинарии, под руководством свящ. Ф.А. Орлова, из Василия Великого. После такого возвышенно-богословского вступления Д.Ф. переходил к самому прозаичному преподаванию правил арифметической и геометрической пропорций, алгебраических уравнений, элементарной физики. Для предшественников наших, учившихся в семинариях по старому уставу, и у академических математиков, – что новый устав счел необходимым прекратить, – уроки Д.Ф-ча, может быть, и были интересны и полезны. Но для большинства из нас, прошедших полные семинарские курсы математики и физики по новому уставу

–703–

у университетских преподавателей, курс Д.Ф. казался менее полным, чем в семинариях. Особенно посчастливилось нашей Рязанской Семинарии, где с 1-го и до 4-го класса были превосходные и умелые преподаватели, коих уроки понимались большинством класса – Павлов (алгебра), Альбрехт (геометрия и тригонометрия), Урусов (физика). Особенно – последний. Он до того увлекал нас, что большинство сидело в классе буквально разиня рты и ловя каждое слово преподавателя. К несчастью нашему, он ушел из семинарии перед Рождеством. Второе полугодие преподавал физику Сидоров, из Горегорецкого Института. Он начал с того, что пропустил самые интересные отделы о свете и звуке, перешел прямо к электричеству, и здесь, выбросив все формулы и пр., занимался только опытами, приправляя их пошлыми прибаутками и деревянными остротами. А по пасхалии, при вычислениях с неопределенными уравнениями, у него никогда пасха не пришлась в воскресенье.

Впрочем, аудитория Д.Ф-ча охотно посещалась студентами, особенно во время опытов. Правда, в большинстве это были опыты самые элементарные и знакомые по семинарии (Атвудова машина, нагревание шаров, электрическая машина, электромагниты, лейденские банки, Круксова трубка, опыты с газами и т. д.). Но некоторые были и новинкой, для меня: напр, по звуку и свету – микроскоп, особенно солнечный и др. Так как я не всегда посещал лекции Д.Ф-ча, то и не могу сказать, обращался ли он когда-нибудь к сложным формулам и вычислениям, – по-видимому – нет, во-всяком случае это не было в его *стиле*. Исключением были, кажется, пасхальные вычисления, но они производились по знакам церковной пасхалии. Добрым союзником Дим. Ф-ча и гонителем слушателей к нему был, требовавший укрощения, здоровый и молодой студенческий аппетит, так как некоторые лекции приходились перед обедом. Я и большинство по утрам ограничивались пустым чаем с куском сахара вприкуску: из дававшихся ежемесячно на чай, сахар и хлеб трех рублей добрая половина уходила на табак и пр. На булку не

оставалось. Д.Ф-ч, по-видимому, знал своего, споспешника и к предобеденным лекциям на нашем и

–704–

других курсах нарочно подгонял более интересные опыты. Содействовали и сообщения его помощников – адъюнктов при опытах, например: сегодня Д.Ф. перегоняет из пустого в порожнее (опыт с углекислым газом), – сегодня опыты с кислородом, алюминием, солнечным микроскопом, Круксовой трубкой и под.

Кроме классных опытов, Д.Ф. по временам устраивал генеральные, для всех, по вечерам: с телескопом и волшебным фонарем. Смотрели в устарелый и неважный телескоп на Луну, Марс, Венеру и пр. Не знаю почему, но мне ни разу не удалось что-нибудь увидеть в этот телескоп. Смотришь – ничего. Д. Федорович любезно направляет, объясняет то, что я должен видеть, но я ни разу не видел ничего, и, из вежливости показав вид, что зрю подобающее видеть, отходил от телескопа.

Но генералиссимусом был волшебный фонарь. Собиралось множество зрителей, даже профессора с семьями посещали эти сеансы. Что-то в роде спектакля, или теперешнего кинематографа. Показывались разные местности, города, памятники, народы, движения планет, портреты знаменитых людей и т. д. Были и движущиеся фигуры на картинах, напр. извергающаяся лава из Везувия, движущийся по мосту поезд железной дороги и пр. Случались курьезы: Везувий вниз конусом, поезд вверх колесами, – вызывавшие взрывы гомеровского смеха. Уж не устраивал ли их Д.Ф. нарочно, по своей наивности, для оживления сеансов? – Показывались портреты разных знаменитостей. В числе их Д.Ф. однажды предъявил одутловатый, морщинистый и не особенно благообразный лик, с замечанием: «Вот как неверие и материализм искажают человека, – это – известный безбожник и материалист Малешотт» (или Фейербах – хорошо не помню). Лик почему-то показался мне знакомым, вспомнился портрет Писемского, и я заявил свое сомнение Д.Ф-чу. У него не оказалось никаких данных для разрешения этого сомнения и для доказательства принадлежности портрета Малешотту или

Фейербаху, даже, по крайней мере, непринадлежности портрета Писемскому. Недоумение это так и осталось неразрешенным для меня доселе, ибо я не обращался потом, с этим вопросом к Д.Ф-чу.

—705—

Сеансы неизменно всегда оканчивались как бы апофеозом — показыванием ликов «покойного родителя моего, известного философа, протоиерея Феодора Александровича Голубинского» (некоторые сообщали, что Д.Ф. однажды прибавил будто бы слово: «девственника», но это конечно анекдот, ибо Д.Ф. не был столь уж наивен). Портрет, коего копия имеется теперь в юбилейных изданиях и в профессорской комнате, (наиболее удачна в Октябрь — Ноябрьской книжке Богословского Вестника 1914 г.) кажется странным и, по-видимому, имеет какой-то существенный недостаток в сходстве с оригиналом, особенно в носе. Но для самого Д.Ф-ча, хранившего в себе яркий образ оригинала, этот недостаток, кажется, не был замечен. По крайней мере, он предъявлял портрет «покойного родителя» без всяких оговорок о сходстве. Вслед за покойным родителем появлялся на экране и лик здравствующего сына лектора, в вицмундире и с орденом на шее. Сам Д.Ф-ч, думается мне, имел при этом наивную цель — воочию всех показать свое сходство с знаменитым своим родителем. И, действительно, некоторое фамильное сходство все-таки есть. Для правильного суждения о портрете Ф.А-ча надо иметь в виду, что Ф.А-ч любил нюхать табак, что унаследовал от родителя и сын. Появление портретов Родителя и Сына сопровождалось громким взрывом искренних аплодисментов, коими и оканчивался сеанс. Все расходились с улыбками на лицах, в каком-то приятно-шутливом и благодушнейшем настроении, унося из аудитории искреннюю благодарность лектору.

Вот этим-то благотворным и умиряющим влиянием, как на студентов, так и на профессоров, Д.Ф-ч имел в академии гораздо большее значение, чем своей профессурой. Можно смело ручаться, что за всю жизнь он не обидел, как говорится, и курицы. Для исполнения обращавшихся к нему просьб он готов был делать все возможное до отдачи последнего пятака. Что-то

детски-наивное было в нем, невольно напоминавшее слова Христа: «таковых есть царство небесное» (Мф.19:14).

Столь же благотворное впечатление производила и религиозность Д.Ф-ча. Все наставники и служащие исправно

–706–

посещали академический храм. Но Д.Ф-ч. неукоснительно являлся всегда к самому началу службы, никогда ни с кем не разговаривал и становился особняком в храме, со сложенными на груди руками, склоненною несколько вправо головою и устремленными горе глазами, по временам наклоняя голову вперед и, по-видимому, произнося шепотом молитвенные слова. В таком положении он простаивал всю службу, как мне стало казаться потом, без крестного знамени и поклонов. Вернее же, я не обращал внимания на это до тех пор, пока однажды супруга В.Д. Кудрявцева, – дама очень словоохотливая, – когда я был уже преподавателем, не заявила мне пресерьезно, по какому-то, не помню, поводу: «А ведь наш Д.Ф-ч масон». На мое превеликое и искреннее изумление она добавила: «Ведь он не крестится и не делает поклонов, – это масонство он унаследовал от своего отца».

Моему изумлению не было конца, я принял это всерьез и не утерпел вскоре высказать это самому Д.Ф-чу, хотя и под видом шутки. Самого Д.Ф-ча это нисколько не смутило, как будто он уже освоился с такими подозрениями, может быть со стороны той же словоохотливой Капитолины Васильевны. Он заметил только, что не блюдет строго постов, за исключением особо важных – первой и последней недели великого поста, дня усекновения Главы Предтечи, Воздвижения, Канунов Рождества и Крещения, – что к этому вынуждает его болезненное состояние его желудка. А относительно поклонов, особенно земных, сказал, что у него малокровие, слабо сердце, плохи ноги и кружится голова. Действительно, Д.Ф-ч умер от слабосердечия и малокровия.

После этого я стоял всегда позади Д.Ф-ча, стал невольно обращать на него внимание. Правда, крестился он сравнительно редко, еще реже полагал земные поклоны, но в необходимых случаях – при выносе Даров, особенно

преждеосвященных, при возгласах с чашею: «всегда, ныне и присно» и «свет Христов просвещает всех», не говоря о молитве Ефрема Сирина и др., – он истово держал правило.

Из времени студенчества и, следовавшего потом преподавательства припоминаю, кажется, неизменно-постоянное

–707–

участие Д.Ф-ча в общеакадемических собраниях, с чтениями и пением. Д.Ф-ч всегда выступал декламатором стихотворений, большей частью из Пушкина, напр. «Пророк» и др., постоянно же: «Птичка Божия» и стихотворений его родителя, особенно предсмертного, и эпитафии на памятнике рано умершей его дочери.

Последнее мое воспоминание об этих собраниях относится ко времени уже незадолго до смерти Д.Ф-ча. Какие-то студенты, в явно-неприличном и насмешливом тоне, закричали: «Д.Ф-ча! Птичку Божию!» Д.Ф-ч, не замечая тона, с серьезнейшим видом произнес это стихотворение.

Курьезом представляется увлечение Д.Ф-ча верховой ездой. Уроки ее в молодости он брал в манеже, кажется, вместе с родственником своим проф. В.Н. Потаповым (за верность этого не ручаюсь). Не раз бывал я свидетелем, как Д.Ф-ч на клячевидном Росинанте посадского извозчика, в блестящих сапогах с высокими голенищами и со шпорами, в каких-то стильных перчатках и особенной наезднической фуражке, с хлыстом в руке, торжественно восседая на коне, не особенно изящно трусил по улицам Посада, куда-то за город. Однажды он вез с собой астрольбию и цепь, как потом узнал я от него, для определения границ земли посадских крестьян и по их просьбе. Объяснение этой, мало свойственной природе Д.Ф-ча и совсем неожиданной, странности думаю найти в дошедшем до меня, во время юной эпохи моего преподавательства, не помню через кого, преданий, что посадский и, в частности, профессорский бомонд некогда так увлекался аристократизмом, что в *салонах* Амфитеатровых и Кудрявцевых позволялось говорить только по-французски. Предание, теперь уже не свежее, тогда было свежо, но и тогда уже верилось с трудом. Проверить это у самих

Кудрявцевых мне как-то не пришло в голову, – тогда я ведь не думал о старческих воспоминаниях. Вероятно, этим аристократизмом надо объяснять и наезднический спорт Д.Ч-ча. Возможно, впрочем, объяснить это и докторским предписанием, как средство для укрепления сердца, коим недомогал и В.И. Потапов.

Не чуждался Д.Ф-ч и профессорских вечеринок. Од-
–708–

нажды у Кудрявцевых все были навеселе. Был и Д.Ф-ч. Я, в шутку, спросил Капитолину Васильевну, при Д.Ф-че, ухаживал ли он в молодости за дамами? – Она сообщила, что Д.Ф-ч играл и в веревочку, и в фанты и еще во что-то подобное, – и что не то Д.Ф-ч ухаживал за какой-то интересной (не помню, кто она была) особой, не то сама эта особа за Д.Ф-чем, и сам Д.Ф-ч конфузливо признавался в этом. Вообще он, думается, не был склонен выдавать себя за девственника.

Припоминаются именины Д.Ф-ча, 21-го сент., как пережиток старины академической. Именинный пирог, кажется, был своего рода культом у моих предшественников, – при мне постепенно исчезавшим и, наконец, совсем прекратившимся. Думаю так потому, что Д.Ф-ч, сколько помню, никогда не уклонялся от именинной повинности. А уклонявшихся в старину от этого тогдашний сатирик, сын П.С. Делицына Петр Петрович, Вифанский преподаватель (Вифанская Семинария и Академия находились в тесном общении между собой), бичевал едкими карикатурами и эпиграммами, напр. Е.В. Амфитеатров, гонимый ангелом с метлой в руках, – С.К. Смирнов, в день именин занимающийся архивными изысканиями в Хотькове, причем архив нарисован в виде Хотьковской игуменьи – старухи, и под. Обычно вся корпорация, с ректором во главе, являлись к имениннику на квартиру, где уже, после поздней литургии, пил чай местный причт Ильинской Церкви, со старостой-художником Малышевым. При прежних штатах квартира могла быть достаточно вместительной, но в мое время квартира набивалась посетителями как бочка сельдями: кое-как можно было стать где-нибудь. Зато в тесноте, да не в обиде: Внушительных размеров именинный пирог, разные закуски,

холодное, развар, жареные цыплята и рыба, и прочее, всего в изобилии. Как постоянные особенности именинного культа Д.Ф-ча отмечаю три: Филаретовка особого настоя травник, будто бы употреблявшейся митр. Филаретом, изрекшим: одну должно, другую можно, а третью осторожно (обычно этот анекдот и напоминался тут Д.Ф-м), – моченый арбуз, очень невкусный и, неизвестно почему подававшийся, так как в это время в Посаде легко найти и све-

–709–

жих арбузов, – вероятно, это был какой-нибудь тоже пережиток, – наконец, обязательный бокал шампанского, очевидно, тоже остаток старины глубокой. Такой обряд именинного пирога при мне не справлял ни один еще из старых профессоров. А Д.Ф. был верен ему до самой смерти.

Впрочем, все это – неважное, а постороннее или внешнее для личности Д.Ф-ча. Главное значение его для Академии и ее истории заключается в его нравственном влиянии на других. Он полагал семена добра в души всех, знавших его и вступавших с ним в какие-либо отношения, как студентов, так и профессоров.

Это значение Д.Ф-ча для Московской Академии я старался усиленно выяснить в речи на сорокалетнем юбилее Д.Ф-ча, по неизвестным мне соображениям тогдашних заправил Богословского Вестника своевременно в нем не напечатанной. Пользуясь настоящим случаем, нахожу уместным закончить этой речью мои воспоминания о Д.Ф-че.

Речь в 40-летний юбилей профессорской службы Д.Ф. Голубинского

Пречестный наставник наш,
Димитрий Федорович!

В торжество исполнившегося 40-летия Вашего профессорского служения при Московской Духовной Академии имею искреннюю и neodолимую потребность говорить.

Какой-то знаменитый естествоиспытатель, превеликий соорудив телескоп, желал при помощи его усмотреть на небе Бога... и не усмотрел, не только Бога, но и самого неба. Вместо того обрел он нечто совсем иное – силы и законы природы.

Так, почти четверть века тому назад, начинал первый урок свой по физике (о силах природы) преподаватель сей науки в той семинарии, где учился я. Это говорил 16–18-летним мальчикам, сам немного старше их – наставник, – говорил красноречиво, увлекательно, нервозно. Легко представить себе, какое неотразимое влияние могли

–710–

иметь подобные поучения на впечатлительные, беззащитные и неустановившиеся умы юнцов, едва только начавших задаваться вопросами о себе, Мире, Боге. Многие, уверен я, из слушавших подобные уроки о материальных силах природы, поставленных на место неусмотренного в телескоп Небесного Бога-Отца, – этим и подобным внушениям обязаны тем, что совсем завертелись в круговороте материальных стихий века сего безбожного. Преждевременно сошедшие в могилы, доселе влачащие разбитую жизнь, даже здравствующие физически многие испытали на себе силы этого стихийного круговорота – в качестве разных секретарей при полицейских управлениях, писцов в городских думах, урядников, корреспондентов при убогоньких газетках, сотрудников лубочных журнальцев и изданий, и т.п. И все *это* – лучшие силы духовенства, надежды Церкви и ее науки, радость и опора бедных семей...

Благодарение Промыслу, я избежал этого круговорота и благополучно, со многими другими счастливыми, приведен был в тихую пристань Московской Духовной Академии – в мирный храм сей наук духовных. Случилось так, что первая из выслушанных мной здесь лекций была – по естественно-научной апологетике. Раскрывалась мысль, выраженная словами Писания: «Небеса проповедают славу Божию и о делах рук Его возвещает твердь» (Пс.18:1). Речь шла о дивных проявлениях Промысла – *Божественной премудрости и благости* – в облегающей наш дух материальной природе.

Слушая эти речи, мне становилось как-то особенно ясной и близкой мысль, что для зренья небес и Бога нужны не усовершенствованные инструменты физические, но внутреннее око сердечное и сила духовная потребны для того, чтобы

невидимое божество стало созерцаемым чрез рассматривание творений, – чтобы ощутить и найти Того, Кто недалек от каждого из нас и в Ком мы живем и движемся, и существуем (Рим.1:19–20; Деян.17:27–28).

Божество живет не в рукотворенном храме, так чтобы можно было увидеть Его в нем, хотя бы и издалека и чрез телескоп, но обитает Оно в духовном храме мира, в идеальной стороне его *бытия*. И *усматривается* Оно

–711–

не телесным оком, хотя бы и усиленным через телескоп, и не в чувственно-видимых небесах, – но духовным оком ума созерцается Оно в духовном небе и в Мира невидимом, недалеко от каждого из нас, через духовный телескоп богоподобной стороны нашего существа, в вечном и духовном Мира правды, добра, красоты.

Слова, которые способны были вызвать подобные мысли, говорил не юноша-преподаватель, – но их изрекал почтенный профессор – изрекал без прикрас и анекдотических отступлений о трубе, направленной к небу для отыскания там Бога, – изрекал спокойно, отчетливо, властно, как будто бы вещания профессора служили эхом самой истины – простой и власть имеющей (Мф.7:29).

Но в царстве, где живем мы духовно, велик не тот, кто только научает, но кто *творит* и учит (Мф.5:19). Достоподражаемый образец верного сына церкви православной и ревностного последователя Христова Вы дали не одному десятку молодых поколений, воспитавшихся в нашей Академии на служение Православной Церкви и христианской науке.

Не стану, и права не имею, касаться частных и домашних, так сказать, подвигов Вашей христианской жизни. Я могу и должен говорить только об общественном служении Вашем в качестве христианина, – о том, что у всех на виду, – что горит, как светильник перед каждым, – что отовсюду, видно, как град стояний наверху горы. Разумею, во-1-х, Ваше истинно-христианское служение духовной науке и Православной Церкви в качестве одного из главнейших деятелей Братства, покровительствуемого великим угодником Христовым Сергием:

во-2-х – Вашу ревность в посещении богослужений академического храма, и в-3-х – ваши научно-апологетические труды печатные. Эти три подвига единят Вас духовно с другим незабвенным наставником нашим – В.Д. Кудрявцевым, коего мирная и вечная память осеняет Вас и нас непрестанно. Как бы не было заносчиво и дерзко нерадение в отношении к христианской религиозности в молодых и легкомысленных головах, – но непреклонная верность церкви и искренняя религиозность имеют неотразимое обаяние на юные сердца. И это потому, что суровый круговорот материальной жизни по стихиям мира, а не по Богу, еще не

–712–

успел исторгнуть из юных сердец семя слова Христова и заглушить в них голос природно-христианского сознания души. В этом отношении, Д.Ф., Вы были и есть незабвенный наставник наш и по выходе нашем из школы, когда мы уже погружены в круговороте сей жизни, – возбуждая в душах наших сознание ее истинной, т.е. христианской природы. И если видящий Христа видит и Отца Небесного, то и имущий ум Христов, взгревающий в себе чувствования Христовы, творящий дела Христовы – являет собой Бога, ибо Христос в нем, как и Бог во Христе (1Кор.2:16; Флп.2:5; Ин.14:9, 15:10 сл. 17:21–23 др.).

Я сказал, что как истый христианин, Вы будили в нашей душе сознание ее истинной природы. Поэтому мое слово было бы неполно, если бы я не указал и на общечеловеческое служение Ваше своею жизнью. Если, говорю, конечно, предположительно и условно, – если бы нашлись такие, у коих ясность христианского сознания несколько затенена какими бы то ни было идолами мысли, науки, деятельности и пр., – но у коих действенна и сильна общечеловеческая сторона нравственного сознания, то и от лица таковых, говорю это смело, я чувствую за собой долг высказать Вам наиглубочайшее почтение и преискреннюю благодарность. Так как истинно-человеческое правдо-со-знание есть в сущности и истинно-христианское, то оно не может не видеть в Вас *истинно хорошего человека*.

Не имею нужды подробно раскрывать общеизвестные подвиги этой человечности или гуманности Вашей – нищелюбия, неукоснительного служения долгу, высокой добросовестности в исполнении возлагаемых на вас обязанностей и пр. Если бы тот старинный чудаки, что где-то за горами и

долами, за далекими морями, в огромном городе, днем и с фонарем, искал человека, – каким-либо образом зашел бы теперь в наш маленький Посад, – я уверен, ему не было бы здесь нужды ни в каких вспомогательных орудиях для отыскания человека. Каждый обитатель богоспасаемого Сергиева-града, всякий питомец богохранимой Академии нашей, не только здесь, но и во всех городах обширной России – не обинуясь указал бы ему на Дмитрия Федоровича Голубинского, как на истинно-хорошего человека.

–713–

Говоря все это, я чувствую, что моими словами движут сердца всех многочисленных сынов Академии, коих воспитывали Вы в течение 40-летнего профессорского служения Вашего. Уверен я, что немогущее слово мое служит лишь слабым выражением и отзвуком тех чувств благодарности к Вам и почтения, какими исполнены и бьются сердца всех питомцев Ваших. Посему нимало не опасаясь обвинения в самозванстве или в риторических преувеличениях, сознаю за собой полную правоспособность от лица всех этих питомцев Ваших провозгласить: «Благотворному профессору, добродетельному христианину и истинно-хорошему человеку – Дмитрию Федоровичу Голубинскому многая лета!»

Специальным предметом богословского отделения на первом курсе был только один – патристика, 4 часа в неделю. Преподавал ее молодой, еще только начавший профессию, приват-доцент (по-теперешнему, исправляющий должность доцента) Николай Иванович Лебедев. Неудобство приват-доцентского положения состояло в том, что молодому наставнику приходилось гоняться одновременно за многими зайцами: надо было составлять лекции, давать темы и пособия студентам по третным (семестровым) и годовым кандидатским сочинениям, руководить студентами при написании этих

сочинений и читать их, – исполнять ученые поручения Совета – составлять рецензии магистерских и докторских диссертаций и возражать на диспутах, – и при всем том еще работать над обязательной своей магистерской диссертацией. (Теперь, почему-то, вошли в употребление уничижительные: «кандидатка, магистерка» признак времени что ли?). При таких условиях, конечно, нельзя было ожидать хороших лекций. Н.И. ограничивался переводом кратких предисловий какого-то издания мужей апостольских и апологетов, кажется, Функа. Потом к экзамену мы готовились по предисловиям к русскому переводу прот. П.А. Преображенского. Надо прибавить еще, что большая половина лекций была опущена преподавателем вследствие того, что он страдал болезнью продолжительных и частых запоев. Это несчастье довело талантливого и многообещающего Н.И-ча (ему принадлежит самая умная проповедь на смерть А.В. Горского и

–714–

дельная магистерская диссертация об апологии Оригена против Цельса) до того, что он принужден был оставить академию и скончал свою горемычную жизнь, кажется, где-то в московской больнице, если даже не на улице.

Лекции вообще мало обременяли студентов, особенно богословов и практиков. Много свободного времени оставалось для занятия языками, чтения книг и работе над третними сочинениями, называвшимися старинным термином: семестряки. Весь курс писал два сочинения по предметам общеобязательным и одно – по специальному. Сроком для первых двух было первое полугодие – до рождественских каникул, а для третьего – второе полугодие – до Пасхи. Давалось несколько тем, от 8 до 12, по каждому предмету, на выбор студентов.

По философии (такое название у студентов и в расписаниях носила кафедра метафизики и логики – см. отчеты и журналы) В.Д. Кудрявцеву я взял тему: «Справедливо ли мнение философа Гартмана, что небытие Мира предпочтительнее его бытия?» Книга Гартмана *Philosophie des Unbewussten* была еще тогда новинкой, русского перевода и критических разборов ее не

существовало, по крайней мере, я не знал их. Полагаясь на свое знание немецкого языка и критический навык в семинарии³⁴⁶³, я смело взялся за эту тему. Пошел к В.Д-чу, он дал мне книгу Гартмана и указал небольшую нужную мне главу. Давал ли при этом какие-либо директивы и разъяснения, не помню. Думаю, что не давал никаких, так как это было не в духе В.Д-ча. И вообще, он был всегда скуповат на слова и застенчив даже в домашней обстановке, при гостях и в гостях.

Прочитал не только указанную главу, но и всю книгу. Она меня очень заинтересовала, особенно в тех отделах, где доказывается действие несознательного в внесознательных процессах: заживление ран, питание, половой инстинкт и пр. Это дало мне возможность главу о предпочтительности

—715—

небытия Мира перед бытием его поставить в связь с общей системой Гартмана. Приобретенный в семинарии философско-критический навык дал мне возможность без особых затруднений раскрыть антинаучную фантастичность и полный произвол в рассуждениях Гартмана, объяснить приводимые им явления действием Божественного Разума и Промысла в Мире, показать софистичность доводов за предпочтительность миронебытия перед миробытием и противопоставить им обратный тезис. Сочинение вышло около шести листов убористого письма и удостоилось отличного отзыва за точность и чистоту языка, последовательность и связность мышления, самостоятельность работы. Это сочинение, как и все вообще семестряки, я писал только один, без конкурентов. Другие темы были проще: сводились к более или менее самостоятельно продуманному изложению русских пособий, преимущественно самого В.Д-ча, книги «Премудрость и Благость Божия» и др. В оценке сочинений В.Д-ч вообще был очень снисходителен: баллы ставил высокие, особенно за те, что писались по статьям или лекциям самого В.Д-ча, напр. о Промысле Божиим. Мне самому сочинение мое очень нравилось, и я тужу, что не напечатал его своевременно.

По психологии А.П. Смирнову я писал о сне и сновидениях. В пособие дана была профессором книга Мори. Было ли еще

что, не помню. Но мне показалось этого очень мало, и я решил обратиться к А.В. Горскому. Подождал ко дню своего дежурства по столу, когда каждый после ужина должен был являться с докладом к ректору. Папаша взял меня под руку и стал ходить по ковру в зале. Спросил: чем я занимаюсь? – Языками, отвечаю, – французским и английским. Какое сочинение пишу? – По психологии, о сне и сновидениях. Какие пособия? – Мори. Что же содержится в этой книге? – Физиология и психология сна и сновидений. И только? – Да, отвечаю, – но хотел бы еще что почитать на тему. Папаша, немного подумав, привел меня в другую комнату. Левая стена вся была уставлена огромными шкафами с книгами. Взяв свечу в медном подсвечнике со стола, стоявшего направо, с кожаным диваном перед ним, он подвел меня к одной полке и пальцем указал на одну книгу и велел прочитать заглавие.

–716–

Читаю: *Sehlaf and Todt vod Splittgerber*. – Надо, говорит, обратить внимание на религиозно–мистическую сторону сновидений и еще что-то, не помню. А при прощальном благословении, как мне показалось, с ироническим оттенком в голосе и глазах заметил: а вы постарайтесь и собственный опыт привлечь к сочинению, понаблюдайте за своими сновидениями, но быть может вы их не видите! – Последнее верно: своих снов, обычно, я не замечал и не помнил. Впрочем, иронии-то, быть может, и не было, она могла только показаться мне. Дело в том, что я любил работать над сочинениями по ночам, со свечей, в одиночной тишине, когда все уходило в спальни. Вследствие этого приходилось иногда просыпать первые лекции. Да и после обеда, вместо гулянья, я не прочь был полежать с книгой в руках и нередко по-стариковски вздремнуть. Поэтому ирония могла быть горением шапки на воре. Прочитал я книгу с большим любопытством. так как в ней много сообщений о таинственных и загадочных снах. Однакож, я отнесся к этим рассказам с сомнением, сообщения показались мне научно не проверенными, да и, признаться, побаивался психолога, почему- то казавшегося мне позитивистом и эмпиристом. Но и ограничиться сокращением и систематизацией

разбросанного у Мори материала я считал как бы ниже студенческого достоинства. Решил оригинальничать: весь физиологический и психологический материал Мори свел к доказательству положения, что сон для человека есть не природная необходимость, а унаследованная вековая привычка. Кроме Мори и разных собственных своих соображений и доказательств не помню, каких, но верно пустячных и наивных, я пустился и в библейское богословие. В Библии-де не сказано, чтобы Адам спал до того момента, когда Бог «навел исступление (экстаз по греч.) на Адама и он уснул» (Быт. 2:21 по LXX). Значит и сон Адама был не делом природы его, и он прежде не спал, а подвергся сну только вследствие особого и сверх природного действия Бога на Адама в экстазе, не составляющем прирожденной человеку необходимости и т.д. в том же роде. Пошла в ход и семинарская еврейщина: *тардема-де* значить обморок, летаргия – состояние исключительное. а не постоянное и нор-

–717–

мальное – и глагол «и навел» евр. *вайаппел-гифиль*, означает как бы насильственное наведение Богом обморочного или летаргического сна на Адама, и тому подобное, чего теперь не припомню. Сочинение вышло огромное, 20 слишком листов убористого письма. С *большим* нетерпением ждал я оценки этого своего семинарского оригинальничанья. Наконец дождался: балл 5, и ни в начале, ни в конце, ни в середине, ни единого замечания, ни одной подчерки, даже там, где за спешностью переписки были пропуски слов и грамматическая бессмыслица. Уж читалась ли моя толстая тетрадь, даже пробегалась ли, даже смотрелась ли и ворочались ли листы? Не мое ли первачество в приемном списке и толстота тетради вызвали в профессоре такую высокую оценку, единственную для всего курса? – Вопросы эти остаются для меня неразрешенными доселе. Это сочинение, как и другие первокурсные и семинарские с училищными упражнениями, к сожалению, сгорели в пожаре дома родителя моего. Но я не особенно тужу об этом сочинении: чувствую, что ничего дельного в нем быть не могло.

Во время рождественских каникул написал проповедь, назначенную мне на Сретение. Взял текст Лк.2:25: «Человек сей праведен и благочестив, чая *Утехи Израилевы*». Темой поставил: «Христос как единственная и истинная утеха человечества». Приступ состоял в изображении отчаянного состояния человечества (иудейства и язычества) перед явлением Христа Спасителя. На этом мрачном фоне отчаяния выступает светлая личность старца Симеона с его радостным ожиданием Израилевой Утехи. Сравнение с современным состоянием человечества, сходным с тогдашним. Переход к теме: и для прошедшего и для настоящего и для будущего человечества есть только Один Утешитель – Спаситель Христос. Раскрытие темы – по отношению к уму, сердцу и воле. Заключение не помню. Получилось нечто спротяженно-сложенное, витиевато-напыщенное, но кое-где и с настоящим чувством и искренним одушевлением. Читал Ф.А. Сергиевский, дал отличный отзыв с замечанием: «но это не проповедь, а журнальная статья в религиозно-нравственном духе». Быть может, это был намек на то, чтобы послать статью

–718–

в Душеполезку или в какие епархиалки. Но я тогда и не мечтал о таких затеях. К произнесению моя проповедь допущена не была, даже в сокращении. Вообще с проповедями мне не везло и в семинарии. Хвалили, ставили отличные баллы, но к желанному мною произнесению не допускали.

После рождественских каникул до конца года дано было третье семестровое сочинение – по специальности, т.е. по патристике. Но предварительно я подвергся сильному выговору от Папаши за несвоевременное возвращение товарищей в академию. Числа 9-го или 10-го января призывает меня А.В-ч и начинает гневно распекаль меня: «Что это такое? Почему не являются студенты? Надо заниматься и дорожить каждым днем пребывания в Академии, а они где, что делают, чем занимаются?» И так долго бранился возбужденным тоном и громко. Я воротился в недоумении, при чем же тут я? Рассказал кое-кому из остававшихся старших студентов. Меня успокоили сообщением, что это бывает с Папашкой, не редко распекает и

за не хождение на лекции и за другое, что, – не тех, кто виновен, а кого вздумается ему.

Темы по патристике давал Н.И. Лебедев. Других тем не помню, кроме той, на которую я писал, как всегда, только один, именно: «о философуменах», – памятнике, еще бывшем тогда на положении как бы новооткрытого. Для сочинения молодым приват-доцентом было дано: две большие книги – Бунзена Hippolytus und seine Zeit и Деллингер – на ту же тему и еще какие-то, теперь не помню, статьи немецких журналов. Преподаватель требовал разобраться в вопросе об авторе (Ипполит Римский, по Бунзену, – или Ориген, по Деллингеру) и времени памятника. Замечательно, что самого памятника дано не было. При знании немецкого языка и критическом навыке составить сочинение по данным книгам и статьям не представлялось трудным. Но Папаша отвлек меня от этой работы в другую сторону. При одном из посещений его, сколько помню, уже великим постом, он спросил меня: на какую тему я пишу по патристике? – Отвечаю. А.В-ч, как мне показалось, быть может и неверно, – поморщился. Кажется, он не любил чисто критических работ. Что же я думаю на-

–719–

писать, спрашивает. Говорю: опровергаю мнение Деллингера о принадлежности философумен Оригену и вслед за Бунзеном доказываю, что автор памятника Ипполит, епископ Остийский (гавань близ Рима). – Да, это так, – говорит А. В-ч, – но об этом пишите как можно короче, а лучше прочтите (ведь Вы знаете греческий язык?) две последние, 9-ю и 10 ю, книги памятника, изложите поподробнее содержащийся в них исторический материал и сделайте, какие сможете, исторические выводы и наблюдения, – пособия и материалы можете найти вот тут, в немецких журналах, за такие-то годы. Он показал нижние части шкафов, сказав, что я после ужина и обеда могу приходить сюда и искать нужные статьи. А где же, спрашиваю, я найду сам памятник? – Как? Разве он не дан вам? – Говорю: нет. А.В-ч сейчас же пошел в кабинет и вынес мне третью часть 16-го тома Греческой Патрологии Миня. Я немедленно же принялся за перевод. Но время было уже

упущено, искать и читать немецкие журналы мне не пришлось, едва успел справиться с Минем. Материал накопился обширный, а между тем Лебедев строго заявил, что более восьми листов он не станет читать в наших тетрадях. Надо было вогнать в эти размеры хотя бы все главнейшее. Ну и постарался. Тончайшим и мельчайшим письмом на восьми листах я написал сочинение в трех частях: критическая – об авторе и времени (Ипполит), с критикой Деллингера, – характеристика и общее содержание памятника, его источники и пр., – и главнейшая и большая – историческая (борьба Ипполита с Каллистом и пр.). Читателю наверно пришлось сильно утомлять свои глаза. Может быть от спеха и необычного для меня письма вкралось много орфографических ошибок: на них и на неразборчивость переписчика указал рецензент. Повидимому, он не мог допустить у меня такой безграмотности, но переписывал я сам, и теперь у меня при спешном письме бывают такие же ошибки. Объясняю их тем, что при переписи мысль бежит вперед: пишешь одно слово, а думаешь о другом и вносишь в первое орфографию второго. Например, пишу такую фразу: сегодня после обеда я имею намерение пойти в поле. Пеша слово намерение, я уже думаю о поле и пере-

–720–

ношу букву е (поле) в слово намерение, и под. Впрочем, по существу рецензия и балл даны отличные. Ознакомившись впоследствии с докторской диссертацией о. Иванцова, я много мне знакомого нашел в ней. Сожалею и об этой работе, что не напечатал ее своевременно: она то же сгорела во время вышеупомянутого пожара.

К первому или началу второго курса, не помню точно, относятся следующие мои воспоминания о Папаше. Пришлось мне прочитать изданные за границей богословские сочинения Хомякова. При всей, как казалось мне тогда, бестолковости и плохой литературности изложения, мне очень понравилась полемика с католицизмом и протестантизмом, – особенно мысль, что протестантизм был порождением и продолжением папистического рационализма. Но идеей соборности церкви православной и связи православия со славянством, как

католичества с романскими, а протестантства с германскими народами, – я увлекся до восторженности. Тут я понял и то, что папашкин экспромт стоит в связи с идеями Хомякова. Студенты старших курсов передавали, что Папаша интересуется Хомяковым. Было распространено среди нас мнение, что кандидатскую диссертацию можно писать на собственную свою тему хоть с первого курса. Тогда же я надумал писать по догматике; не потому, чтобы мне нравилась эта дисциплина, а потому, что меня что-то бессознательно влекло к Папаше. Мне нравился его вид: череп, брови, глаза, борода, голос, манера говорить, его ряса. Решил воспользоваться первым случаем поговорить с ним об этом. В одно из дежурств он спросил меня, что читаю я. – Только что, отвечаю, познакомился с сочинениями Хомякова. Спрашивает о впечатлениях. Говорю о путанице в изложении, повторениях, вообще литературной необработанности, но идеи соборности церкви, церковности славянства, папистического и протестантского рационализма мне весьма понравились. А.В-ч, как будто не слушая меня и думая про себя, заметил: «у них нет богословской школы, да и ничтоже ново под солнцем, – иже речет: се, сие ново есть, – уже бысть в вещах прежде нас (Еккл.1:10). – *наши* давно написали бы лучше». Слова: «у них» и «наши» он не пояснил. Тут я выскочил со своим предложе-

–721–

нием писать Папаше кандидатскую диссертацию на тему о Церкви. На это он ответил приблизительно так: «Вот что скажу вам: еще в студенчество свое я начал читать Библию и Отцов в подлинниках, тридцать лет профессорствовал по церковной истории, десять лет читаю догматику, приходилось работать и по патристике, и по канонике и по литургике, знаю богослужебные книги, а написать в десять месяцев сочинение о церкви я, пожалуй, не возьмусь, – не лучше ли писать Вам по догматике церковно-богослужебных книг, – а пока познакомьтесь с ними и канонаршите у нас». А перед этим я, по очереди, читал шестопсалмие, канон и часы, – и папашка мне заметил, что видно у нас в семинарии не заставляют, читать за богослужением, да и дома меня не приучали к этому. Я

напомнил об этом и он ничего не возразил против того, что я был бы канонарх плохой и по голосу и по подготовке. Тут А.В-ч спросил меня: что я делаю после обеда? Большею частью, говорю, долблю новые языки и нередко засыпаю за этим занятием. – А мы, говорит А.Вч, брали Библию или Отцов в подлинниках и читали их. Вероятно, это был намек на то, что я хотел брать кандидатскую работу не по силам и что с такой темой я не справлюсь. Думаю так потому, что в это как раз время А.В-чу писал диссертацию И.О. Мансветов 30-го курса на тему: «Новозаветное учение о Церкви», – впрочем, напечатавший и защитивший диссертацию уже долго спустя по смерти А.В-ча, в 1879 г. Несмотря на то, что я в то время не имел особого расположения ни к догматике, ни к церковно-богослужебным книгам, я решил тогда же работать на эту тему, только из-за Папаши, потому что именно он ее рекомендовал мне и именно ему пришлось бы мне работать. Но Бог судил иначе: в следующем году А.В-ч заболел и умер в том году, когда я писал кандидатскую диссертацию.

Здесь, кстати, сообщу мои воспоминания по поводу церковно-богослужебных книг. В детстве и во время училищного курса, когда я стоял в родном храме на правом клиросе, эти громады в почерневших переплетах, закапанными воском, представлялись мне чем-то в роде сказочной чернокнижной магии, – бабка сообщала,

–722–

что черные книги замурованы где-то в стенах старого Иерусалима, и кто откапает их, тот может делать что угодно: превращаться в зверей, птиц, животных, делаться молодым из старика и пр. под. А псаломщик, подписывавшийся пономарем, Михаил Лукич, свободно бравший книги, шумно ворочавшей листы и бойко читавшей их и певший по ним, – казался чуть не колдуном чернокнижником. Я вообще питал к ним непонятный страх, хотя и хорошо знал, что это книги священные и божественные и что Михаил Лукич – наш пономарь, а не колдун. В училище хотя и учился церковный устав, но знакомить с богослужебными книгами не полагалось. В семинарии, до 5-го класса, никакого касательства к этим книгам тоже не

полагалось. Знакомиться с ними надо бы было при изучении литургики, но ограничивались тем, что говорилось о них в учебнике Смолодовича. И вот, однажды, когда по гомилетике практиковались в экспромтных поучениях, преподаватель свящ. Глебов вызвал на середину и меня и дал 15 минут на обдумывание поучения – экспромта на тему: «книга типикон». Никогда такой книги отдельно я не видал, – что содержится в ней, не знал (или про- пустил, по лености, урок в учебнике, или же позабыл). Простоял бессмысленно 15 минут. Пришла очередь моя и все в классе с преподавателем во главе устремили на меня взоры, вероятно ожидая, что я, как первый ученик, разражусь блестящей импровизацией. Надо заметить, что большинство, если не все, как-то умели справляться с этими импровизациями, а некоторые даже прямо таки блестящим образом. Стою. Потом раскрыл было рот, чтобы произнести обычное: «во имя Отца»... и что-то вообще о богослужебных книгах, как признак того, что храм есть школа... Но, вместо того, слезы, брызнули из глаз, – и 20-летний молодой человек со стыдом и, утирая слезы, должен был сесть на свое место за парту. После такого пассажа опытов с моей импровизацией наставник, глубокое ему спасибо за это, не повторял уже ни разу.

Впоследствии мне пришлось переводить богослужебные книги, мне очень нравятся служебные минеи, октоих, особенно треоди, – но типикон доселе не люблю, при виде и имени его невольно всегда вспоминаю свои мальчишеские слезы и

–723–

не могу простить их ни в чем, конечно, не повинному типикону.

Однажды забрался я в аудиторию на лекцию А.В-ча. Является старец, читается молитва, медленно входит на громоздкую кафедру, тяжело садится в кресло, вынимает тетрадь и высоким, как бы плаксивым, тенором медленно, почти певуче, начинает читать лекцию о первосвященническом служении Христа. Раскрытие темы состояло в анализе содержания послания к Евреям – кратком, ясном, стройном. Впервые я постиг тогда глубину мыслей и строгую

систематичность послания, – гвоздем мудреца засело у меня это послание. Но вот какая странность: я и по сей час не уверен в том, действительно ли слышал я в аудитории эту лекцию, или же это – сон, или же А.В-ч говорил это в беседе со мной, или даже – сообщение мне кого другого. Ясно вижу А.В-ча читающим эту лекцию, отчетливо помню содержание лекции, но будь это или другое что, не могу решить. Сообщаю это как психологический курьез, могущий иметь значение при критике исторических памятников, особенно разных мемуаров.

Но вообще, я не стремился преждевременно посещать лекции А.В-ча, когда был на первом курсе, ибо знал, что он будет читать нам догматику на третьем курсе. Притом, как говорили старшие студенты, они не интересны. Сообщали однакож об его вольностях: послание к Евреям будто бы не признавал за писание ап. Павла, – отождествлял епископов и пресвитеров в первохристианское время, – превознесение Богоматери превыше херувимов и серафимов склонен был объяснять тем, что ангельская природа, хотя сама по себе и выше человеческой, но в отношении к богочеловечеству она ниже и одностороннее, так что обоженное человечество Богоматери ставит ее выше ангелов, – тем же склонен он был объяснять и Быт.6:2 и влечение злых духов к плоти, даже свиней. В напечатанных лекциях А.В-ча по евангельской истории опущено событие на браке в Кане и подвергнуто критике сребролюбие как мотив Иудина предательства. Известна также его защита тезиса о возможности епископства для лиц белого духовенства.

–724–

А.В-ч раздавал деньги займы студентам, согласно евангельскому повелению: «взаим дайте, ничесоже чающе».

Сообщалось о встрече А.В-ча в академическом саду с пьяным студентом, – жестоко и грубо, но бессознательно и бессмысленно его обругавшим, – окончившейся примирением и взаимным плачем оскорбителя и оскорбленного.

От старших студентов я слышал, что Папаша иногда посещал лекции. Случалось, что и лекция неважная и слушателей скудость. Папаша сидел, хмурясь и вздыхая на всю

аудиторию, так что эти вздохи слышал и лектор. Объясняли это желанием Папаши выразить свое неудовольствие лектору и отсутствующим студентам. Но в виду открывшейся у него потом болезни сердца, возможно, объяснять это стеснением деятельности сердца от внутреннего волнения. Волнение доходило до внешних вспышек. Однажды потребовалось официальное объяснение в Совете от целого почти курса. Все или большинство сослались на болезнь, получилось что-то похожее на эпидемию, и дело оставлено без последствий.

Раз или два в году совершался торжественный обход жилых номеров в часы занятий. Об этом инспектор оповещал заранее, советовалось облагаться книгами, преимущественно фолиантами старинными, тетрадками и проч. А.В-ч спрашивал, чем кто занимается, что читает и пишет, давал советы. При мне А.В-ч обходил номера во время писания сочинений по специальностям. Я раскрыл Бунзена, Деллингера, Миня и пр. и тетрадку своих записей. А.В-ч уже знал о моей теме и незадолго перед тем о ней говорил со мной. Благословив всех, он ни с кем ничего не говорил особо, а только заметил: «пишите сочинения по специальностям?». Говорил ли что в других номерах, не знаю или не помню.

Каждый студент по порядку дежурил один день во время лекций: должен был в журнале записывать за каждым лектором общее содержание лекций и по окончании лекций, перед обедом, носить журнал ректору. Большей частью эти журналы клались на стол в ректорском приемном зале. Но, иногда, выходил сам А.В-ч и спрашивал о подробностях лекций. Со мной это было однажды. А.В-ч спрашивал меня о лекции по патристике, – я из-

–725–

ложил содержание, так как особенно старался запомнить лекцию, зная о возможности допроса ректора. Никаких замечаний А.В-ч не сделал.

В Прощеное Воскресение ректор А.В-ч, инспектор С.К. Смирнов, эконо́м иеромонах Ириней и, если не ошибаюсь, помощник инспектора Спасский приходили в столовую за общий ужин: кормили отменно, последним блюдом была очень вкусная

каша из саги с красным вином. По окончании ужина происходило лобызание в знак взаимопрощения. А.В-ч совершал это торжественно, но и, как мне казалось, с какой-то застенчивостью и конфузливостью, как будто он и в самом деле был в чем-то виноват перед студентами, считавшими его святым папашей, без тени каких-либо недовольств и подозрений. Но многие обходили эконома Иринея и не желали с ним прощаться: были недовольны им и не любили его, – почему, не знаю.

После ужина два служителя А.В-ча, – Николай, изящный молодой человек в сюртуке и крахмальной сорочке, и другой попроще, в сером пиджаке, не помню имени, – являлись в номера с двумя большими подносами, наполненными гостинцами: орехами и конфетами, – предлагали каждому студенту. Мы не стеснялись и захватывали в горсти, сколько кто мог.

Припоминаю проповедь, сказанную А.В-чем в Великий Четверток, перед причащением студентов. Читал по тетрадке, – громко, но монотонно и неинтересно, – об Евхаристии в первохристианстве, – что-то в роде лекции. Содержание проповеди не помню так отчетливо, как представляю содержание выше упомянутой лекции.

На Пасхе, после литургии все наличные студенты ходили христосоваться с папашей. Около него на столике стояла большая корзина с красными яйцами: каждому собственноручно давал по два яйца. В отличие от прощального обряда, это делалось с какой-то умильной радостью, как бы внутренним сиянием.

Такой же образ папаши остался у меня от его служения литургии, особенно от возгласа: «благословение Господне на вас, Того благодарю»... К чувству наивно-детского благоговения, веявшего от папаши во всю обедню, тут

–726–

присоединялось еще умильно-радостное как бы сияние, особенно в глазах. Благодаря папаше я полюбил само чинопоследование литургии, и доселе всегда и невольно

представляю его образ и этот его возглас, когда он произносится за литургией.

И это – не личное мое впечатление: слух о благоговейном служении А.В-ча имел широкое распространение, многие нарочно приезжали послушать его служение и посмотреть его благообразный пресвитерский лик.

Да, это был истинно Святой Отец!

И, по истине, блажен я и похваюсь тем, что, по изволению Божию, хотя недолго и немного коснулось и меня веяние духа папаши! Еще блаженнее те, кои сподобились знать его долее и ближе! Блаженны все, кто в юные годы своего воспитания и учения имели возможность испытать благообразие, благоговение и любовь своих наставников! Глубоко несчастны, напротив, те, кого коснулись и может- быть даже заразили напыщенность тщеславие, лицемерие ханжества, гримасничанье нигилизма и политиканство карьеризма. У них нет ни святых матерей в лице школ, ни святых отцов в лице начальников и наставников. Это – люди без школы, преданий, образцов, соборности и, пожалуй, церковности.

Таким был А.В-ч для всех питомцев Московской Академии, его знавших, как прежних, так и моего времени и курса. Исключений, можно сказать, не было: одна-две инсинуации, о коих срамно и вспоминать, надо, по моему, относить к празднословию глупого хулиганства, а не к хуле на дух папаши.

Никаких репетиций и практических занятий или зачетов в течение всего первого курса на нашем богословском отделении ни по специальности (т. е. патристике), ни по предметам общеобязательным – не было. Не было их и на практическом отделении. Но они были, кажется, на историческом отделении по некоторым предметам, – если не ошибаюсь, по общей гражданской истории – П.С. Казанскому и на 2-м курсе по какому то предмету.

Экзамены предварялись двумя или тремя, не помню, письменными сочинениями или экспромптами, писавшимися каждый во время лекционных часов, от 9 до 2-х. Какое

–727–

значение имели эти экспромпты: проверку ли усвоения каждым лекций по той или иной науке, или же удостоверение в сохранности у каждого студента способности мыслить и писать, – не знаю и теперь не могу дознать, за полным забвением тем и предметов, на кои и по коим писались эти экспромпты. Решительно удостоверить могу только то, что ни та, ни другая цель не достигалась, ибо общее содержание ответа было делом общекурсовым или общеотделенским. За исключением одного-двух оригиналов, прочие писатели, вероятно, мало чем отличались друг от друга. Полное забвение мое о них показывает их ничтожество в моем тогдашнем студенческом сознании.

То же должен я сказать и об устных экзаменах. По сравнению с устными ответами баллы по третним сочинениям брались в четыре раза, (если не в 8), проповедь в три, экспромты в два. Значение экзаменских отметок было весьма невелико. Это знали и преподаватели и студенты. Поэтому первые не особенно заботились о полноте и системности курсов, а вторые не слишком усердствовали в изучении того, что давалось к экзамену. А давалось очень немного вопросов из прочитанного курса, писанных на билетах, приблизительно от одного до двух листов. Билеты составлялись самими студентами или по лекциям или по книгам, а иногда и по измышлению составителей. Количество билетов было весьма невелико, немного более числа экзаменатов, от 15 до 20. Для ответа достаточно было прочитать билет один-два раза. Приходилось отвечать и не читая билета, по своим личным познаниям и соображениям, какие являлись во время уже самого экзамена. Вызывались к экзаменскому столу с парт по три человека, – пока отвечал первый, двое имели время обдумать ответ. На экзамене присутствовали трое: председатель – помощник ректора на отделении, у нас В.Д. Кудрявцев, – профессор науки, по коей производился экзамен, – и ассистент. Вопросы и билеты ни по одной науке не представляли полной системы, – да этой системы не было и в самих курсах. Читались отрывки из систем, а на экзамен давались отрывки этих отрывков.

Экзаменские билеты по философии были составлены по лекциям В.Д. Кудрявцева, – просто и ясно. По психологии было –728–

несколько билетов из новейшей истории психологии «по Владиславлеву», часть билетов по семинарскому учебнику Чистовича и два билета, кажется об ощущениях и апперцепции, по лекциям проф. А.П. Смирнова – билеты темно изложенные и трудные для усвоения. По Священному Писанию Ветхого Завета несколько билетов из общего введения и о пятикнижии, весьма элементарных, по лекциям Н.А. Елеонского, заимствованных из общего комментария Кейля. По греческому языку билеты были разделены на четыре группы, по четыре-пять билетов в каждой. Какую группу учил я на 1 и 2 курсах, я забыл, – помню только, что на 3-м курсе я учил группу билетов по новогреческому языку. По патристике билеты были списаны с предисловий к переводу мужей апостольских и апологетов, в издании прот. П.А. Преображенского.

Примечательно: несмотря на все мои теперешние усилия, я никак не могу припомнить ни одной экспромтной темы и ни одного устного ответа. Так слабо было действие их на мое сознание. Как будто их и совсем не было. И это – все экспромпты и экзамены всех трех курсов.

На втором курсе общеобязательными предметами были, кроме древних и новых языков: основное богословие и история философии.

Основное богословие читал доцент И.Д. Петропавловский, потом протоиерей Московский. Высокого роста и весьма представительный. Как лектор он представлялся нам большим курьезом, Сев на кафедру и вынув тетрадь, он начинал издавать такие звуки, кои я затрудняюсь выразить точным термином. Похожее что-то на откашливание от удушья или застрявшей в горле кости. Но обычное откашливание дает отрывистые и короткие звуки. А тут – продолжительные, тянущиеся, как бы певучие, с аккомпанементом шипения и присвиста, – несколько похожие на те, что издаются страдающими астмой, или катарром горла. Такое шипение и присвист продолжались несколько секунд, даже около минуты.

Потом, повертывая лицо направо и налево, лектор начинал читать необычайно быстро, отрывочно и, главное, совсем тихо, еле слышным шепотом, так что невозможно было не только записать лекцию, но и уловить ее слухом. Поэтому я не помню содержания

–729–

ни одной лекции. И если бы А.В. Горский стал заставлять дежурных излагать содержание этих лекций, что он нередко делал на прошлом первом курсе, – нам пришлось бы играть столбняка. Но А.В-ч ни разу этого не сделал: уже начиналась его болезнь, в декабре заставившая его взять отпуск для отдыха и лечения. Читал И.Д. Петропавловский что-то о религии вообще и о религиях языческих в отношении к христианству. Общее представление о содержании лекций могут дать позднейшие печатные труды П-го. Но только самое общее, ибо немецкий строй лекций в них весьма значительно перестроен на русский лад. Так сужу по тем тетрадкам, что дал нам П-ский для экзамена при ревизоре, представлявшим необработанно-буквальный перевод Пфлейдерера. Судя по последующим литературным трудам П-ского, написанным уже во время священнического служения его на московском приходе, надо полагать, что из него выработался бы прилежный, дельный и серьезный ученый апологет христианства. как из Н.А. Елеонского получился бы дельный библиолог. Но многочадие обоих почти сверстников по курсам (26 и 27-го курсов) вынудило их, при скудости предстоявшего им если не всегдашнего, то многолетнего доцентства, променять Академию на Московские священнические места.

Историю философии читал экстраорд. проф. В.Н. Потапов, по внешней стороне, такой же курьез, как и П-ский. С больным сердцем и, кажется, без одного легкого, он хрипло и гнусаво, торопливым темпом прочитывал всю историю философии: греческой, средневековой и новоевропейской, кончая Шопенгауером. И это – при четырех, по расписанию, и двух – на деле, часах в неделю, т.е. около 90, вернее 45 часов во весь курс! Ясно, что такая широта курса могла достигаться только на счет его специализации. Перечисление имен, несколько заметок

о жизни и личности философов, список их идей и сочинений, связь с предшественниками и преемниками – все эти имена, даты, идеи скакали у лектора как имена поминаний у дьячков в родительские субботы. Записать лекции не было возможности, запомнить – тем более. Но, судя по всему, лекции были весьма содержательны и учены. Впоследствии мне пришлось убедиться, что В.Н-ч в подлинниках

–730–

знал греческих, средневековых и новых философов, если не всех и не все их сочинения, то главнейших и главнейшие. Он был глубокий знаток языков классических, особенно греческого (долгое время состоял переводчиком и редактором святоотеческих творений, издаваемых Моск. Дух. Академией), и свободно владел английским, французским, немецким и, кажется, итальянским. Ему принадлежит фраза, сказанная им о В.Д. Кудрявцеве: «это философ, не читавший ни одного философа». Из нее видно, как понимал он свое звание профессора истории философии. Вообще он, кажется, не склонен был чтить В.Д-ча, именно за его не всестороннюю начитанность в философах, хотя в оправдание В.Д-ча надо сказать, что его дисциплина метафизики и логики, кажется, могла обходиться и без специализации в изучении философских оригиналов и без погружения в детальное изучение творений всех философов. Для меня важен идеал философа, о коем мечтал и коего конечно желал достигнуть сам В.Н-ч. И если трудно признать, чтобы В.Н-ч достиг здесь совершенной полноты, то, во всяком случае, он ставил это своим идеалом, хотел и домогался этого. И когда в компании, где произнес он выше приведенную фразу о Кудрявцеве, мы (тогда уже преподаватели академии) спросили: кого же он считает философом в России, – он ответил: «Романа Ильича Левитского (34-го курса, потом в 1880-м году ставшего на недолго приват-доцентом по основному богословию, на место И.Д. Петропавловского, – и вскоре умершего) и Михаила Ивановича Каринского». (беседа происходила, кажется, в год получения Каринским доктора философии в Петрогр. университете и

избрания Левитского приват-доцентом, после защиты *pro venia legendi*, Москов. академии, т. е. в 1880 или 1881-м году).

Специальными предметами богословского отделения на втором курсе были два; еврейский язык по 3 часа в неделю и сравнительное богословие по 4 часа. Первый преподавался весьма опытным и умелым профессором П.И. Горским, знатоком не только еврейского и сродных ему, но и греческого, латинского и трех новых – немецкого, французского и английского. Впоследствии мне пришлось узнать,

–731–

что им выписывались важнейшие новинки его науки на указанных трех языках, и он тщательно следил за литературой своего предмета по периодическим изданиям на этих языках. За помощью по халдейскому языку мне пришлось обращаться к нему потом, при писании кандидатской диссертации. Для преподавания еврейского языка он владел тремя полезными приемами. Первый: он умел облегчить запоминание трудностей, особенно для тех, кто впервые приступал к изучению языка, – написав, например, первую букву мелом на доске, он, прибавляя присловье «да – с» едва не к каждому слову, пояснял: *алеф*, да – с, первая буква, значит бык, да – с, в древнефиникийском письме ясно видна, да – с, бычья голова, да – с, с двумя рогами, да – с, и теперешнее начертание в квадратном письме (предварительно сообщалась краткая история письма) нисколько сходно с финикийским, – *бэт* – дом, да – с, сходство с домом есть, вот и крыша, да – с, *гимель* – верблюд, и в теперешнем и в древнем письме напоминает горбатого с длинной шеей и головой верблюда, – *далет* – дверь, и т. д., – или в таком роде: *патах*, да – с. любит сочетание с *шевою* и под. Второй: он сокращал теорию до мало вероятного минимума, преподавая ее месяца полтора – два, не более, и быстро переходя к переводной практике студентов. Третий: он умел заставить студентов учиться языку строгостью на экзаменах и задаванием каждому перевода едва не через неделю, чему благоприятствовало малое число студентов, около 12, в среднем. Благодаря этим приемам и редкой способности П.И-ч повторять одно и тоже до бесконечности, все

до одного, в течение года, выучивались без особых затруднений разбираться в переводе еврейской библии и во всех почти тонкостях экзегеза. Однако, в последние годы профессорства П.И-ча, дело изменилось к большому худу. По ходатайству Совета, при деятельном участии самого же П.И-ча и по его главному почину, еврейский язык сделан был общеобязательным предметом: большая аудитория для такого преподавания неудобна, большинство и не желало учиться языку, считало для себя это не- нужным, даже вредным, – кончилось тем, что мне пришлось сидеть ассистентом на экзамене у П.И-ча, когда

–732–

студенты отвечали каждый свою строчку, с надписанными по-русски чтением, разбором и переводом. Быть может, такое положение дела побудило, между прочим, П.И-ча ускорить свой выход в отставку, до получения докторской степени и ординатуры.

Он же, на 3-м курсе, преподавал библейскую археологию, 2 часа в неделю. Сообщались только самые общие и краткие сведения: о скинии, ее устройстве, принадлежностях; о священных лицах, их одеждах, обязанностях, – о жертвах и пр. Сообщения сопровождались в конце лекций показыванием печатных рисунков из какого-то учебника. Все было просто, интересно, запоминалось легко. Помню, что я с некоторыми товарищами (П.В. Тихомировым и еще с кем-то) очень интересовались скинией, особенно расположением на ней верхнего покрова. На одной лекции, когда показывался рисунок стола с хлебами предложения (П.И-ч называл их лепешками), кто-то спросил П.И-ча: пресные или кислые были эти хлебы? – П.И-ч смутился и не мог ничего ответить. Привожу это в показание того, как простые предметы могут ставить в тупик людей, привыкших вращаться в сложных умственных процессах.

Среди студентов П.И-ч считался человеком стойких убеждений, ревнителем правды и героем честности. Какие деяния П.И-ча могли дать основание для выделения его из

корпорации профессоров и наделения его такими качествами преимущественно перед другими членами ее, я не знал тогда.

П.И-ч был только членом Совета, ведавшего одну учебно-ученую часть, – и никакого касательства к Правлению и академическому хозяйству не имел. Теперь думаю, что это могло быть отголоском докторства П.С. Казанского, дяди П.И-ча, – и полного провала П.И-ча, когда он с С.К. Смирновым баллотировался на должность инспектора академии.

Ученое реноме П.И-ча стояло очень высоко, чуть не прямо после А.В. Горского. Говорили, что ему поручено академией наук издание еврейского лексикона. Слух этот, по-видимому, был вызван действительным намерением П.И-ча издать перевод какого-то еврейского лексикона, не то Шюрера, не то Штракка.

–733–

Но ученый авторитет П.И-ча еще выше поднялся после его критических выступлений против Михаила и на докторском диспуте С.К. Смирнова. Оттиски своих критических статей против Михаила из Православного Обозрения П.И-ч, говорилось (лично не знаю), читал студентам старших курсов, с таким предисловием: «Да-с, покажу Вам, господа, как не подобает писать ученые труды и как подобает писать критику на них». Если это и анекдот, то он весьма характерен. На нашем курсе он только раздал свои брошюры с замечаниями, в духе выше приведенного. Эти выступления П.И-ча была одной из других многих причин как бы временного затления профессорско-ученого авторитета Михаила, чему содействовали и довольно еще слышные тогда отзвуки студенческих волнений во время недавнего инспекторства его. Ими объясняется сообщение Высокопр. Николая Варшавского с присоединением к прежнему студенческому прозвищу Михаила «Водолей» нового «раввин Равва» (эпитет *большой* толкований древне-еврейских на Пятикнижие архим. Михаил превратил в имя раввина) и о надписи в беседке академического сада: «Мишка водолей, знаменитый Раввин Равва», которую прочитал и сам Михаил, во время ежедневного посещения им беседки, после обычного променада по аллее акад. сада. Впоследствии, если не

ошибаюсь, от преподавателя Моск. Семинарии Д.П. Боголепова, я узнал, что архим. Михаил и П.И-ч собирались издавать комментарии вместе. Но Михаил, или по недоверии к работоспособности П.И-ча, или из других соображений, взялся за дело единолично, устранив П.И-ча. Этим объяснялось и резкость критики П.И-ча и осведомленность его в пособиях Михаила.

На докторском диспуте С.К-ча возражения П.И-ча выяснили, что наш инспектор вовсе не такой знаток греческого языка, каким мы его считали. Ни одного из многочисленных возражений П.И-ча я теперь не могу воспроизвести. Помню только, что С.К-ч почти все время молчал, а под конец как будто иронически сам стал указывать П.И-чу и еще другие недостатки своей работы вроде тех, какими донимал его оппонент.

Но сам П.И-ч, при проницательном уме, обширной
–734–

памяти и больших лингвистических знаниях, не отличался научно-литературною производительностью. История Тридентского собора – магистерская диссертация, при обычном и широком соучастии А.В. Горского, – перевод 76–156 псалмов, две-три небольших статей – критических и публицистических, – столько же заметок по иерусалимской топографии, да кратко-популярное экзегетическое обозрение книги Исход: вот и все, если не ошибаюсь, печатные труды П.И-ча.

Сравнительное богословие преподавал Николай Михайлович Иванцов, младший брат известного протоиерея А.М. Иванцова-Платонова, профессора церковной истории в Московском Университете и законоучителя Московского военного Александровского училища. Официально он носил не имевшееся в тогдашнем академическом уставе звание исправляющего должность доцента. Звание доцента носили, как и теперь, магистры, для коих не было свободной штатной экстраординатуры, – звание ординарного профессора имели доктора, занимавшие штатную ординатуру, а звание экстраординарного профессора – магистры и доктора, состоявшие на штатной экстраординатуре. Звание приват-доцента носили кандидаты-магистранты (т.е. сдавшие

магистерский экзамен и еще не защитившие магистерской диссертации), защитившие *pro venia legendi* (сочинение, заменявшее магистерскую диссертацию и дававшую право на чтение лекций) и занимавшие как штатные так и нештатные кафедры (напр. истории Византии И.И. Соколов). Но Н.М. Иванцов кончил по старому уставу, не представив курсового сочинения, за которое давались степени кандидата или магистра (за лучшие), без напечатания их и публичной защиты. Он, как и многие другие товарищи 27-го курса 1870 г., оставлен «без присуждения ученых степеней за непредставлением сочинений, или за представлением оных в неоконченном виде». Сочинение И-в писал А.В. Горскому на тему о церкви. Оно так и осталось не написанным или неоконченным до самого выхода Иванцова из Академии в московские иереи, по уставу 1884 года, уничтожившему отделения и кафедру сравнительного богословия. Начинал было Иванцов печатать что-то из своей диссертации, но так и застрял на начале, в дебрях мелочной полемики

–735–

с немцами. Впоследствии, когда я уже был преподавателем академии, ближе познакомился с Н.М-м, было ясно, что он, наделенный многочадием, как и его товарищ Петропавловский, смотрел вон из Посадской Академии в Москву на иерейство. Устав 1884 г. разрешил нелепое положение преподавателя академии, не имевшего никакой ученой степени. И впоследствии, на священническом и, потом, протоиерейском месте, он не напечатал ничего, кроме одной-двух проповедей. Очевидно, И.М. совсем никакого призвания не имел к учено-литературной деятельности. Вероятно, эта ошибка А.В-ча, возлагавшего надежды на И-ва и взявшего его на свою ответственность при оставлении его на кафедре сравнительного богословия, была причиной того, что он так решительно отклонил меня от темы о церкви, не желая повторять неудачный опыт и, потом ограничив тему одним Новым Заветом.

Приземистый, с большой круглой безволосой головой и кругло подстриженной бородой, в визитке темножелтоватого цвета вместо обычного фрака других лекторов, – с необычайно

широкими белыми манжетами и большими золотыми запонками, – с толстой золотой цепочкой при часах на жилете. Прибавить надо неуклюжие, претендовавшие, по-видимому, на расторопность, движения и постоянное присловье с, напр.: «католичество-с, по моим крайним убеждениям-с, представляется-с дальнейшим развитием тенденций языческого Рима-с». Все это напоминало приказчика из торговых рядов или пассажиров. Нашим курсом или прежними ему дано было прозвище: «крайние убеждения», – говорили: «сегодня лекция крайних убеждений, пишу сочинение крайним убеждениям» и под. Особенно ярко вспоминается его фраза на одной из лекций: «Я-с, господа, по моим крайним убеждениям, предан славянофильству, – открыто-с признаю все их воззрения и заявляю-с вам это», чем объяснить эту выходку? Может быть тем, что А.В. Горский не разделял многих взглядов Хомякова и других славянофилов, даже писал против Хомякова, – и Н.М. Иванцов, становясь в явную оппозицию Горскому, хотел свалить на него свою неработоспособность по магистерству: разошлись-де в крайних убеждениях. Надо заметить, что в декабре этого года А.В. уже заболел без-

–736–

надежно и взял потом отпуск. Может быть, тут значило что-нибудь и то, что популярный тогда брат Н.М-ча протоиерей Иванцов-Платонов открыто принадлежал к кружку славянофилов.

Лекции Н.М-ч читал или говорил редко, отчетливо, внятным баском, каждое слово можно было не только слышать, но и записать. Не смотря на то, в моей памяти не сохранилось ни одной цельной лекции. Припоминаются обрывки о восточных церквях, – что-то об их православности и неправославности, – буквально по какой-то, позабыл, русской книжке. О католичестве – общее введение по Хомякову, а потом непроходимые дебри схоластических споров об *opus operans* и *opus operatum*. О протестантстве ничего не помню. Язык лекций – периодичный, спротяженно-сложенный, вялый и тягучий. Каждый вопрос растягивался на месяцы, и ввести слушателя в логический ход своих мыслей лектор не умел. Общее

впечатление: протенциозность бездарности и утомительность бесцветности.

Достаточно подучив новые языки на первом курсе и за каникулы, я решил на втором курсе заняться специальным изучением какой-либо одной дисциплины. Мысль о церкви и папаше была брошена, когда стала известна его неизлечимая болезнь. Избрал историю философии и Василия Никифоровича Потапова. Из трех сочинений я все время работал серьезно только над одной из его тем: «Философские воззрения Джордано Бруно и влияние их на новую философию».

На другие две темы я писал почти экспромтом и прямо набело. По основному богословию Петропавловскому. «Справедливо ли утверждает пантеизм, что личная форма бытия не может принадлежать Богу, как существу абсолютному?» – Писал не более двух дней, чтобы только отделаться формально. К своему удивлению получил отличную отметку и похвалу за способность к глубокому философскому мышлению и еще что-то о высоте метафизического созерцания – в довольно напыщенной рецензии. Сочинение потом, в минуту приват-доцентства трудную, было напечатано мной в «Православном Обзрении» под заглавием: «Личность и абсолютность», с подписью М.

Еще небрежнее отнесся я к сочинению по сравнитель-
–737–

ному богословию: «Справедливо ли мнение А.С. Хомякова, что протестантское отношение к Библии отзывается фетишизмом?» За буквальную точность не ручаюсь. Так как при объявлении этой темы в аудитории И-в еще раз заявил себя приверженцем Хомякова и славянофилом, то я избрал эту тему, чтобы как можно легче и скорее сбыть сочинение с рук: ведь критиковать не требовалось, а изложить мысли Хомякова было слишком легко и недолго. После обеда до ужина написал два листа, а Хомякова читал уже ранее, и теперь только подчитал утром до обеда. Изложив в некой системе мысли Хомякова, я закончил так: «По моему убеждению (хотел прибавить «крайнему», но побоялся) Хомяков безусловно справедлив и оспаривать его невозможно». Ни о каком приличном балле я и

не мечтал, подумывал даже о неудовлетворительной отметке и написании другого сочинения. Каково же было мое удивление, когда Н.М-ч через посещавших его по вечерам земляков позвал меня к себе и спросил, доволен ли я буду баллом 4. По-видимому, Н.М-ч думал, что я напишу другое и обстоятельное сочинение, на какую либо другую тему, – и, кажется, он и давал мне понять это. Но, теперь уже к удивлению Н.М-ча, я был чрезвычайно доволен отметкой и благодарил за снисходительность, заявив, что занят работой по истории философии и не хочу от нее отрываться. Впрочем замечу, что при переданной И-м справедливости воззрений Хомякова, я решительно не находил возможным, и теперь не нахожу, написать еще что, кроме систематического изложения мыслей Хомякова об этом предмете его же собственными словами. Балл поставлен не за сочинение, а за тему, на которую ничего более нельзя было написать.

Свой труд и свое внимание я посвятил исключительно изучению воззрений Джордано Бруно. Вопрос поставил широко, расширив тему выяснением связи воззрений Бруно со всей предшествовавшей историей философии. Кроме специальных пособий по философии Бруно – франц. Бартольмесс (Bartholmess) и еще какие-то немецкие – для предшествовавшей философии я читал историю греческой философии Целлера, Владиславлева о Плотине, историю средневековой философии

–738–

Штокля, специально о Николае Куза (или Кузанском) Клеменса, Шарфа, Циммермана и еще что-то не помню, – по новой истории Куно-Фишера, Кузена и др. Материал набрался обширный. Но у нас на курсе было распространено мнение, что В.Н. Потапов чуть не фанатик краткости поминаний, в стиле своих лекций, – не терпит ничего лишнего, при изложении философских взглядов требует слов самого философа, без своих разглагольствий и пояснений. Наконец, едва ли не сам В.Н. при объявлении тем сказал, чтобы писали не более восьми листов. На выполнении этих требований я и сосредоточил свое внимание, не думая и, вероятно, не будучи способен к какой-

либо оригинальности в данном вопросе. Во всяком случае, все мое старание было направлено к тому, чтобы не написать ни одной фразы без ссылки на пособие, думая показать этим свою ученость и труд. И... очень ошибся. Оказалось, что В.Н. очень любит и одобряет оригинальность. Этим объясняется, что он, скупой на баллы, поставил сверхобычное 5+ на сочинении совсем невыдающемуся у нас Лапчинскому и моложе нас двумя курсами, действительному оригиналу и философу, вышеупомянутому Роману Левитскому. Впоследствии однокурсник П-ва, П.И. Горский сообщал, что студенческие сочинения В.Н-ча отличались необыкновенной оригинальностью и тонкостью анализа. К сожалению В.Н-ч принадлежал к тем философам, у коих не написанное или умолчанное слово считается золотым и выше всего ценится *ars tacendi*: служа искусству молчания, он копил это золото и своими словами и своими писаниями. Поэтому он напечатал, если не ошибаюсь, только две официально-неизбежные свои работы: курсовое сочинение о пророке Данииле и актовую речь о взаимодействии вещей.

Сочинение мое получило отличную отметку 5 и несколько общих похвал за краткость, точность, обстоятельность и т. д. Но по отметке и по общности рецензии видно было, что оно не удовлетворило В.Н-ча. Судя по замечаниям рецензента на полях, он отлично знал и литературу предмета и подлинники. Особенно удивила меня заметка против моего утверждения, что монаду впервые ввел в философию Джордано Бруно: «учение о монадах было и

—739—

ранее». Что и кого разумел В.Н-ч, доселе не знаю. Впоследствии, будучи сослуживцем и знакомцем В.Н-ча, я мог бы спросить у него разъяснения, но, к сожалению, не сделал этого. Доселе ничего другого не могу придумать, кроме комбинации термина монада с понятием идеи у Платона или монады—души Филона, или же сближения с пифагорейской монадой. Но это ли разумел В.Н-ч, не знаю. Во всяком случае, все это далеко от монадологии Бруно. Эта как и другие подобные заметки показывают в В.Н-че глубокого знатока

первоисточников истории философии в подлинниках. И это сочинение мое напечатано там же и по тем же побуждениям.

Проповедь мне назначена была на Покров – храмовой академический праздник и день торжественного публичного акта. Назначение почетное. По-видимому, назначавший ждал от меня что-то. Вероятно это был Ф.А. Сергеевский, читавший проповедь первого курса и уже перешедший из академии в Вифанскую семинарию ректором. Но если я уже так пренебрег сочинениями по основному и сравнительному богословиям, отдавшись истории философии, то проповедью-то и тем более: не до проповеди было. Притом неизвестен был рецензент. Набросал на листе разгонистого письма несколько мыслей о значении духовной науки для общества, в духе Иоанна Смоленского, коим я был увлечен еще с 5-го класса семинарии. Своевременно проповедь не была прочтена и одобрена к произнесению, – читал ее уже в конце года поступивший на место Сергиевского приват-доцент В.Ф. Кипарисов. Поставлен был балл 5 – без всяких помет и замечаний. Проповедь совсем плохая и такого балла не заслуживавшая, – с большими претензиями, но без всяких достоинств.

Дело писания проповедей вообще поставлено было плохо. За самыми ничтожными исключениями, их беззастенчиво списывали с разных епархиальных ведомостей, а большей частью с рукописных сборников, добывавшихся у сельских и городских батюшек. На первом курсе мой товарищ священник Архангельский владел таким сборником и списал с него проповедь. Перед днем произнесения призывает его проф. свящ. Ф.А. Сергиевский и спрашивает: есть ли поданная проповедь творение самого

–740–

Архангельского. Чуть ли не священнической совестью начал клясться и ротиться о. А. в принадлежности ему проповеди. Но ведь, закончил сцену Сергиевский, это моя же проповедь, напечатанная в прибавлениях к Творениям Святых Отцов. – Не знал я, куда деваться от стыда, говорил о себе отец Архангельский, сам рассказавший о себе эту историю. При всем том проповедь была признана удовлетворительной и о.

Архангельский не писал другую, взамен ее. Отсюда видно, как небрежно относились к проповедям и студенты, и сам профессор.

В конце года явился ревизор – архиеп. Макарий Литовский (Булгаков, известный историк и богослов, потом митрополит Московский). Появление его было весьма торжественное. Этому появлению предшествовало торжественное несение множества каких-то гробиков, как оказалось; футляров с орденами. Потом, в актовом зале, перед всеми студентами, профессорами, инспектором и ректором предстал и сам ревизор – красавец, ласковый, сияющий и ликом и одеянием, с ореолом славы великого ученого, главного участника в составлении нового академического устава. Теперь и потом, на экзаменах, мое внимание особенно останавливалось на панагии, состоявшей, кажется, из перламутра с изображением Рафаэлевой Мадонны: мне очень нравилось это изображение. После профессоров подходили под благословение все студенты, причем назывались их фамилии и родные семинарии. Со многими Макарий вступал в разговор, расспрашивал о семинариях, ректорах, архиереях, – особенное внимание обратил на своих земляков-курян. Я ожидал, что моя фамилия обратит внимание ревизора, но этого не случилось. Помнится, что во время этого представления А.В-ч имел вид уже весьма болезненный, какой-то темный, сурово-серьезный. Говорили, что он не любил Макария и не высоко ценил его историю и догматику, и Макарий это знал. А о введении Макария ходили у нас слухи, что это – лекции его предшественника по академической кафедре – Димитрия Муретова и что Димитрий говорил о докторском кресте Макария: крест мой, а Макария только цепь. Мне бросилось в глаза, что Макарий мало обращал внимания на Горского и не проявлял к нему своей обычной светской предупредительности.

–741–

Присутствие ревизора несколько изменило обычные экзамены в академии.

Экспромпты по основному и сравнительному богословиям давались за день. Можно было и подчитать и хорошо обдумать.

Получался уже не экспромпт, а сочинение, в роде того, какое представил я по основному богословию. Помню, что сочинения вышли не малые, листа по три, обстоятельно исчерпывавшие данные вопросы и казавшиеся мне не худыми. Особенно удачно вышло сочинение по сравнительному богословию, очень понравившееся И-ву и примирившее его со мной. Но, как и первокурсных, я никак не могу припомнить и этих экспромптов – ни данных тем, ни содержания моих ответов.

То же должен сказать и об устных экзаменах второго курса. На них присутствовал Преосв. ревизор. В виду этого даны были записи самих лекторов, каждому студенту назначен отдел, что-то вроде прежних публичных экзаменов. О себе я помню только то, что и мне был назначен какой-то отдел по сравнительному богословию, но преосв. Макарий оставил экзамен до моего ответа. По основному богословию учил лекции Петропавловского, переписанными с его собственноручной тетрадки. Помню только, что от них отдавало неметчиной, плохо переваренной и потому трудно усвоившейся. По истории философии учили Шwegлера. Но мне она была более или менее знакома по работе о Дж. Бруно. Все прочее теперь забыто мной навсегда.

Преосв. ревизор держал себя на экзаменах как-то ободрительно, – все хвалил, всем восторгался, – даже скандовкой Virgiliya, хотя она изучалась еще в 3-м классе семинарии. Получалось впечатление, что преосв. Макарий как бы хвалил самого себя.

Потом среди студентов распространился слух, что ревизор похвалил всех наставников, кроме проф. каноники А.Ф. Лаврова, своей книгой и перепиской с архиереями остановившего проектировавшуюся тогда обер-прокурором Синода Толстым и преосв. Макарием реформу церковного суда. Так это и действительно, в ревизорском отчете, хранящемся в академическом архиве. Слух, очевидно, исходил к студентам от наставников. Отзыв Преосв.

–742–

Макария – явно пристрастен, личин и неверен: А.Ф. Лавров был глубокий знаток науки и его профессорский авторитет стоял

весьма высоко и у профессоров, и у студентов, и у ученых.

Мое увлечение философией имело своим последствием то, что на 3-й курс я перешел вторым, а первое место занял курянин, земляк Иванцова, ходивший к нему в гости, Платонов. По этому поводу были некоторые инсинуации. Но решительно заявляю, что Иванцов был тут не причем: я справедливо пожал то, что сеял. Я мог бы сослаться на то, что на тему о хомяковском обвинении протестантов в фетишизме по отношению к Библии ничего нельзя написать более того, что было написано мной. Но самая тема уже не из таких, чтобы раскрытие ее могло претендовать, по тогдашнему, на высокий балл. Для сего требовалось проявить и ученость, и логичность, и трудоспособность. Ничего такого в моем ответе не было, да и не могло быть, по существу темы. Я сознательно и добровольно шел на то, последствия чего отлично знал. Единственное что мог бы сделать И – в, это, по лицеприятию ко мне и, следовательно, не по правде, несколько увеличить балл. Но ведь это было бы недобросовестное пристрастие к незаслуженному первенству.

Теперь, в старости, пускаюсь в эти рассуждения о своем первенстве. А тогда, в течение всего четырехлетия, я не придавал этому никакого значения.

За отстранением А.В-ча от дел по болезни, я тотчас же после экзаменов обратился за темой для кандидатского сочинения к архим. Михаилу. Он мне сказал, что есть у него две темы. Одна – о славянском переводе Нового Завета, но при этом заметил, что эта работа не требует никакой умственности и что подобные работы более свойственны людям усидчивым и в роде того как бы бесталанным, указав в пример на славившееся тогда трудолюбием и уже окончившее курс лицо. «А вам я, продолжал он, предложу написать критический разбор книги Бунзена: Жизнь Иисуса». И тогда для меня был непонятным и теперь остается таковым же отзыв Михаила и о работе над славянским переводом Нового Завета и об указанном им лице, уже умершем. Напротив, я

–743–

был очень склонен к таким спокойным работам и любил заниматься языкоизучением и всем, с ним связанным. Но явное презрение к теме со стороны Михаила удержало меня от нее. А Бунзена я взял на предварительное ознакомление, не заявив о своем решении взять тему о нем. Скоро, недели через полторы, прочитал книгу и убедился в ничтожности предмета темы и в несоответствии характера работы тогдашнему моему умонастроению. Пошел за темой к В.Д. Кудрявцеву. Но он сначала отказался, сославшись на то, что кандидатские сочинения должны, по уставу, писаться на богословские темы и по предметам богословским, а метафизика и логика предметы светские. Но потом согласился и дал тему: «спекулятивный теизм». Каникулами в деревне перечитал Ульрици, Лотце и Фихте младшего, данного мне Кудрявцевым. По возвращении в академию достал и прочитал главные сочинения Баадера. Моя полная спекулятивная неподготовленность, головомная тарабарщина немецкой спекуляции, искусственно-туманный немецкий философский жаргон, усугубленный мудрованиями русских переводчиков, широта или точнее отсутствие темы... В моей голове получился величайший сумбур: я не знал, что и как писать, – ум уходил за разум, – я мучился в бесплодных усилиях что-то схватить, о чем-то думать, чему-то дать определенность и освещение. Это что-то бесформенное, неуловимое, мутное наконец расстроило мои нервы, лишило сна, аппетита, навело уныло-подавленное настроение. Дело было плохо: я уже чувствовал, что придется бросить тему, после четырехмесячного упорного, но бесплодного, вернее – вредного, труда над ловлей ветра в поле. Предстояло читать Гюнтера. Пошел за ним к Кудрявцеву. Не оказалось. При этом К-в сказал, что нет надобности читать все подлинники. Можно по энциклопедиям и из вторых рук, – по чужим обработкам, что скорее и легче приведет к цели. Я несколько удивился этому, чем, вероятно, подал К-ву повод сказать мне: «не лучше ли бросить эту тему?!» – вероятно К-в заметил мою подавленность, растерянность и неподготовленность и даже неспособность работать над такой темой. Заметка К-ва была как

бы эхом моего собственного желания: я с радостью принял этот совет, немедленно

–744–

освободил себя от тяжеловесных порождений спекулятивного теизма. Фихте возвратил Кудрявцеву, – Ульрици, Лотце и Баадера – в библиотеку, а о Гюнтере не стал и справляться. Как бы проснувшись от продолжительного кошмара, я почувствовал на душе ясный весенний день. Брошена четырехмесячная упорная и тяжелая работа. Но худа не было без добра. Я постиг три истины, убедиться в коих для меня и для всякого чем раннее, тем лучше. Во 1-х, я опытно познал свою полнейшую негодность, к тому делу, что считал своим призванием, – совершенную неспособность к спекулятивному мышлению, вопреки открытия ее Петропавловским в моем наброске. Во 2-х, я почувствовал, и, думается, справедливо, полное отвращение к нездоровой, может быть паталогической, и, во всяком случае, схоластически-искусственной туманности немецкой философской спекуляции. В 3-х, я убедился в том, что вся эта неметчина есть *мудренность*, а не *мудрость*, – мудрование, схоластика и резонерство, а не разум, правда и премудрость, – и что если снять с нее всю эту мудровательно-немецкую шелуху, она окажется не выше древнегреческой философии, – а о христианской уже не говорю, – только замудрением мудрого и затемнением ясного. Стал тогда понятен мне смысл изречения: для мудреца довольно простоты.

Итак, во второй половине сентября я оказался без темы. Уже стал было подумывать о переделке в кандидатское своего семестряка по патристики о Философуменах. Но тут у меня блеснула мысль о Филоне, с коим я познакомился в прошлый год при работе над философией Дж. Бруно. Бегу к Потапову. Тот, как и Кудрявцев, но решительно отказывается читать кандидатское, хотя и одобряет мое намерение и дает мне Целлера, Дэне, Гейнце и еще что-то, а главное – фолиант Парижского издания творений Филона. Я был спасен и почувствовал себя на твердой почве, не заботясь о читателе-рецензенте. Я и другие тогдашние студенты были уверены в

том, что кандидатские, как и магистерские и докторские сочинения можно каждому писать на свою собственную тему, а о рецензии должен заботиться уже сам совет отделения. И если бы, сверх моего ожидания, Совет не признал моей

–745–

работы богословской, я надеялся получить степень за подачу в расширенном виде моего семестряка о Философуменах. Впрочем, архим. Михаил, нисколько не обидясь на мой отказ от Бунзена, охотно взялся прочесть мою работу, как имеющую отношение к евангелию Иоанна и при условии сравнения Филоновой и Иоанновой логологий. После этого я спокойно и с радостью погружаюсь в изучение Филона по первоисточнику и пособиям.

Но тут случилось событие, всколыхнувшее спокойную и однообразную жизнь академии: смерть Папаши. Ее давно ждали и особенного внутреннего переполоха она не произвела. Но похороны, с выносом тела, панихидами, чтением евангелия, речами и словами, прибытие новых лиц: все это на время изменило обычный ход академической жизни. Подробнее об этом скажу, когда буду вспоминать домашнюю или номерную жизнь свою в академии. Теперь же продолжу учено-учебную сторону.

На втором курсе образ Папаши был вытеснен у меня философом Дж. Бруно. Пособия Потапова были так обильны и полны, что я не имел потребности обращаться к Папаше. Да едва ли он и мог, при своей болезни, заниматься студентами. Помню только его вид при представлении ревизору. А теперь, на третьем курсе, мною всецело владели – с начала теизм, а потом Филон. Для Папаши как бы не оставалось места, и я не думал о нем и не видал его. Поэтому смерть Папаши не произвела на меня особого впечатления, и я продолжал возиться с Филоном.

Но вот перед 40-м днем по кончине Папаши инспектор С.К. Смирнов обращается ко мне с предложением приготовить проповедь. Это было для меня совсем неожиданно и отрывало от Филона. Притом многочисленные ораторы уже прекрасно извещивали все возможное о покойнике. Особенно

прекрасно было слово архим. Михаила на погребении, а еще прекраснее пр.-доц. Н.И. Лебедева (о любви, как основной черте покойного) – кажется в 20-й день. Что я мог сказать? – Наконец, я имел и формальное основание отказаться от проповеди, ибо перваком богословского отделения был не я, а Платонов, да были и еще два первака на других отделениях. Присоединил сюда еще и то, что я переменил тему и времени не имею,

–746–

и что 40-й день по кончине Горского совпадает с днем смерти митроп. Филарета, о коем я ничего не знаю. Но все доводы были напрасны. Инспектор настойчиво, даже повелительно, требовал от меня проповеди. Дело улаживается так, что в случае не успешности моего рассуждения к сроку С.К. будет ходатайствовать об отсрочке, что мне было очень в руку, – а о Филарете он дал мне какую-то брошюру. И как я теперь благодарен С.К-чу, что он чуть не силком привлек и меня к святому делу церковного почтения Великого Старца. С какой радостью вспоминаю теперь об этой моей, хотя ничтожной, дани Папаше.

Сравнение с Илией и Елисеем напрашивалось само собой. Я не знал, сколько помнится, тогда, что Илиею и Елисеем начинал свою беседу студ. 4 к. И. Соколов, в 9-й день по кончине Горского. Но тема и текст были совсем другие. У меня с Илиею и Елисеем сравниваются Филарет и Горский, а Соколов сравнивает Горского с Илиею, а себя и учеников Горского с учениками Илии вообще и с Елисеем в частности.

Взял текст 4Цар. 2:15: *Почи дух Ильин на Елисеи*. Кратко указав в приступе, что дух Илии, почивший на Елисеи, есть тот же дух, что обвивал и учителя Филарета и его ученика – Горского, я потом подробнее раскрыл проявление этого духа в глубоком убеждении в истине, в пламенной ревности по вере, в благодатно-сильном слове учительском (пророческом), в подвижничестве и высокой нравственной чистоте. В заключение, отказываясь от сравнительной оценки обоих великих учителей, привожу 1Кор. 3:5–8: Павел ли, Аполлос ли, оба ничто, но только служители Бога: Павел насаждает, Аполлос

поливает, – а возвращает Бог. В конце молитва, чтобы Бог даровал академии достойного носителя духа А.В-ча, разумея и ректуру, и профессиру, и науку, и вообще всю личность Горского!

Слово в строгом стиле самого Филарета, – обдуманное рассуждение на тему, соответствующую церковному торжеству и библейскому тексту. Она мне тогда очень не понравилась, – без ораторства, возбужденности, – спокойный и холодный доклад на данную тему. Были лишь небольшие от-

–747–

ступления в сторону лирического излияния моих личных чувств по отношению к Папаше. Эти отступления и обращения к Папаше мне очень тогда нравились. К лучшим местам проповеди принадлежат выписки из слов самого Папаши в день 50-летия академии и при погребении Филарета.

Кафедра гомилетики не была замещена, временно рецензовал проповеди А.Ф. Лавров. Накануне произнесения утром иду к нему за тетрадкой. Он мне ее не показал, а в запечатанном конверте велел передать В.Д. Кудрявцеву, исправлявшему должность ректора. Помню, что на большом, в четвертку, конверте было весьма крупно, толсто и черно написано: Его Превосходительству. В.Д-ч не имел еще тогда такого чина. Мне показалось, что он очень поморщился при виде этого величания. Надо заметить, что к А.Ф-чу, как узнал я потом, относились с какой-то подозрительностью в его искренности и не все долюбливали его. Возможно, что В.Д-ч принял надпись с подозрением или в лести или в насмешке, хотя сам А.Ф-ч, мог выразить здесь только формализм канониста, ибо В.Д. был за ректора. Из этого я делаю вывод, что В.Д. не особенно интересовался тогда титулами, – а впоследствии я убедился в этом: он не любил, чтобы молодые профессора величали его превосходительством и косвенно запрещал это.

Распечатывает конверт, вынимает тетрадь и... Боже мой!... толстым, должно быть гусиным, пером и черными жирными чернилами – черты горизонтальные, перпендикулярные, кресты, вставки... по всей тетради. Я ужасно смутился, вернее – чуть не взбесился. И отдай мне на руки мою тетрадку А.Ф-ч, я наверное

отказался бы от произнесения проповеди. Но В.Д-ч, рассматривая пометки и вставки, сильно морщился, издавал какие-то неодобрительные звуки, потом сказал: «что это такое? Зачем?» Особенно возмутился В.Д-ч тем, что А.Ф-ч поставил крест на моем заключении, где речь о Павле, Аполлосе, Боге и достойнейшем преемнике А.В. Горского. Вероятно А.Ф -ч усмотрел тут с одной стороны как бы умаление Филарета и Горского, а с другой – бестактность по отношению к преемникам Горского – ректора и профессора

–748–

как ни в коем случае не могшим быть его достойными, а тем более *достойнейшими*. К сожалению, это слово осталось в печатной проповеди, хотя я отнюдь не разумел, и разуместь не мог сравнительной степени по отношению к А.В-чу, а разумел его преемников и достойнейшего из кандидатов на его преемство. Теперь очень тужу, что я тогда не исправил двусмыслие, – да, кажется, и не заметил тогда, ибо над окончанием проповеди стоял общий крест, и слово это ни подчеркнуто, ни зачеркнуто отдельно не было. Может быть это даже опечатка, каковых не мало, напр.: Илии вм. Ильин, – после «божественному» – слова Николовула – пропущено: «Духу», вместо «постепенно» напечатано «торжественно», вм. «приему» напеч. «коему», – «вызвала» вм. вызывала, – «суждениях» вм. суждения, – «попечений» вм. забот, – «совершенства» вм. совершенств. Да и вообще мне ужасно не везло всегда с опечатками. Лирика и все излияния чувства тоже, понятно, были жирно замараны.

Я было хотел уже отказываться от произнесения проповеди. Но В.Д-ч с усмешкой сказал мне: «Вот что: не обращайтесь внимания на поправки, произносите все».

Я так и сделал. Приписки, кроме слов «приснопамятный отец наш» вместо моих: «дражайший папаша, возлюбленный отец» и под., – не говорил, зачеркнутое произнес, кроме лирических отступлений, – их, кажется, и В.Д. не советовал произносить.

Вечером издатель Православного Обозрения попросил у меня проповедь для напечатания. Я не хотел давать ему

испачканную тетрадку и переписал, опустив все Лавровское и восстановив свое, кроме лирики. Она и мне показалась тогда наивной и мало уместной. Жалею, что оригинал погиб с другими тетрадями в пожаре.

Надо заметить, что и сам А.Ф. Лавров говорил слово в полугодие по кончине А.В-ча, – что-то о столпе, спротяженно-сложенное и столпообразное, что своей фигурой напоминал и сам А.Ф-ч. Стоявший рядом со мной студент 4-го курса, писавший кандидатское сочинение А.Ф-чу, Мемнонов, при появлении Лаврова и первых словах его весьма слышно произнес: «столп злобы», потом присел (был высокого роста) и еще что-то сказал. Это меня очень

–749–

рассеяло, проповеди я не слушал внимательно, но во всяком случае она ничем не выделялась, кроме длинноты, сухости и общности содержания. Она напечатана, кажется, в Православном Обозрении.

Сорок дней по смерти А.В-ча были проведены мной не вполне сосредоточенно. Очередные по номерам заупокойные службы о папаше, приезды архиереев, торжественные богослужения в 9-й, 20-й, и 40-й дни, проповедь: все это отвлекало от работы. Но после 40-го дня я уже всецело отдался Филону.

И тут не обошлось без содействия А.В-ча. При разборе его библиотеки оказалась целая полочка с книгами, относящимися к Филону: Пфейфферово издание сочинений Филона, Тишендорфские дополнения, работы Гроссмана, Гфререра, Кеферштейна и др. Целая библиотечка подобранных книг на мою тему. Видно, что А.В-ч сам очень интересовался вопросом. Это послужило для меня добрым предзнаменованием, – я увидел в этом как бы посмертное благословение моей работы Папашей, наверно одобрявшим бы ее и при жизни.

Мало этого. Он оказал мне существенную помощь. Дело в том, что библиотека находилась в ужасно худом положении. Коридорообразное здание на столбах, с проходными и проездными между ними пролетами, – без печей (теперешняя столовая). Библиотекарю, его помощнику и студентам надо

было иметь зимнее уличное одеяние. Общедоступного каталога не было для пользования студентов. Помощник библиотекаря не знал библиотеки и нервничал при бесплодных поисках книг в лабиринте шкафов и полок, бывших не в особенном порядке. А библиотекарь К.И. Богоявленский, хотя и достаточно был знаком с расположением и содержанием библиотеки, но, страдая национально-русским недугом, являлся в нее редко. Притом он был семинарист, не знавший или плохо знавший иностранные языки. Добывать книги вообще было трудно и неприятно.

Прибегали даже к смазке. Несколько студентов, большей частью целым номером, делали складчину на коньяк, икру, колбасу и сыр и угощали библиотекаря. Он становился милостивее и иногда уже сам приносил книги,

—750—

справляясь по своему каталогу. Особенно русские книги и рукописи, последних он был хорошим знатоком.

Понятно, каким благодеянием была для меня полка А.В-ча с Филоном, с какой искренней и радостной благодарностью я поминал тогда и поминаю теперь его имя.

Об оставшихся после А.В-ча в большом количестве книгах, отказанных им в библиотеку академическую, надо сказать следующее. Все более важные заграничные новинки по академическим дисциплинам московский магазин Дейбнера, по собственному почину и по указаниям профессоров, высылал на просмотр в академию, и прежде всего, ректору. Наиболее капитальные и нужные ему вещи он оставлял у себя за свой и казенный счет, а другие отсылал в профессорскую комнату, где каждый профессор оставлял на свою кафедру то, что ему требовалось, сообщая об этом в Совет для уплаты. Таким путем у А.В-ча скопилась огромная библиотека наиболее ценных и капитальных изданий. Кроме того, как бывший библиотекарь, он отлично знал библиотеку. Наконец, как профессор церковной истории, а потом догматики, и как ученый описатель Московской Патриаршей (Синодальной) библиотеки, он держал у себя на квартире едва ли не все первоисточники и капитальные труды по всем главнейшим академическим дисциплинам, — особенно в

виду беспорядочности библиотеки, ее сырости весной, летом и осенью, и холода зимой. Отсюда понятно, почему без содействия Папаши не могли обходиться не только серьезно работавшие студенты, но и едва ли хотя один профессор и преподаватель. У него могли оказываться нужные книги и по психологии и по философии и по эстетике, а о церковно-богословских дисциплинах нечего и говорить.

Весь остальной год прошел в усиленных и сосредоточенных работах над Филоном, за чтением его сочинений, изучением литературы о нем, пособий по греческой философии и иудейскому богословию, в исследовании ветхозаветной идеи Логоса и учения Иоанна Богослова о Логосе. Лекции я посещал мало, вернее почти не посещал, кроме греческого языка – читал инспектор С.К. Смирнов, – и Св. Писание Нового Завета – читал Михаил, коему я писал кандидатское и который вскоре стал приемником Горского

–751–

по ректуре. Впрочем и независимо от инспекторства С.К-ча, греческий язык я любил, и с большим любопытством слушал лекции по языку новозаветному, святоотеческому, церковно-богослужебному, – и с особенным удовольствием занимался языком новогреческим. Тогда же я решил избрать греческий язык своей специальностью на 4-м курсе. Для экзамена я готовил группу билетов и перевод по новогреческому языку.

А Михаил читал интересные лекции по общеобязательному предмету Св. Писания Нового Завета.

Внушительного вида и высокого роста, в монашеской широкой рясе и высоком клобуке, с представительной наружностью, большими серыми глазами и окладистой бородой светлого цвета, похожего на проседь, – произношение торжественное, отчетливое и редкое, каким-то глухим приятного старческого тембра голосом, с дрожащем, как бы в виде из замогильного вещания, – движения неторопливые, медленно-размеренные, – наконец сами лекции с простым и интересным содержанием (они изданы Н.И. Троицким, магистром академии, писавшим диссертацию Михаилу). Все в нем было

величественно, как бы монументально, внушительно, торжественно, успокоительно и приятно.

Обычно являлся он на 35–30 минут. Его четыре лекции были распределены по две подряд: два последние часа (12 и 1) в среду и два первые (9 и 10) в четверг. По прочтении молитвы Михаил медленно и торжественно взбирался на громоздкую кафедру, – эта медлительность, кажется, была следствием ревматизма в ногах, коим он болел незадолго перед этим годом. Медленно снимал клобук, укладывал концы его в камилавку и ставил у пюпитра. Потом вынимался белый носовой платок и протиралось пенсне, иногда происходило громогласное сморкание. Пенсне, кажется, было новинкой для лектора, он не умел еще обращаться с ним, – оно часто соскакивало с носа и падало в кафедру. Совершалось медленное поднятие пенсне и новое насаживание на нос. После всей этой, довольно продолжительной процедуры, начиналось чтение лекции по тетрадке, – внушительное, редкое, отчетливое. Каждая лекция неизменно начиналась такой формулой: «В про-

–752–

шлый раз или на предшествующей лекции или лекциях мы начали говорить о возможности искушений Безгрешного Господа, перешли к возражению Гофмана, изложили ответ Ульмана, заметили то и то, разъяснили это, показали еще нечто, остановились на следующем и теперь продолжаем». При медлительном произношении уходило на это предисловие немало минут. Остальные минут 20–25 диктовалась лекция, медленным темпом, с некоторым ораторским подъемом и торжественностью, вроде церковного слова или публичной актовой речи. Так на несколько недель растягивались чтения об искушении Христа, – изложение полемики Гофмана и Ульмана о возможности и действительности искушений для Безгрешного Сына Божия. Одна неделя излагает, что искушения были невозможны и недействительны, на следующей неделе они возможны и действительны, на дальнейшей один опять доказует, что невозможны и недействительны, а потом другой утверждает обратное. Так несколько недель умело интриговал

лектор наше внимание, со своими медленными восхождениями на кафедру, занятиями с клубком и пенсне и длинными повторениями всего прежде сказанного (чем более вперед подвигались чтения, тем длиннее становились эти повторения). Курс лекций открывался историей толкования Библии, преимущественно Нового Завета, если не ошибаюсь, по немецкой обработке истории Нового Завета или новозаветных писаний Эдуарда Рейсса, по главе: «История экзегеса Нового Завета» (лекции эти изданы Н.И. Троицким). Но со своей обработкой стилистической и такими, например, фразами: «но из-за широких плеч Лютера уже выглядывала насмешливая физиономия Штраусса». Эта наглядная фраза мне очень понравилась и потому я ее запомнил. Слушалось легко и с интересом. Уже не столь интересны были чтения о евангелиях и евангельской истории (по докторской диссертации) с чтением и разбором книги Ренана «Жизнь Иисуса». Критики собственно не было, а слышались только замечания: «когда я это прочитал, я отшвырнул от себя книгу, – это не наука, издевательство и т.д. в том же роде». Менее интересны были краткие толкования евангельских событий – рождение Господа, поклонение волхвов и др. и бесед Господа: с Никодимом,

–753–

самарянкой и о хлебе живом (напечатано в Душеп. Чтении). Совсем уже не интересны, да и не особенно ясны и содержательны были лекции об Ап. Павле, его обращении, опровержение визионерной гипотезы, особенно краткий истолковательный анализ послания к Галатам.

В одно из моих посещений Михаила он спросил меня: «отчего это студенты слушали меня внимательно, когда читал я историю толкования Библии и об искушениях Христа, а когда стал читать об Ап. Павле и толкование послания Галатам, они зевают и плохо слушают?» Я не знал, что ответить на это.

В отчете Михаила за 1875–1876 год показано еще: учение о богодухновенности библии, подробный обзор и толкование посланий к Римлянам, первого к Коринфянам и к Евреям. Но я этого совсем не припоминаю, как и из событий евангельских и речей Господа припоминаю только вышеуказанные, хотя я и

неопустительно посещал лекции. Запоминание конечно вполне возможно.

На каждой лекции слышалась фраза: «и так далее и так далее, и тому подобное, все в том же роде». Невольно казалось, что лектор нарочно растягивает лекцию многословием, чтобы меньше прочитать.

Очевидно за такие фразы, манеру растягивания лекции многословием, длинные предуготовления на кафедре и продолжительные повторения прежних лекций студенты старших нашего курсов прозвали Михаила «водолеем».

Прозвище это однакож нисколько не свидетельствовало о том, что Михаил был плохой профессор. Напротив, для богословов он представлял выдающегося профессора. Благодаря Михайловской манере чтения, лекции по Св. Писанию Нового Завета слушались с большим интересом и запоминались легко. Вероятно, это был преднамеренный педагогический прием, так как в печатных трудах Михаила нет никаких повторений и ни малейшего водолейства: стиль в них изящно-простой и отчетливый.

Несправедливо и глумление над малоученостью Михаила, под влиянием критики П.И. Горского, выразившееся в упоминаемой архиеп. Николаем выходке студенческой в беседе. Конечно, он не был таким языковедом, как П.И. Горский, а с А.В-ем нечего и сравнивать обоих,

–754–

но умственный и научный горизонт его были несравненно шире, чем у П.И-ча. Михаил был не только много талантливее П.И-ча, но, что главнее, гораздо трудоспособнее и плодотворнее. Своими статьями, диссертацией докторской, изданными лекциями и толковыми евангелием и апостолом Михаил составил себе популярное имя в русской богословской науке. А П.И. Горский умер без имени, почти никому неизвестным, даже без докторской степени. У П.И-ча в то время не было ни одного ученика-магистра, да и потом их было, кажется, только двоица (и один неудачник – Никольский, диссертацию о надписаниях псалмов списавший с Вишнякова). А у Михаила была уже целая школа магистров. Те ошибки и

недосмотры, что указаны в рецензии П.И-ча, суть мелкие и частные недостатки, не бывающие только у бездельников. Притом они преувеличены, сгущены и требуют проверки. По крайней мере, заметка о крыле храма, по моей проверке, не столь безапелляционна, как выдает ее П.И-ч. Вообще говоря, недостатки Михаила были слишком преувеличены и раздуты П.И-чем, чему отчасти содействовала и партийность профессоров из-за П.С. Казанского. П.И-ч и Михаил оказались в противоположных лагерях и сопартийники П.И-ча были все и недоброжелателями Михаила. А партия П.И-ча была (исключая А.В. Горского) более демократична и более популярна у студентов, чем партия Михайловская, более далекая от студенчества. Между другими приятелями П.И-ча, припоминаю, Н.А. Елеонский рассказывал, что «начнешь, бывало, с интересом слушать лекцию Михаила, а потом унесешься в далекие мечты, даже о совсем не религиозно-богословских предметах». Но это – вина и характеристика не лектора, а слушателя. Напротив, аудитория Михаила всегда была переполнена студентами, и слушали его с большим интересом и вниманием. В этом отношении он представлял полнейшую противоположность самому Елеонскому. Наконец, вышеупомянутую грубо-нелепую выходку студенческую можно объяснять доносившимся еще до студентов старшего курса отголоском незадолго перед тем бывших студенческих волнений в инспекторство Михаила и из-за его сочинения. Но наш курс уже не интересовался

–755–

об этих волнениях и об инспекторстве Михаила. Прозвище Михаила «раввин равва» у нас не прикинулось. А название «водолей» употреблялось как бы отвлеченно и теоретично, без конкретного применения именно к Михаилу. Напротив, наш курс любил Михаила и уважал, называл его ласкательными: «Мишель, Миша, Мишук».

Помню, как после конференции Михаил выбежал в сад разгоряченный, с кlobуком в руках. Встретив в саду меня и еще кого-то, он, запыхаясь, сказал: «скажите таким-то, что я их

отстоял». Это были кандидаты Михаила, и о них очевидно были споры и возражения со стороны недругов Михаила.

Случай этот являет деятельную благожелательность Михаила по отношению к его ученикам, и вообще к студентам.

Нужно отметить еще необычайно деликатное отношение Михаила к самостоятельности в работах его учеников. Он ни в чем не стеснял: ни в языке, ни в плане, ни во взглядах. А это важно для работ кандидатских, ограниченных малым сроком. Пиши я Потапову, наверно треть дорогого времени пошла бы на заботы о доведении сочинения до катехизической краткости. Пиши я Кудрявцеву, пришлось бы долго возиться над планом, внешней соразмерностью частей, глав и параграфов, – их схоластически-логическим построением и пр. Михаил ничего не требовал, со всем соглашался, все предоставлял самому писателю. Благодаря этому, у меня не пропало ни одного дня для изучения предмета на бесплодную формалистику.

Наконец, у Михаила был чрезвычайно ясный и определенный взгляд на русскую тогдашнюю библиологию. Возможно полное изучение иностранных пособий и переработка их в православном духе на русском языке: такова Михайловская задача ученых работ его самого и его учеников. «Пересаживайте, пересаживайте западную науку – католическую и протестантскую – на почву русского православия», говорил он нам официально при открытии практических занятий наших на 4-м курсе, – и часто и многим избавлял у себя на дому, в частных беседах. Этот принцип избавлял его учеников от непосильных и широких задач молодости, почти всегда бесплодной траты времени в поисках чего-то необычайного и но-

–756–

вого, – это вело его писателей прямо к цели и дало русской богословской литературе немало дельных работ. С особенной благодарностью историк академии должен отметить совсем необычное тогда привлечение студентов к коллективной работе научной – к переводу Введения в Новый Завет Герикэ, изданному под редакцией Михаила. Это веяло уже новым и живым духом.

Бывал я у Михаила по делу своего кандидатского редко, – раза два, не более: не зачем было, ибо все источники и первоисточник находились у меня в руках. Помню, однажды я старался выяснить Михаилу невозможную задачу Филоновой философии соединить две несоединимые точки зрения – греко-пантеистическую и Иудейско-деистическую, и мне не удавалось выразить это коротко и ясно, – он, послушав меня и указав на два пустых кресла, сказал: значит он хотел сесть между двух кресел, чем наглядно и кратко выразил то, что хотел высказать я многословно и в длинных подробностях.

Как профессор и потом как ректор он был необыкновенно внимателен, приветлив и снисходителен. Мой номер находился на 3-м и 4-м курсах под его квартирой-ректорской. В начале месяца нам выдавалось по 3 р. на чай, сахар и булку. Часть шла обычно на веселье. После ужина пели, иные надрывая животы, старались кричать благим матом. Однажды Михаил, раздраженный ораньем и топотом студентов, заметил: «И что это у вас за козлогласие и горлодрание. Особенно один кто-то: винтом-винтом так и закручивается, всю душеньку вымотает. Ну можно попеть после ужина, но уж не так свирепо. Можно и повеселиться сообща, хорошенько встряхнуться, освежиться. Но не более раза в месяц. А то уже будет не выпивка, а пьянство».

Еще один раз вечером, сидя за несколькими свечами с зеленым абажуром и в очках, он стал плакаться на свое слабеющее зрение, препятствовавшее усиленно работать над приготовлением толкового апостола. «Глазки мои, глазки, говорил, светы мои очи! Закрываются, сокрываются! Что я без них буду делать! Берегите глаза в молодости. Не тратьте их зря, как делал я! Следите за ними вовремя!» Не знаю, сохранил ли Михаил хорошее зрение до

–757–

смерти или нет, так как после Академии я никогда его не видал.

Михаил был превосходным оратором церковным. Его слово на погребение А.В. Горского веет поэзией и вдохновением святоотеческой старины: и содержанием слова, и

произношением, и своим видом Михаил вызывал образ Святого Отца. Многие в храме, в том числе и я, и сам оратор, не могли сдержать слез. Впечатление было огромное. Никогда, ни ранее, ни после, свидетелем ничего подобного мне быть не пришлось. Только на проповеди Михаила я опытно постиг силу человеческого убежденного ораторского слова. А я слышал и Амвросия, и Никанора, и Плевако, и Урусова. Превосходное и увлекательное, образцово-ораторское слово произнесено было еще в праздник академического пятидесятилетия.

Вообще Михаил был весьма талантливый церковный оратор и выдающийся профессор, особенно на нашем богословском отделении.

Был среди нас распространен слух, что при окончании академического курса он ходил в Вафанию с товарищами и там упился до положения на месте питания. В таком положении его увидал П.С. Казанский и велел доставить в Академию. По другому сказанию Михаил совершил в нетрезвом виде кошунственный въезд в Лавру, кажется, на корове. В обоих сказаниях выступает П.С. Казанский как виновник монашества Михайлова – в покаяние за содеянное. Предложил будто бы в Совете для Михаила или монашество или лишение степени академической. Михаил избрал первое, но с затаенной злобой к К-му. Этим объясняли и выступление Михаила против профессуры и докторства К-го, хотя это было вопреки желанию глубоко им уважавшегося А. В-ча.

К экзамену он представлял огромную по виду программу в 100 или более билетов. Но страшна была только видимость. Билеты коротенькие, простые, в одну-две мысли, на полулисте разгонистого письма. Например, помню такой билет: «Искушение Христа. Постановка вопроса о возможности – невозможности искушения для безгрешного Спасителя». Уже само заглавие билета обычно исчерпывало все содержание ответа. Требовалось только сказать несколько

–758–

слов, остальное дополнял сам Михаил. А для внимательных слушателей Михаила ответы были еще легче.

Передавались рассказы о некоторых курьезах. Когда, еще до реформы, Михаил читал и Ветхий и Новый Заветы. А.В-ч Горский бывал председателем на его экзаменах, являлся с огромными фолиантами полиглотты Вальтона и предлагал справки по разным текстам. Текстов обычно никто читать не мог, ни Михаил, ни ассистент, ни тем паче студенты. Полиглотта втуне и сиротливо возлежала на столе во все время экзамена, стесняя экзаменаторов.

Довольно известный Лютостанский, перешедший из католического ксендза в православные иеромонахи, потом снявший монашество и священство, студент 28-го курса (1868 – 1872), получил билет о книге Песнь Песней. Когда очередь дошла до него, он не знал, что отвечать. Долго мялся. Михаил, по обычаю, выступает на выручку. «Ну что же, отче Ипполит, вы поведаете нам о книге Песнь Песней?» – М-м, да это... это... тут аллегория! отвечает Лютостанский. – «А скажите нам, что же это за аллегория?» – Аллегория... гм... жених любит невесту и ухаживает за ней, – отвечает Л. – «Ну, говорит Михаил, это еще не велика аллегория!» – Да это малая аллегория, смущенно заявляет экзаменат. После этого прозвали Лютостанского малой аллегорией. Впрочем, за верность не ручаюсь и за точность передачи: может быть что и перепутал.

Когда Михаил с ассистентами пришел к нам на экзамен и все заняли свои места, он вынул большую пачку билетов (сто или даже более) и стал их тасовать как карты, сказав при этом: «вот так студенты тасуют карты». Он был тогда ректором, – а мои товарищи и старшие студенты любили преферанс, ералаш и даже стуколку.

Билет о звезде волхвов составлен был довольно спутанно: не то естественное было явление, не то сверхъестественное, трудно понять. Звезда как будто понималось как явление естественное, а нахождение Божественного Младенца волхвами было делом сверхъестественного откровения. Ассистентствовавший на практическом отделении И.Д. Мансветов, литургист-археолог, возражает: «а я на древних иконах видел звезду изображенную вверху над Младенцем и

–759–

пещерой, и лучи ее падают прямо на Младенца?» – Михаил отклоняет возражение замечанием: «Ну, это еще не диво, а вот я видел икону, где звезда-то стоит ниже голов волхвов». Таким образом, одно неуместное возражение отражено другим, столь же неуместным. Вообще Михаил отличался остроумием в старинном академическом стиле.

Из других лекторов 3-го курса о П.И. Горском, преподававшем библейскую археологию, – и Н.А. Елеонском, продолжавшем свой курс (кажется, о книгах учительских и пророческих) – я уже сказал прежде.

Но был у нас еще один профессор П.И. Казанский, читавший две дисциплины: одну общеобязательную – педагогику – и другую специально-богословскую – нравственное богословие. О содержании лекций по той и другой дисциплине, как и всех почти других дисциплин, я ровно ничего не помню. Припоминается только внешний вид лектора – солидный, основательный, с необычайно, как казалось, большой и безволосой головой. Лекции читались медленно, отчетливо и основательно, но они были очень тяжелы, плохо усваивались и пахли тоже немецкими жаргоном. Какое происхождение имели экзаменские билеты, – были ли это лекции или творение студенческое – не знаю. Припоминается конец одного билета по педагогике, кажется об американской системе обучения и воспитания, именно такой: «а затем перенесемся на берега реки Ориноко». Принадлежала ли эта фраза действительно билету, или же ее приписал какой-нибудь студент шутки ради, – решить этого я не мог. И это очень характерно для билетов по педагогике.

По нравственному богословию учили что-то общее, мудрено-философичным немецким жаргоном написанное, без всяких библейских и святоотеческих цитат, должно быть по общей этике. В отчете по педагогике значится: «преподана система общей педагогики». А по нравственному богословию: «после критического обозрения нравственных систем, прочитали введение в православное нравственное богословие, раскрыли учение об истинах, служащих исходными пунктами христианского нравственного богословия и изложили учение о

высочайшем благе и добродетели». Яснее помнится мне один экзаменский билет: о нравствен-

–760–

ном законе. Должно быть, я отвечал его на экзамене. Содержание мало понятное, замудренное, спротяженно-сложенное, – непереваренная неметчина. Происхождение этого и всех вообще билетов по нравственному богословию не знаю. Некоторые у нас держались мнения, что П.И-чу надо отвечать как можно быстрее, чтобы он не успел заметить несомой студентом галиматии от своего чрева. Многим, кажется, удавалось это. Но я делать этого не умел, а вместо того пользовался кратким конспектом, который я составлял для себя и подчитывал перед экзаменом.

Догматика, за болезнью и смертью А.В. Горского, не читалась ни на 3-м, ни на 4-м курсе, никаких экзаменов и практических занятий по этой дисциплине не было, и отметки по ней в наших аттестатах нет.

Экзамены по сравнительному, основному и нравственному богословиям были для меня самыми трудными. И это для меня, признанного семинарскими преподавателями, папашей, и в собственном мнении более всего годным для богословского отделения! *Nominum est egage!* Опять выражаю горькое сожаление, что я не перешел на историческое или практическое отделение. Экспромпты в этом году (1876) были уничтожены навсегда.

К сроку кандидатской диссертации не приготовил. Дали отсрочку до августа. Все каникулы упорно работал; написал огромное сочинение из трех обширных частей. Первая часть из глав: «учение о Логосе в греческой философии, Мемра иудейской теософии, александрийцы – предшественники Филона и особое приложение – идея Логоса в Ветхом Завете». Вторая часть: «учение Филона о Логосе, как имманентно-безличном откровении Сущего или Божества (пантеистическое), – учение его о Логосе, как трансцендентно-личном откровении Божества (деистическое), – Логос как средняя между Богом и человеком природа, (богочеловек) и Логос как первосвященник мира (спаситель)». Часть третья: «Логология Филона по

сравнению с Иоанново-Христианским учением с точек зрения филоновского Логоса как имманентно-безличного Божества, как тварно-личного посредника, как средней богочеловеческой природы и как первосвященника – спасителя мира».

Эта третья часть была самой уязвимой в моей диссер-

–761–

тации – с формально-логической стороны. В ней повторялось то же, что говорилось и во второй, на основании материалов последней, только без подробных и длинных выдержек и под углом христианского вероучения. И приставлена она была мной, в виде отдельной части, единственно для того, чтобы и выдержать объективность построения Филоновой логологии и придать диссертации богословский характер. А этого богословия от кандидатской диссертации требовали и устав и Михаил. Много бы бесплодных и мучительных дней доставила эта формальность, если бы я писал сочинение В.Д. Кудрявцеву. Но Михаил, когда я высказал ему это затруднение свое, отнесся к нему равнодушно, даже похвалил мой план: «и прекрасно, и отлично, и милое дело, коли иначе и нельзя, и пишите, пишите смело и уверенно, – так и надо» и пр. в том же роде. Точно также, когда я сказал Михаилу, что у меня очень много выдержек из Филона, он повторил: «и прекрасно и тем оно лучше, только нужен везде перевод».

Только уже спустя долгое время потом мне пришлось вполне постигнуть, как умело относился Михаил к авторству своих учеников, и как благотворно было отсутствие у него всякой бесплодной формалистики. Когда я надумал печатать свою работу в Прибавлениях к творениям св. отцов, я понес ее к В.Д. Кудрявцеву, и как к будущему читателю моей диссертации и как к одному из редакторов академического журнала. При виде обширных выдержек из Филона и на русском и на греческом языках, он сильно поморщился и сказал: «для журнала обременительно, а для диссертации и не благовидно – маленькая голова на огромном туловище, – и бесполезно – каждый читатель, если захочет, сам прочтет по подлиннику». А если, говорю, он не знает греческого языка? – «Таким незачем и

читать вашей диссертации, а если и прочтут, то не пожелают проверки, – разве охотники проверяют, как делают на заводах сталь ружья?» – Образ толстопузого ваньки-встаньки явился у меня так ярко, что я, без всяких рассуждений, поддался совету. Но это стоило мне больших хлопот. Пришлось над каждой выдержкой обдумывать: привести ли ее глухо, или дословно, или сокращенно, или в перифразе, по-гречески или по-русски

–762–

или и так и сяк, в тексте или под чертой. Работа, конечно, сократилась вчетверо или пятеро. Но я жалею теперь об этих опущениях: для чего же в таком случае делаются переводы? Разве в множестве случаев они не могут заменять подлинников или наводить на мысль о справках в оригинале? – Впрочем, В.Д-ч мог упразднить эти выдержки и в силу редакторских полномочий даже против моей воли. Ведь у меня ни копейки не было на издание диссертации, а казенный срок дан невелик, следовало торопиться. Формальные затруднения я избежал сам, без указаний В.Д-ча, так: идею Логоса в Ветхом Завете напечатал отдельно в Православном Обозрении, – первую часть с введением и вторую без двух последних глав – в Прибавлениях к творениям св. Отцов, – а третью часть, соединив с последними двумя главами второй, обработал в *pro venia legendi* и напечатал отдельно в Прав. Обозрении, за что и получил магистерство.

О своем кандидатском сочинении я был нельзя сказать, чтобы скромного мнения. Я мечтал тогда ни более, ни менее, как только, об открытии формулы или даже закона, по коим движется философская мысль. Совершенно разделив, – чему отчасти содействовали мои прежние работы о Джордано Бруно и спекулятивном теизме, – религиозное и философское знание, как мирознание и богосведение, я поставил пантеизм или философию и теизм или религию, как две данные и положительные противоположности, и по предметам, и по методам и по источникам ведения. Истинная философия может быть только космософией, мирознанием и пантеизмом, – а истинная религия выражается только в теософии, богосзнании и теизме. И никогда и ни одна философия не смогла удержаться в

своих границах космофилы и всегда претендовала на абсолютность и теософию. Но, не имея никаких возможностей к боговедению, она сначала всегда кончала самоубийством и переходила в философски абсурдный деизм, а потом в столь же невозможный и искусственный философский теизм. Эти три стадии пантеизма, деизма и теизма (философского, в противоположность религиозному) неизбежно проходит философская мысль каждой культуры, каждой эры, каждого народа. Содержание фи-

–763–

лософии меняется, сообразно времени, культурам и народностям, но формы пантеизма, деизма и теизма остаются всегда и везде неизменными. Сюда я подвел во введении и Филона. Носился я тогда с мыслью раскрыть этот закон и во всей истории философии, в частности в истории логологии. Но намерение это, конечно, не могло пойти далее подземного помоста, как и большинство всех ребяческих затей и юношеских фантазий.

Воображалось также, что, осветив Филонову логологию с точки зрения личных религиозно-нравственных запросов духа философа, я нашел ключ к объяснению противоречий Филона и вообще к построению его логологии.

Михаил остался чрезвычайно доволен, восторженно меня облобызал, поздравил с окончанием продолжительного труда и со скорым магистерством. Впрочем, отзыв написал карандашом очень общий и краткий (две странички самого разгонистого и крупного почерка). В нем говорилось об обширности труда, полной осведомленности с литературой, самостоятельном изучении подлинника, кажется, оригинальности постановки предмета, основательности, обработанности и точности философского языка и хорошей подготовке лингвистической. Излагаю отзыв по памяти, не ручаясь за буквальную точность. Балл самый высокий 5+.

Я ликовал. И странно, вопреки своему обычному настроению по отношению к своей весьма и весьма неважной особе, я почему-то возомнил себя тогда героем, способным действительно исполнить то, о чем мечтал. Мечты, мечты, где

ваша сладость! Тем тяжелее было следовавшее потом разочарование в своих силах и убеждение в научной ничтожности моей работы и фантастичности моих затей.

Но это – после. А тогда я перевалил на четвертый курс с повышенным настроением.

По идее этот курс, без обязательных лекций и долбления билетов подозрительной осмысленности, по несвязанным между собой дисциплинам, представлял нечто, в высшей степени, нужное, и плодотворное. Дело в том, что старая, как и теперешняя, академия, выпускала своих питомцев неподготовленными ни к практической, ни к научно-теоретической деятельности. Не смотря на довольно

–764–

почтенный возраст свой в 24–26 лет, оканчивавшие и оканчивающие курс академии не обладают никакой практической подготовкой ни к пастырству, ни к учительству, ни к профессуре, ни к науке. Все приходилось и приходится каждому начинать с азов.

Тогдашний четвертый курс стремился устранить эту нелепость. Введены были специальные группы дисциплин и практические занятия по ним, – а отсутствие обязательных лекций, сочинений и экзаменов давало каждому полную возможность, при самых наивозможно лучших условиях (библиотека, профессора-специалисты, отсутствие посторонних работ), самостоятельно работать над излюбленным предметом.

К сожалению, действительность не соответствовала идее. Для всякого нового дела закон человеческой инертности требует особого подгона. Русскому, а может быть и всякому человеку для движения по не проложенному пути нужен «кнут», я едва не сказал с Никанором, архиеп. Одесским «животворящий», если бы это не отдавало кощунством, особенно для архиепископа. А кнута не было. Для начинавших приват-доцентов и доцентов специально-практические занятия не всегда были под силу, да составление курса, а некоторым и написание магистерской диссертации – не оставляли времени для этого. Старцы ворчали на новшество, а может быть и ленились. Так воз стоял

недвижим до 1884-го года, когда новый устав сдал его в архив истории академии.

Все-таки кое-что пытались делать. Моя специальная группа была VIII: греческий язык с дополнительным богословским предметом Св. Писания Ветхого и Нового Завета. Специальные группы церковно-богословских дисциплин не имели дополнительных предметов, но для светских групп требовался еще один дополнительный церковно-богословский предмет, смотря по отделению, напр. для богословского: догматика, патристика и др., – для исторического: церковная история общая и русская, библейская история, – для практического: каноника, гомилетика, литургика, – и для всех отделений общеобязательные богословские дисциплины: Св. Писание, Основное богословие. Я хотел было взять догматику или основное богословие. Но Михаил мне заявил,

–765–

что для магистерства надо взять предмет, к которому принадлежит диссертация, а моя-де работа относится к Новому Завету. Но отдельного-де предмета Новый Завет не составляет, а соединен с Ветхим. Пришлось взять целую группу и таким образом готовиться по двум специальным группам.

Кроме предоставлявшихся воле каждого домашних занятий специальностями требовались и обязательные работы в виде рефератов, лекций и конспектов по специальным отделам дисциплин. По греческому языку я взял, по связи со своей диссертацией, Платона, написал подробный конспект о его жизни, сочинениях и учении, а для специального перевода – Федона. Практическими занятиями С.К. Смирнов нас не утруждал. Нас было четверо, каждый написал и прочел по две лекции, следовательно, восемь – десять часов во весь год. При чтении лекций делались замечания о дикции, изложении и содержании. Я читал одну лекцию на свою тему: учение Платона о бессмертии души в Федоне, – были сделаны замечания о длине лекции, ее философичности и, особенно, о быстроте моей дикции. Для второй лекций давал тему С.К.-ч: *Βίος* и *σωή*, – вышла маленькая и читал медленно, – прошла без замечаний. Эти же лекции обращены были потом в пробные,

дававшие право на преподавание греческого языка в семинарии и избавлявшие от чтения пробных лекций в самих семинариях, перед семинарским советом или правлением.

По Священному Писанию никаких рефератов и лекций я не читал, так как это был предмет только дополнительно-богословский, а не для моего преподавания в семинарии.

Но помню, что однажды Михаил собрал своих специалистов в аудиторию, сказал вступление на тему: «пересаживайте, пересаживайте заграничную богословскую науку на русскую православно-церковную почву», – и заставил меня толковать начало 1-го послания Иоанна Богослова, входившего в мой конспект. Были и еще подобные же выступления, но я ничего о них не помню.

По Ветхому Завету или совсем не было практики или же память теперь изменяет мне. Как будто мерещится, что происходили конфликты с Елеонским на почве гре

–766–

ческого и еврейского языков, быть может, даже со мной. Во всяком случае, Е – кий в то время еще не был достаточно подготовлен к ведению специально-научных, практических занятий по Ветхому Завету. А я считал себя не обязанным заниматься практикой по Ветхому Завету, как предмету только дополнительному. И если ходил когда на занятия, то добровольно и из любопытства.

По смыслу устава, кажется, ничего больше и не требовалось для получения степени кандидата богословия и права на преподавание в Семинарии. Только желавшее получить степень магистра, обязаны были сдать нечто вроде магистерского экзамена. Так толковал устав и Михаил, бывший тогда уже ректором, почему он и провалил у нас на магистерстве 13 человек, какового количества кандидатов не бывало ни прежде, ни после. Держался он тогда того взгляда, что не следует давать магистерства тому, кто не желает быть магистром, и что таковых не должно принуждать к магистерскому экзамену.

По Новому Завету я взял Евангелие и послание Иоанна, как стоявшие в связи с моей работой о Логосе. В течение года

много занимался и написал обширный и весьма подробный конспект.

По Ветхому Завету Н.А. Елеонский предложил было мне Псалмы. Но у меня не было ни времени, ни охоты отвлекаться от своих прямых работ в область дополнительного и мне не особенно нужного предмета. Стал просить Н.А-ча о разрешении взять книгу Премудрости Соломоновой, как входившую в пределы моей магистерии. По своей доброте, хотя и с большой неохотой, Н.А-ч согласился на неканоническую книгу. С этой книгой я уже был знаком (александрийские предшественники или сомысленники Филона) и написал также специальный и большой конспект. Но оказалось, что я подвел доброту Н.А-ча под большую неприятность, как, сейчас скажу об этом.

Экзамен по греческому языку, моей прямой специальности, прошел гладко. На вопросы по конспекту я ответил, меня только удивили специально-философские познания С.К-ча об идеях Платона, чего я уж никак не предполагал у него. Но уже теперь только, при составлении очерка о С. К-че для юбилейного издания, я узнал, что

–767–

об идеях Платона он писал Ф.А. Голубинскому семестровое сочинение, и очень дельное, напечатанное потом в Москвитянине. Перевод из Федона *à livre ouvert* прошел также удовлетворительно. Только при объяснении слов *λεπουρευειν* или *λεπουρουία* я сообщил, кажется, не все специально-археологические обрядовые подробности.

Экзамены по Новому и Ветхому Завету были одновременно. Присутствовали: Михаил, как ректор-председатель и профессор Нового Завета, – Н.А. Елеонский, как доцент по Ветхому Завету, – Д.Ф. Голубинский, как ассистент. Михаил проверял меня недолго, – два-три вопроса, ради формальности.

Но с Н.А. Елеонским вышло некоторое столкновение. Михаил с каким-то особенным выражением и приподнятым голосом заметил: «Ну, теперь послушаем, чем угостите нас по Ветхому Завету». Елеонский подает Михаилу мой конспект. – «О Премудрости Соломоновой, – такой неважной в Ветхом Завете и даже неканонической книге?! Стоило трудиться на магистра!»...

Говорит ректор, и пренебрежительно конспект мой бросается в сторону Н.А.—ча, как будто он был тут в чем виноват.

Эту, оскорбительную для Елеонского, выходку Михаила я подозреваю в искусственности и преднамеренности со стороны его, она была совсем не в духе его обычной терпимости и даже как бы безразличия к студенческому самоволию в работах, — особенно по отношению ко мне. Да и ранее Михаил уже знал от меня, что готовлю я по Ветхому Завету, и, думаю, одобрил мой выбор работы, по ее прямой связи с магистерией. Наверно, говорил свое обычное: «и прекрасно, так и надо» и т.д. Но Н.А-ч Елеонский, кажется, не скрывал своих симпатий к П.И. Горскому и к его партии, и своей антипатии к Михаилу и Михайловской парии. Михаил воспользовался случаем, в качестве ректора, кольнуть самолюбие малой спицы в колеснице, — доцента.

Но Н.А-ч решил выместить свою злость на мне, магистранте Михаила, пишущем магистерскую диссертацию ему. Он задался целью ни более, ни менее как провалить меня на магистрантстве. Начались придирки в явно раздраженном и кипятильном тоне, но мелкие, слабо обосно-

—768—

ванные и к делу мало относящиеся. Н.А-ч, конечно, не ожидал случившегося и не подготовился: а я стоял во всеоружии специалиста и победоносно отражал нападки. Михаил только ухмылялся, свысока поглядывал на доцента и кивал одобрительно мне. Это, конечно, еще более возбуждало Н.А-ча. Наконец он с научной почвы перешел на мое якобы не православие и еретичество. У меня был в конспекте тезис о связи книги с александризмом, что, по Е — му, будто бы недопустимо для книги и неканонической, но библейской и церковной. Тезис указывал в скобках на некоторое сближение книги с александрийской философией (или стоицизмом через александризм), напр. в идее Логоса, перечислении добродетелей и др. Против этого обвинения я победоносно указал на цитаты ап. Павла из языческих писателей, на послание к Евреям, на слово Логос у Иоанна Богослова, на святых отцов и учителей Церкви.

Всю эту, довольно продолжительную, стычку прекратил Д.Ф. Голубинский вопросом: «Вот вы утверждаете в конспекте, что книга Премудрости имеет александрийское происхождение, – а египтяне отличались знанием математики и вообще естествознанием: имеете ли вы доказательство этого в самой книге?» Я сослался на указанное в конспекте место Прем.11:20: «вся мерою и числом и весом расположил еси (διέταξας – устроил, упорядочил)», – текст, всегда приводившийся самим Дим. Ф-чем во вступительной лекции его.

Намерение со стороны Е-го провалить мое магистерство я никак не мог предполагать, такая нелепость совсем не приходила тогда в голову мне, хотя необычайная для Н.А-ча придирчивость вызывала во мне недоумение. Вскоре потом, через год, когда я сделался коллегой Н.А-ча, он рассказал мне о своем споре против моего магистерства и о причинах его. Наверно он думал, что я это знаю. Но ни Михаил, ни Д.Ф-ч ничего мне не говорили о поданном против меня голосе Е – го. Я это узнал только от него самого. Один голос, хотя бы, и специалиста, против двух значения не имел, Н.А-ч мог бы подать в Совет свое заявление, но у него не было для этого никаких оснований, кроме самой книги

–769–

Премудрости, которая была одобрена им. Да и странно: почему по Ветхому Завету нельзя было бы взять эту книгу для магистерского экзамена? Разве она не принадлежит Ветхому Завету и Библии? Наконец, в Совете, если и мог кто поддержать Е – го, то один только его приятель П.И. Горский, в чем однакож я сильно сомневаюсь. Во всяком случае, это была бы затея еще более нелепая, чем сам экзамен, – и столь же безуспешная. Наконец, я мог бы держать по другой дополнительной дисциплине, а не по Св. Писанию.

Так окончился мой последний в жизни экзамен.

Главным предметом моих занятий на 4-м курсе была магистерская диссертация. Теперь я работал над предполагавшейся второй половиной диссертации – учением Иоанна Богослова о Логосе. Но тут я убедился, что правильнее и плодотворнее ставить против Филона не одного Иоанна

Богослова, а и ап. Павла и вообще весь Новый Завет. Занялся изучением идейной стороны всего Нового Завета, как противоположности религиозно-нравственного теизма Нового Завета философско-рационалистическому теизму Филона. Получилось нечто вроде новозаветной идеологии или логологии в системе, приблизительно и в общих чертах сходной с тем, что мной изложено в статье Юбилейного Сборника: Новый Завет как предмет православно-богословского изучения. Этим думал я закончить круги древней логологии и перейти к дальнейшему раскрытию исторического движения идеи Логоса в период свято-отеческий, средние века и новое время.

Но человек предполагает, а Бог располагает. Промысл судил мне другие задачи. Всегда за все благодарю Бога и Отца во имя Господа нашего Иисуса Христа, ибо Бог производит в нас и хотение, и действие, по благоволению (Еф.5:2 и Флп.2:13).

Наше богословское отделение, без Папаши, казалось убогоньким сравнительно с другими, особенно с историческим. У богословов были приват-доцент Н.И. Лебедев – кандидат, доцент Петропавловский – магистр, даже нелегально застрявший в академии исправляющий должность доцента Иванцов, без степени, – да мало заявившее себя в науке вечные магистры и экстраординарные Л.И. Гор-

–770–

ский и П.И. Казанский. Напротив, у историков были все светила науки – или настоящие или будущие: П.С. Казанский, Е.Е. Голубинский, Н.И. Субботин, даже юнцы тогдашние смотрели уже будущими богатырями науки – А.П. Лебедев и В.О. Ключевский. А на практическом: талантливый ветеран Е.В. Амфитеатров, ученейший А.Ф. Лавров и подававший блестящие надежды, хотя и болезненный, И.Д. Мансветов. Перед этими орлами и орлятами наши Петропавловские, Иванцовы, Лебедевы, Казанские, Горские совсем терялись, так что нам, богословам, становилось иногда как будто стыдновато и нечем было похвастать, когда начинались споры о том, какое отделение лучше, или надо было указывать на своих профессоров перед вопросами лиц посторонних. Приходилось

отделяться ссылками на преподавателей дисциплин общеобязательных: Михаила, Кудрявцева, Потапова. Впоследствии, когда я сам был уже преподавателем общеобязательного предмета, хотя административно и принадлежавшего к богословскому отделению, мне приходилось глотать от А.П. Лебедева такие пилюли, как: «на вашем богословском отделении все бездарности и лентяи». Укажешь на Михаила или Кудрявцева, а он: «но это ведь общеобязательные предметы», и под. Надо заметить, что из общеобязательных предметов одни административно причислялись к богословскому отделению: психология, метафизика с логикой, история философии, Св. Писание, основное богословие и педагогика, – а другие к практическому: древние языки.

Напротив, студенты на богословское отделение обычно отбирались получше, на историческое средние, а на практическое похуже. Так и говорили: богословы – мыслители и философы, историки – труженики, а практики – бездельники. Такая общая характеристика, как и все слишком общее, конечно, требует очень больших ограничений многочисленных исключений. Тем не менее, опыт оправдывает характеристику. За 12 лет действия устава, с 1872 по 1884, богословское отделение дало 21 магистра, историческое только 10, а практическое всего 7, так что оба отделения вместе – историческое и практическое дали магистров менее, чем одно богословское. И это тем любопытнее, что богословские дисциплины, при огромной разработке их на

–771–

Западе, гораздо труднее для диссертаций, чем исторические и практические, особенно относящиеся к России. Наблюдение это не теряет значение, если исключить и темы по общеобязательным богословским предметам – Св. Писанию и основному богословию, так как получится: богословских и исторических тем поровну (8), а практических только половина (4).

Объясняется это тем же, почему и я попал на богословское отделение. Всякий семинарист желает петь басом и быть

философом, была поговорка у нас. Преподаватели философии в семинарии считались умнягами. В первых двух классах словесность и литература, кроме внешней стороны и фабул, еще мало доступны пониманию, для этого нужен жизненный опыт, – а историю только долбили по Иловайскому. Напротив, в средних классах: третьем и четвертом, уже понимали и логику, и психологию, и отчасти, по крайней мере, философию: это были науки развивающие. Затем в богословских классах: пятом и шестом, господствовало богословие основное и догматическое, уже вполне доступное разумению взрослых молодых людей, двадцати – двадцати двух лет. Между тем истории: церковная – общая и русская и история раскола оставались долбней, противной начинавшим рассуждать молодым умам. Ни ученики, ни учителя, кажется, и не подозревали возможности философии истории, идейного освещения ее и идейно-философских рассуждений над событиями. И темы для сочинений давались или повествовательного, или разъяснительного характера, но отнюдь не идейно-философского, например: арианские споры, крещение Руси, причины возникновения раскола, ересь жидовствующих и т.п. все в том же духе учебников Е. Смирнова и Иловайского, – или же в гомилетическо-напыщенном тоне Филарета Черниговского, напр. самоуничтожение раскола, протопоп Аввакум как образец пустосвята и под. Интеллектуальной слабостью учебников и преподавателей истории в семинариях объясняется, что наиболее развитые семинаристы питали ко всяким историям глубокое отвращение и видели в них утомительно-бесплодную долбню. Таково ли положение истории в теперешних семинариях, не знаю, но желал бы, чтобы оно было не таково.

–772–

С таким, сказать, противоисторическим и философско-богословским настроением являлись и в академии наиболее развитые и даровитые семинаристы-перворазрядники. На историческое и практическое отделения поступали или те, кто не имел уже никакого расположения и способности к богословию и философии, или же те немногие счастливыцы, у

кого были более умные и даровитые преподаватели по историям и литературе или гомилетике.

В нашей семинарии таких не было, исключая одного преподавателя гомилетики, литургики и руководства для пастырей – Глебова. Вслед за семинарскими авторитетами я и сам считал себя богословом и не любил истории, поэтому записался на богословское отделение, – а мой товарищ, И.Ф. Перов, избрал практическое, тоже, кажется, по совету Глебова.

Правда, очень скоро постиг я глубокую разницу между богословским и историческим отделениями, но моя слабохарактерность и настойчивость Папаши закрепили меня за богословским отделением. Впрочем, вышел ли бы какой толк из моего перехода на историческое отделение, сомневаюсь, – пожалуй, изменились бы только семестряки и экзамены, а кандидатское и магистерское остались бы те же. Но если бы вот теперь пришлось избирать отделение, я предпочел бы практическое, с его литургией и гомилетикой. Да, *transeunt anni, gustus mutantur!*

Сообщу, что знаю лично и от других о профессорах исторического и практического отделений.

П.С. Казанский, помощник ректора (почему-то назывались у нас деканами) на историческом отделении (на нашем помощником ректора был В.Д. Кудрявцев) и ординарный профессор древней гражданской истории. Сухой, изможденный, чахоточный, высокий старик. Старый, так сказать заржавленный холостяк, он жил в своем доме на Вифанке (дом этот потом перешел к женатому на его племяннице проф. однофамильцу П.И. Казанскому) вдвоем со служителем, в стиле старинных преданных барских слуг, таким же суровым, как барин, постоянно набивавшим барину трубку табаком и подававшим зажженную спичку. П.С. представляется мне сейчас сидящим за большим письменным столом, беспорядочно заваленным

–773–

множеством карандашей, гусиных перьев, чернильниц, тетрадей, фолиантов книжных и рукописей, – в сером старом халате с колпаком на голове и трубкой, набитой тогдашним модным табаком Жукова, с длинейшим, аршина в 2.5–3,

чубуком. Он был нелюдим, суров с посетителями, студенты не любили ходить к нему. Когда пришел срок подачи первого семестряка, Кудрявцев и Амфитеатров отсрочили нам подачу дня на два – на три. А историки, кажется, не пошли за отсрочкой к Казанскому, – говорили, не в серьез, конечно, что он пускает в ход свой чубук, по крайней мере, против своего служителя. Считали его строгим формалистом, правдолюбом, ревнителем экономических интересов академических, в частности и особенно студенческих – в правлении. Рассказывали такой случай: после всенощной, в темную дождливую осеннюю ночь, выйдя на крыльцо и увидав предназначавшуюся для жены и дочери инспектора пролетку, он сел сам и велел везти себя домой, так как инспектору-де по штату не полагается лошади и экипажа. Подобные выходки П.С-ча в правлении создали ему многих недоброжелателей в корпорации, так что он после 30-летней службы не был избран на последнее пятилетие и с большими препонами получил степень доктора. И это – несмотря на то, что А.В. Горский, пользовавшийся всеобщей любовью и авторитетом, был за П.С-ча. Один из студентов старших курсов рассказывал, что когда П.С. жил еще в академическом корпусе, с бакалаврами на положении холостяка, помещавшиеся там же студенты досаждали строптивного профессора рупором физического кабинета через печь или пол. Сообщали, что он упек в монахи немало провинившихся студентов, – между прочим, с его именем соединяется и монашество Михаила. Он был очень исправен в посещении лекций и храма. Как сейчас вижу его высокую, тонкую, согбенную фигуру в прежнем, уютном и небольшом, как бы семейно-академическом храме, одиноко стоящую на правой стороне, позади Кудрявцева с супругой и С.К. Смирнова, нередко разговаривавших во всю службу. П.С-ч стоял неподвижно, собранно и сосредоточенно, лишь изредка издавая грудной кашель и убирая

–774–

мокроту в цветной шелковый платок. Лекций он также, кажется, никогда не опускал и являлся очень скоро после звонка, не заставляя слушателей долго ждать его. Я был только

дважды на его лекциях. В начале курса и на его прощании со студентами. Он постоянно кашлял, так, что о нем слушатели говорили, что он «кашляет свои лекции». Начиная читать тихим и низким басом, потом возвышал голос и доходил до чахоточного, резко неприятного крика. Читал по-дьячковски, без всякой выразительности, хотя, по-видимому, с претензией на декламацию. Содержание лекции: поминание бесконечного ряда мудреных имен и династий не то китайских, не то египетских, не помню. Слушать было нечего, запоминать невозможно. Лекция была, очевидно, заимствована из какой-нибудь иностранной истории Китая или Египта. Почему-то историкам его лекции казались очень учеными. Но еще послушать подобную лекцию меня не заманили бы уже никакие калачи. Но у П.С-ча был большой ученый авторитет русского историка, с его именем соединялось начало научной критики Несторовой летописи. Однажды мне пришлось быть еще на одной, прощальной, лекции П.С-ча, когда историки, кажется, демонстративно, в пику забаллатировавшему П.С-ча на последнее пятилетие Совету, что-то подносили ему и что-то говорили (адрес или речь, не помню). В ответ П.С-ч сказал прекрасную и действительно одушевленную лекцию, с дрожанием голоса и слезами на глазах. Последнее, в начале лекции, когда он говорил, как тяжело ему оставлять Академию, особенно аудиторию и студентов после 30-летней службы. Потом он перешел к спокойному поучению студентов и призыву их к научной разработке русской истории, в каком бы положении они ни очутились по выходе из академии. «Для этого, говорил он, не требуется каких-либо выдающихся талантов. Вот я не могу похвалиться выдающимися способностями, кончил, не высоко, не перваком (четвертым, 13-го курса, 1842 г., – его товарищи: Аничков, Иоанн Соколов, впоследствии еп. Смоленский, Левицкий, автор Премудрости и Благости Божией, Полисадов), а ведь все же кое-что сделал по науке. И каждый из вас легко найдет себе работу, не только в губернских больших городах, в консисторских и

–775–

семинарских архивах, в описании археологических памятников, – даже в уездных городах, в духовных училищах, старинных церквях и под. Работайте же везде, где бы ни служили вы». Это простое, искреннее и задушевное напутствие произвело на меня более сильное впечатление, чем все другие лекции так называемых интересных профессоров. Припоминаю смутно докторский диспут П.С-ча, в рождественский семестр 1873 г. По новому уставу П.С-ч, как ординарный профессор обязан был в двухлетний срок представить и защитить докторскую диссертацию. Для сего он, как некоторые другие (Михаил, Кудрявцев С.К. Смирнов), представил ранее напечатанные им труды о Египетском монашестве, – труды, сколько мне известно, в научном отношении не особенно важные и не стоявшие на тогдашнем научном уровне. Притом, с забаллатированием П.С-ча на следующее пятилетие и уже состоявшимся предназначением к занятию через год его кафедры Н.Ф. Каптеревым, – получение П.С-чем докторской степени не имело для него уже никакого значения. Но он, по-видимому, из-за упрямого желания довести дело своего докторства до конца, в виду бывшего скандала (члены Совета не явились на назначенный уже диспут в достаточном числе), не захотел прекращать дела и пожелал публичного диспута и защиты докторской диссертации. Официальными оппонентами были сам А.В. Горский, защитник П.С-ча, – и молодой доцент А.П. Лебедев, на частных советах исторического отделения примыкавший к противной партии. Надо заметить, что эта партийность продолжалась потом и в деле замещения экстраординатуры на историческом отделении в начале 1875-го года. Из двух кандидатов – В.О. Ключевского, ставленника партии Казанского и Горского, и А.П. Лебедева, ставленника партии Михаила и Амфитеатрова, – большинство голосов (8 избирательных и 4 неизбирательных) получил ставленник второй партии А.П. Лебедев, (Журналы, стр. 26). Это известно было и студентам. Диспут происходил 2-го октября 1873-го года, в присутствии Москов. викарного епископа Игнатия. А.В. Горский читал что-то вроде лекции, хвалил книги П.С-ча,

подробностей не помню. А.П. Лебедев выступил с повышенной притязательностью молодого доцента, впер-

–776–

вые выступающего на ученом публичном состязании. Но П.С. скоро и резко осадил его. Речь зашла о годе смерти св. Афанасия Александрийского. П.С-ч на какое-то возражение ответил контрвозражением: «Да в каком, по вашему, году умер Афанасий?» – А.П-ч замялся, осел, стал ерзать в кресле, как это обычно он делал на кафедре. – «Не знаете?! Еще не успели узнать?! Так я скажу Вам: в таком-то году. Стало быть, этого не могло быть». Я не понял и не запомнил, в чем тут было дело. Но интересно то, что у студентов в тот же день распространилось сообщение (полагаю, что этому содействовал П.И. Горский, племянник П.С-ча), что на бывшей после диспута у ректора закуски, П.С-ч будто бы обратился к А.П-чу с такими словами: «а я соврал Вам о годе смерти Афанасия, – видно, что Вы еще мелко плаваете по историческому морю». Правда это или нет, не знаю, – впоследствии, при близком знакомстве с А. Петровичем, я ни разу не проверил у него этот слух, – тогда я не интересовался еще такими пустяками стариковского возраста. Во всяком случае, это любопытно для характеристики тогдашней интеллектуальной жизни студентов и профессоров. – Припоминаю случай, бывший с одним из моих товарищей. Он осмелился пойти к П.С-чу за советом о пособиях на церковно-историческую тему, по патристике, чуть ли не об истории Евсевия. П.С-ч сказал, что на тему у него нет ничего, но вот «профессор» (sic! тогда еще доцент) А.П. Лебедев издал целую книгу об этом, попросите у него. Тот, ничтоже сумняся, идет к А.П-чу и в просте просит одолжить для пользования его книгу о церковной истории Евсевия. А.П. Лебедев смутился и заявил, что он не издавал такой книги. Спросил, почему студент пришел к нему, – и, узнав, что его послал П.С-ч, заявил, что это он нарочно, в насмешку над молодым доцентом. Весьма вероятно, что с заносчивостью молодого таланта А.П. когда-нибудь говорил о своем намерении заняться церковной историей Евсевия, – да впоследствии он и действительно издал книгу о церковных историках. Но в то время он печатал свою

магистерскую диссертацию, посвященную разбору Дарвина. Тогда (27 курс 1879 г.) диссертация еще не защищалась публично и темы студентами

–777–

брались не добровольно, а назначались им Советом. П.С. хотя и был подвижником науки, но не чуждался общения с товарищами, бывал на вечерах у других и устраивал их у себя, – играл в карты, как свидетельствует об этом отдел под заглавием «картежные дела» в записной книжке С.К. Смирнова (Юбил. издание «Памяти почивших наставников», стр. 256).

Андрей Петрович Смирнов – молодой доцент по библейской истории. Мне пришлось выслушать его первую вступительную лекцию. Явился он в аудиторию не совсем в обычном виде. Высокий, стройный, довольно красивый, с большим открытым лбом, молодой доцент был в новеньком цивильном фраке, белом открытом жилете, с массивной золотой цепью при золотых часах, белой сорочке с блестящими золотыми запонками на груди и в рукавах, белом галстуке, с белой перчаткой на левой руке и с другой в ней перчаткой и блестящим цилиндром. Все блестело на нем, и сам он был какой-то сияющий, приподнятый. Оказалось потом, что он был в визитном костюме младожена, перед визитами или после их. Но речь и выговор младожена совсем не соответствовали его аристократическому внешнему виду: частая, скрадывающая буквы, с резко выраженным ярославским акцентом. Над этим говором уже во время приемных экзаменов ходила насмешка в такой фразе: «Мотылек-от порхать, порхать», точно также как воронежцев и курян высмеивали словами: «Хвауст, Хведор, Митрохван». Молодой доцент не всходил на кафедру, а ходил вдоль аудитории перед слушателями, держа цилиндр и перчатку в левой руке и часто-часто сыпал что-то о ретроспективных взглядах на историю, и многое множество немецких слов. Я не уловил содержания лекции, ее темы и развития. По-видимому речь шла о новейших немецких построениях библейской истории на основании вновь открываемых памятников и по новой критической методе. Ни одной лекции более я не слыхал. Историки, приходя с его

лекций, нередко высмеивали его увлечение немецкими терминами и прозвали его Штаттгальтером, потому что этим термином и канцлерами он называл наместников и высших правительственных лиц библейских царей. Впрочем, у

–778–

А.П-ча был далеко незаурядный талант художника-публициста с библейским стилем. Библию он знал превосходно, как средневековый раввин: он не только говорил Библией, – он ею думал и чувствовал. Его очерки библейских лиц и событий и библейские изречения в применении к современности и для освещения ее восхитительны, полны истинной художественности, теплой задушевности и неподражаемой оригинальности. Как художник-публицист А.П. Смирнов вправе ожидать подобающей оценки от казенных и добровольных любителей церковного красноречия. Его лекции-статьи в этом стиле увлекательны. За все столетие с ним, в этом отношении, может равняться разве один Иоанн Смоленский.

Алексей Петрович Лебедев, то же молодой доцент, товарищ А.П. Смирнова, но «из молодых да ранний», уже тогда смотревшей будущей знаменитостью, и по профессуре и по науке. Внешний вид имел тогда мало профессорский. Это – не дарвиновская голова с большой бородой П.И. Горского. И не изможденный аскет в восточном стиле, как П.С. Казанский. Тем менее А.В. Горский с благообразным видом святого отца. А.П-ч оставлял впечатление длинноты, узкости и нескладности. Особенно голова: очень небольшая с необыкновенно узеньким и неразвитым лбом. Лицо клинообразным осколком, с очками вместо глаз и худосочной растительностью на губах, щеках и подбородке. Впоследствии, когда А.П. очень растолстел, получилась маленькая голова на огромном туловище. Входил на кафедру маленькими шажками, как будто кокетливо и, рисуясь, садился в кресло, начинал беспокойно привставать и приседать, ерзать, дергаться. Потом вынимал тетрадку, близко-близко прижимался к ней (был очень близорук) и после нескольких откашливаний, издав сначала какое-то мычание, начинал чтение или очень низко, переходя потом к высокому крику, или начинал с высоких нот переходя к более низким. И

эти переходы не стояли ни в какой зависимости от содержания лекций. В манере чтения было у А.П. сходство с П.С., но П.С. читал басом, а А.П. крикливым тенором. Во время чтения А.П. то поднимал очень высоко спину, то опускался, напоминая движения морского

–779–

дельфина. В первые годы, при мне, он очень гнусавил. Так как в обычной беседе и в позднейшей актовой речи (о Феофане) никакой гнусавости у него не замечалось, то я думаю, что это было кокетством неумелого подражания французскому говору. Но по содержанию и изложению лекции были превосходны. Стилъ легкий, ясный, простой, без всякой искусственности и разных вывертов красноречия, риторики и фразистости. Каждая лекция оставляла в голове отчетливое впечатление о предмете и запоминалась. В его чтениях были и логичность и некоторая идейность, чего так недоставало семинарским учебникам и лекциям П.С. Казанского. Точное представление о его лекциях дают его сочинения, все представляющие обработку его аудиторных чтений. Наиболее типичным выражением лекций моего студенчества может служить его докторская диссертация о вселенских соборах IV и V веков. Я очень любил слушать лекции А.П-ча, и не смотря на свою неисправность в этом деле, часто ходил к нему на всех курсах, даже и на четвертом. После греческого языка и Михаила это был наиболее часто мной посещаемый профессор. Аудитория его всегда была полна. Оставляя в стороне чисто научную сторону, подлежащую субъективной оценке, как профессор А.П-ч был образцовейшим. Он любил новенькую книжку до фанатизма, на лету ловил все заграничные новинки и немедленно же знакомил с ними и аудиторию и печать. Своими лекциями, семестровыми сочинениями и кандидатскими рассуждениями он умело вызывал на свет печатные магистерские работы, – из дюжины (приблизительно) таковых половина принадлежит лицам, занявшим профессуры в высших учебных заведениях: Андреев, Глубоковский, Доброклонский, Лебедев Н.И., Мартынов и Спасский, – можно даже говорить о церковно-исторической школе Лебедева в Московской Духовной Академии. Наконец

А.П-ч обладал завидным и редким для профессора и ученого *ars tacendi*, даром говорить и писать только о предмете, – не загромождать темы отступлениями и набиванием попутного ученого балласта, – не разбавлять исследования или рассуждения издательством материала и не затмевать головы туловищем, – недостаток, в коем теперь стали упрекать

–780–

русских заграничные рецензенты. «Действительно только то, что разумно и на тему», шутливо в духе Гегеля говаривал А.П-ч мне, начинавшему писаке, – впрочем, бесплодно. – Во время студенчества я только раз лично обращался к А.П-чу, на первом курсе, во время патристического семестряка. А.П. жил тогда на квартире у инспектора С.К. Смирнова, во флигеле (дом и флигель целы до ныне, принадлежат Зайцеву), против коего стоял деревянный (теперь кирпичный) сарай, а перед ним огромный собачник и в нем большой цепной пес. В то время А.П. напечатал свою магистерскую диссертацию против Дарвина. По этому поводу один остроумный сожитель нашего номера дал А.П-чу прозвище: «антидарвинист, что против собачьей конуры». Из данных по патристике тем я, прежде избрания Философумен пожелал ознакомиться с темой о церковной истории Евсевия (не то характеристика ее, не то источники, не припомню). Квартира и обитатель ее напомнили мне П.С. Казанского: табачный чад, книги и тощий высокий обитатель. А.П. весьма любезно, но деловито принял меня, спросил о моей нужде в нем. «А что же ваш специалист? Впрочем, ему теперь не до благочестивой (Евсевий) патристики», несколько как бы пренебрежительно заметил он, намекая на периодическую болезнь нашего патрулога. Дал книжки две немецких и один большущий фолиант старый на латинском языке (теперь не припомню заглавий и авторов), сказав, чтобы я поскорее возвратил их к нему. При этом заметил еще по моему адресу: «вот, когда познакомитесь с Евсевием хорошенько, не будете вести нелепых споров, как на приемном экзамене». Я смутился и пробормотал что-то вроде извинения. – Впоследствии мне пришлось ближе узнать доброту, приветливость, благожелательность и благодушную

насмешливость А.П-ча. Он не был замкнутым аскетом науки, но, при всей огромной усидчивости и редком трудолюбии, находил время и для загородных прогулок и вечеринок в компании с игрой в карты (преферанс и винт) и чарой доброго вина, всегда умеренной, без эксцессов. Впрочем А.П-чем иногда допускались и обидные резкости по отношению к другим, что и ему самому приходилось терпеть от других. Были у него неприятели:

–781–

П.И. Горский, Д.Ф. Касицын, В.О. Ключевский. Считаю нужным упомянуть об этом для правильной оценки суждений как его самого о других лицах, так и других лиц о нем. Я лично находился в добром приятельстве с А.П-чем до торжественного обеда в честь его 25 летнего юбилея в 1895-м году. Мне и сидевшему рядом коллеге стала претить некая, показавшаяся нам, неумеренность самовосхвалений А.П.-ча в его ответах на юбилейные приветствия. Решили и мы сказать по тосту, но тосты вышли неуместные. Мой сосед с истинно великорусским прямотушием сказал что-то о юбилейном фотографическом венке, в центре коего (кажется, вместо портрета) должно стоять слово «я». Я сказал нечто похитрее: «Митрополит Филарет, когда ему было предложено написать свою автобиографию для какого-то издания, дал такой ответ: худо учили, хуже учился, а еще хуже учил. Если так или приблизительно так, не помню, сказал о себе великий и всеми чтимый Филарет, то что же можем говорить о себе мы, люди маленькие перед Филаретом? – Но Вы, Алексей Петрович, счастливое исключение. Если по филаретовскому смиренно скажете о своем профессорстве то, что сказал Филарет о своем учительстве, то сонм Ваших учеников выступит живым свидетелем против Вашего смиренномудрия, ни в коем случае не могущее воспретить Вам сказать о себе самом: «я трудился». Собственно ничего, по существу, прямо оскорбительного для А.П-ча не заключалось в этом тосте. Но сравнение с Филаретом и речь о смиренномудрии и трудолюбии почему-то показалась некоторым оскорбительными для А.П-ча. Внушили ли другие А.П-чу об оскорбительности моего тоста, или же сам он усмотрел ее, но только с той поры его благодушное общение со

мной прекратилось, о чем искренно сожалел я, – между тем, как с другим оратором продолжалось. – Считаю долгом еще сообщить, что А.П-ч не всегда был преувеличенно высокого о себе самом мнения: с годами это настроение менялось и, однажды на прогулке им высказано было желание поместить на своем могильном памятнике слова блаж. Августина (сейчас не припоминаю их точно), выражающие его недовольство собой. Некоторую тень на светлую память А.П-ча

–782–

бросает, его не довольно тактичная и надменная полемика с профессором университета прот. А.М. Иванцовым, коего кафедру занял А.П-ч. Годы и слава, по-видимому, ослабляли свойственную молодому А.П-чу сдержанность. *Honores mutant mores*. Вообще с переходом А.П-ча в университет его блестящая профессорская звезда померкла. И это, по моему мнению, служит одним из многочисленных, моим многолетним опытом наблюдавшихся, доказательств издвоздаяния в сей жизни, помимо будущего суда: унижение за превозношение, и именно профессорское.

В.О. Ключевский – другой молодой доцент, но уже тогда глядевший знаменитостью, особенно благодаря своей капитальной магистерской диссертации о житиях русских святых. Его лекции я посещал гораздо реже, чем А.П-ча Лебедева. Откровенно скажу: они нравились мне менее чем лекции А.П-ча, может быть потому, что церковная история вообще более меня интересовала, чем гражданская. На первой лекции он говорил о первоначальном заселении России и о культуре ее первобытной природы. Коротко и картинно изобразил В.О-ч, как тогдашний русский мужик с топором в руках вырубал вековые леса, строил срубы и ограды, сколачивал струги и пускался вплавь по рекам и озерам и пр. Летом, во время каникул, я прочитал несколько первых томов истории Соловьева из библиотеки богатого помещика Нечаева (потом присоединившего фамилию Мальцева), и мне показалось много знакомого в лекции В.О-ча: она была, по-видимому, кратким и мастерским резюме Соловьева. Бывал я и на его знаменитых характеристиках Грозного, Федора

Ивановича, Алексея Михайловича, Петра Великого, Павла. Более чем среднего роста, тонкий, сухощавый брюнет, несколько сутуловатый, с несколько вытянутыми вперед шеей и головой, – темными глазами в очках, по причине очень сильной, чуть не предельной, близорукости (под старость, кажется № 4). Всегда в сюртуке, он быстро входил в аудиторию, поворачивал лицо к слушателям налево, торопливо вбегал на кафедру и, беспокойно поворачивая лицо (очки) вправо и влево, нервно начинал чтение. Впоследствии я видел у В.О-ча маленьких размеров (среднее нечто между 16 и 32 долями писчего листа) тетрадку

–783–

с тщательно переписанными лекциями. В.О. вынимал тетрадку из бокового кармана, клал на пюпитр и незаметно как-то умел одним глазом поглядывать в нее. Говорил или диктовал лекцию В.О. очень медленно и каждое слово отчетливо, так что легко было записать ее буквально. Это давало многим возможность уже тогда запастись лекциями В.О-ча и пользоваться ими в семинариях, а некоторые кажется, ухитрялись даже их и печатать. Голос тонкий, какой-то задушевно-приятный. Свои пикантности, типичные фразы источников, вообще все требующее выразительности, В.О. не только умел подчеркнуть мастерской дикцией и интонацией, но искусно пользовался для этого легким заиканием своим, делая паузы и эти заикания в нужных случаях, для возбуждения внимания слушателей. Эти так сказать прелюдии всегда заставляли слушателя ждать дальнейшей любопытности. Однакож, популярность и увлекательность лекций В.О-ча отнюдь не исчерпывалась одним только лекторским талантом, как иные склоны были думать. Гораздо большее значение здесь имели как содержание, так и изложение лекций. Поэтому несколько не меньшее впечатление производили и такие его речи, кои он читал прямо по тетрадке, без обычных своих аудиторских приемов, как напр. на торжестве 500-летия со дня кончины препод. Сергия, – даже такая, которую я совсем не слышал, а только читал уже в печатном виде, разумею речь о Евгении Онегине. Сила и значение лекций В.О-ча – в них самих,

в их научно-исторической художественности. Вообще В.О-ч был художник-историк русский, гражданский, – как Андрей П. Смирнов был художник-публицист церковно-библейский. Оба они, по-видимому, не знали цены своим талантам. А, между тем, именно в этом, по моему мнению, их главное значение в истории нашей Академии. История подобно газете так же текуча, как сама жизнь. Любопытное и ценное теперь скоро сдается в архив. Но художественное творчество совечно той среде, где оно рождается, растет и цветет. С этой стороны В.О. Ключевский составляет с Андреем П. Смирновым славную пару. Как художники слова, оба историка оставили о себе непреходящую славу и вечную память в Императорской Московской Духовной Академии.

–784–

Заняв кафедру в Московской Академии, я все почти время своего со служения с В.О-чем находился с ним в хорошем знакомстве. Он очень льнул к профессорской молодежи и любил разделять с ней компанию. Но здесь я помещу только пять воспоминаний. И мне и другим, кажется, не раз сообщал В.О-ч, что А.В. Горский предлагал ему продолжать описание рукописей Моск. Патриаршей (синодальной) библиотеки. При этом он замечал: «Как он – Горский – меня мало знал». Но капитальная магистерская работа В.О-ча о древне-русском житиях святых показывает, что А.В. отлично знал В.О-ча. Да и в самом этом замечании В.О-ча, по крайней мере, мне, каждый раз слышалась как бы некая грусть. В связь с этим ставлю другой случай. Однажды, когда речь зашла о профессорской популярности В.О-ча, он, тоже с некоей горечью, как мне показалось, сказал: «да, популярный профессор значит расхожий профессор, в роде, дешевого ходового товара». Эта расхожая или ходовая популярность В.О-ча не давала ему возможности всецело сосредоточиться на каком-нибудь одном большом капитальном труде, чего он, по моему наблюдению, внутренне очень желал. Отсюда его искреннее преклонение перед такими подвижниками науки, как А.С. Павлов и, особенно, Е.Е. Голубинский, – его уважение ко всему фундаментальному. Однажды, рассказывал В.О-ч. прихожу я к

П.С. Казанскому, – вижу – держит мою диссертацию (о житиях святых) перегнутой на середине пополам и говорит: вот эту часть одобряю и лобызаю (сведения о житиях), а вот эту, говорит, лучше бы оторвать (мои выводы и фантазии). На одном магистерском, диспуте в качестве официального оппонента Василий Осипович говорил: «теперешние семинаристы потеряли прежнее перо, – куда девали Вы прежнее семинарское перо?» – Припоминаю еще его замечание, что краткое сочинение написать гораздо труднее, чем длинное, и что многописцы работают менее краткописцев.

М. Муретов

Белоруков А. М., свящ. Внутренний перелом в жизни А.М. Бухарева (архим. Феодора)³⁴⁶⁴ // Богословский вестник 1915. Т. 3. № 10/11/12. С. 785–867 (1-я пагин.)

–785–

I. – Детство, школа и первые года профессорства – до перелома

Полной биографии Александра Матвеевича Бухарева (архимандрита Феодора), можно сказать ещё, нет. Первостепенную ценность для будущего биографа этого замечательного нашего богослова имеет, конечно, автобиография Бухарева «Мой Герой»³⁴⁶⁵; очень важны воспоминания о нём его же-

–786–

ны, Анны Сергеевны, и ученика, прот. В.В. Лаврского³⁴⁶⁶, а также труды другого ученика, известного проф. П. В. Знаменского³⁴⁶⁷. Но автобиография, собственно, обнимает время лишь до поступления в училище и только указывает основные нити дальнейшего развития. Проф. П.В. Знаменский даёт мастерскую картину службы архим. Феодора в Казанской Академии, соединяя официальные данные с воспоминаниями упомянутого нами прот. В. Лаврского и кратко излагая воззрения Бухарева³⁴⁶⁸. В другой своей работе этот учёный, не менее ярко и живо, изложил в подробностях богословскую полемику 60-х годов³⁴⁶⁹. Ему же принадлежит о Бухареве статья «Печальное двадцатипятилетие», в которой автор делает обзор жизни и деятельности своего учителя и перечисляет его учёные и публицистические работы³⁴⁷⁰. «Воспоминания» А.С. Бухаревой не все целиком,

–787–

к сожалению, попали в печать³⁴⁷¹. Кроме ещё «Воспоминаний» М.П. Погодина³⁴⁷² можно упомянуть отзывы и статьи о Бухареве профессоров Московской Академии его времени и других авторов³⁴⁷³.

–788–

Если взять послужной список архим. Феодора³⁴⁷⁴ и
обратить

–789–

внимание, что он по службе далее архимандритства и профессорства не пошёл, то 1853-й год будет чертой между блестящим движением вверх, а с другой стороны – сначала служебной заминкой, а потом понижением, закончившимся сверх формуляра снятием сана³⁴⁷⁵, жизнью полной лишений и преждевременной смертью³⁴⁷⁶.

–790–

Блестящие природные дарования Бухарева обнаружились ещё в раннем детстве и сулили мальчику блестящее будущее. Он и сам очень рано сознаёт себя «на пьедестале», на который попал как любимец родителей и всех окружающих³⁴⁷⁷. В автобиографии Бухарев вспоминает: «Мой Герой» с самого детства располагал и влёл к себе других людей немножко своими бойкими дарованиями по учению, более своей открытой добродушной общительностью с другими, более же всего, кажется тем, что у него сквозь всегдашнюю его скромность и даже боязливость, обыкновенно просвечивала какая-то внутренняя живость, какой-то огонёк, всегда теплившийся у него в душе. Помнится, однажды ещё в отроческом кругу товарищей, когда среди весёлого их говора и шума мой герой тихо стоял в уголке, один из них обратил на него общее, живое, весёлое внимание. «Смотрите, смотрите», указывал он на него другим, – «как почти каждую минуту вспыхивают у него глаза, вот, вот – ведь это живой огонь!» Отмечали огонёк в душе Бухарева и другие. Бывало «в лесу, куда он любил ходить за грибами с своим отцом, мальчуган случайно разговорится с попавшимся мужиком, и так иногда, сам того не ведая, разогреет его душу, что «тот так и заслушается»³⁴⁷⁸. «Есть в тебе Божья искра», сказал один из таких лесных слушателей мальчику»³⁴⁷⁹.

И в годы ученья, при своих блестящих дарованиях, Бухарев был «лучшим в своё время воспитанником» Тверского училища, «некоторого рода феноменом» в Тверской семинарии и лучшим студентом в Московской Академии³⁴⁸⁰, а это само собой

поддерживало его на той высоте, на какой он чувствовал себя ещё с детства среди окружающих³⁴⁸¹.

–791–

Автор «Истории Тверской Семинарий» В. Колосов³⁴⁸² описывает необыкновенный приёмный экзамен, произведённый ректором архим. Афанасием³⁴⁸³, на котором обнаружилась и необычное же развитие Бухарева, тогда (в 1837 г.) поступавшего из Тверского духовного училища в семинарию.

«На этих экзаменах, сообщает историк, ректор Афанасий поступал согласно с прежде установленными порядками. На экзамены сначала не являлись ученики Тверского училища, потому что они были экзаменованы пред каникулами, и на публичном их экзамене был не только Афанасий, но и сам высокопреосвященный Григорий, тогдашний Архиепископ Тверской, который по окончании экзаменов утвердил и переводные списки. Наконец и их вытребовал на экзамен по распоряжению ректора. До этого времени некоторые из учеников приобрели себе уже авторитет. Так из старицких учеников отличался первый ученик Лев Рубцов, из Ржевских – Иван Филаретов. Льву Рубцову было 18 лет от роду, и он смотрел уже довольно зрелым юношей. Как только явились на экзамен ученики Тверского училища, ректор вызвал по обычаю своему первых учеников. С другими учениками вышел и Тверской. Это был А. Бухарев, маленький худенький, жёлтенький мальчик лет 15. Лев Рубцов посмотрел на него с презрительной улыбкой. О. ректор стал экзаменовать. Ответы Бухарева были лучше всех учеников. Что ни спросит о. ректор, Бухарев на всё удовлетворительно и скоро ответит, и даже покажет неудовле-

–792–

творительность ответов других учеников, с ним вызванных, в случае если кто из них поспешит ответить прежде его и ответит за поспешностью, неудачно. И сам Рубцов должен был уступить первенство Бухареву. «О! Да ты отлично-хорошо отвечаешь!» сказал о. ректор; а я думал, что вы не ходите на экзамен потому, что ничего не знаете. Молодец! тебе не Бухарев фамилия, а Орлов, Соколов! Отлично». Бухарев

осмелился сказать ему, что Тверские явились на экзамен не готовившись; они думали, что их экзаменовать не станут. «Ладно, ладно, я посмотрю. Ну-ка скажите мне ещё». Он задаёт первым ученикам что-нибудь перевести или сказать локуцию какую. Бухарев опять лучше всех. «Превосходно», кричит о. ректор, вошедший в пафос. О. ректор вызвал вторых учеников из всех училищ и в числе их второго ученика Тверского училища. Это был Евграф Ловягин, сын кафедрального протоиерея Ив. Яковлевича Ловягина, ректора Тверского училища... Оказалось, что из вторых учеников Ловягин был лучше всех. Выслушавши ответы о. ректор сказал: «Тверские отлично! Молодцы». И «третий ученик» Владиславлев³⁴⁸⁴ не посрамил себя...»

«На следующий день ещё экзамены. О. ректор явился суровым в класс Вызвавши по обычаю первых учеников, он, обратившись к Бухареву, сказал: вы меня обманули. Вчерась вам случайно удалось ответить: вот я вас проберу!» Впоследствии оказалось, что о. ректор это шутил только. Начались экзамены. Тверские опять лучше всех, и особенно Бухарев. О ректор не вытерпел: «Я нарочно сердитым пришёл, чтобы испугать вас; а вы ничего не боитесь. – отлично хорошо! Спасибо! постой, сказал он Бухареву; на вот тебе на пряники». И о. ректор вынул 5-ти рублёвую синенькую бумажку и дал Бухареву, Л. Рубцову досадно было. Видя, что Бухарев побивает его на устных ответах, он говорит о. ректору: «о. ректор!

–793–

позвольте нам написать что-нибудь на бумаге; дайте нам какое-нибудь предложение». «Разве ты можешь писать?» – «Могу»... В Старицком и Ржевском училищах учеников 4-го класса приучали писать периоды и хрии по тогдашним риторикам. Этих правил, как не положенных по уставу, в других училищах не преподавали. «В Тверском об них и не слыхали. О. ректор дал какую-то тему. «Пишите кто хочет и как умеете, и кто скоро напишет, читайте мне». Началась работа. Наморщились лбы; заскрипели перья... Прежде всех написал на заданную тему Л. Рубцов. Он вышел на средину и прочитал написанное.

«Очень хорошо! Весьма хорошо! Благодарю!» сказал ему о. ректор. «Постой, на тебе!» Он дал Рубцову пятирублёвую ассигнацию. Рубцов был в восторге. То же повторилось и со Ржевским, Филаретовым. И тому дал 5 рублей. Выходит Бухарев. Внимание всех обратилось на него. Он прочитал то, что написал. О. ректор вскочил с кресла. «Отлично хорошо! Превосходно! Лучше всех, весьма благодарю! Поди ко мне! На тебе 10 рублей. Отлично хорошо! Лучше всех». Затем читали некоторые из первых учеников училищ, а иные совсем и не выходили. После первых учеников читали вторые и из них Ловягин оказался лучше всех. Потом третьи и – опять Тверской лучше всех. Рубцов опять подходит к о. ректору, и говорит; «позвольте ещё написать». «Изволь пиши! Кто хочет пишите все». На заданную тему опять задачка у Бухарева лучше всех. «Позвольте нам на дому подумать», сказал Рубцов, не желая потерять первенство своё. Ректор согласился и дал тему: «Иудеи говорят, что Господа ученики украли: докажите, что Он воскрес». Работа была дана в субботу, в 3-м часу, а к понедельнику задачи были готовы: лучше других оказалась задачка у Бухарева, так что о. ректор пригласил послушать её всех наставников, затем у Рубцова и некоторых других. Ректор открыл, что иные пользовались трудом семинаристов высшего отделения и виновные были наказаны. Наставники, слушавшие задачку Бухарева и других учеников училища, дивились тому, не учившись правилам риторики, писать складно и резонно, и выражали сомнение, что Бухарев и другие ученики списывали с

–794–

других тетрадок и не сами делали задачки. Ректор горячо отстаивал мальчиков; ему видимо не хотелось разочароваться в их способностях, но потом поколебался особенно когда один из наставников, Ив. Гр. Рубцов, сильно и настоятельно уверял его, что нет никакой возможности в одни сутки, не учившись правилам составления сочинений, написать целый лист, как у Бухарева. «Я даю голову на отсечение, что они не сами писали», – говорил Рубцов. Бухарев и другие уверяли, что сами писали; но Рубцов был непреклонен. «Ведь вот поймали же вы, о. ректор обманщика, которому богословы написали задачку. И

тут обман и надувательство». Класс кончился и все разошлись по домам.

Часов в 7 вечера вдруг является на квартиру к Бухареву и В. вестовой от ректора с требованием, чтобы они принесли свои черновые тетради, на которых писали задачки, и сами тотчас явились к ректору... Замерло сердце у бедных мальчиков. Схвативши свои черновые тетради и собравшись наскоро, они отправились к ректору. На квартире ректора собралось несколько наставников, в том числе и Рубцов И. Г. Когда мальчики явились к ректору, он, увидевши их, сказал; «а! подите сюда! Докажите вот этому Фоме неверному, что вы сами писали задачки». Ректор указал на И. Г. Рубцова. «Да как хотите, о. ректор, – сказал Рубцов, – я ни за что не поверю, чтобы они сами писали. Покажите ваши черняки, сказал он быстро Бухареву. Бухарев вообще писал не слишком хорошо и разборчиво, особенно когда спешил. Он иногда не дописывал окончания слов, не доканчивал целой мысли, если она очевидна по ходу речи. И. Г-ч это заметил, и с торжеством, обращаясь к ректору, говорил: «вот, вот посмотрите, о. ректор, очевидно, что списано. Как быть под рукой чужой черняк, так с него и списано». Бухарев до слез уверял, что он сам писал задачку... Рубцов слышать ничего не хотел. «Да помилуйте, о. ректор, я шесть лет учился в семинарии, четыре года в Академии, 15 лет профессором и священником; а велите мне написать к завтраму то, что тут написано, – воля ваша, я не могу; я отказываюсь. Это быть не может, чтобы они сами писали». Ректор молчал, мне-

–795–

ния других разделились. Наконец испуг мальчиков и слезы, по просьбе Бухарева, кончились новой работой. «А вот с этим я согласен», сказал И. Г-ч. Вот напишите при моих глазах также, как это написано, ну тогда я поверю». Прочие наставники согласились на это. Ректор дал тему. «Да чтоб они не стакнулись», говорил И. Г-ч, – «вы дайте, о. ректор, разные предложения, и посадите их в разных комнатах». И. Г-ч то и дело подходил то к одному, то к другому, осматривая со всех сторон, не списывают ли они откуда, хотя списать решительно

не откуда было. Через несколько времени Бухарев вышел к ректору, чтобы прочитать написанное. Внимание всех с жадностью было обращено на него. Он кончил чтение, ректор не вытерпел, вскочил с дивана, подбежал к Бухареву, обнял и поцеловал. его. «Друг ты мой», сказал он ему: «выручил ты меня, утешил! Отлично, хорошо! Что И. Г-ч?» «Очень хорошо, прекрасно», – вторили другие ректору. И. Г-ч пожал плечами. «Позвольте, о. ректор, ещё дать ему предложение! Не постигаю!» «Изволь, изволь, пиши», говорил Афанасий, входя в свой пафос. «Пиши, молодец, пиши!» Бухареву дали другое предложение. Он и на это написал очень скоро и хорошо, и прочитал пред ректором и наставниками. Владиславлев тоже написал на данное ему предложение очень хорошо. Когда прочитали они задачи свои пред ректором, ректор не знал, как выразить свой восторг. «Молодцы! Прекрасно! Отлично хорошо! кричал он на всю комнату. Пойдите, вот вам на пряники». Он вынул кошелек и дал ещё денег Бухареву и его товарищу. Мальчики готовы были плакать от радости. И. Г-ч обнимал их и целовал; прочие наставники ласкали всячески. Ректор попенял на И. Г-ча, что мальчиков из-за него так мучили... «Ступайте, братцы, домой», сказал И. Г-ч, «отпустите их. о. ректор.» – «Хорошо! только пойдите: кто вас учил писать?» спросил он у мальчиков. – «Нас никто не учил». – Нет, кто у вас смотритель или ректор?» – «Ив. Яковлевич Ловягин» – «А! вы из Тверского училища. Идите же завтра к нему и скажите. Что о. ректор семинарии прислал вас поблагодарить его за то, что он доставил в семинарию таких учени-

–796–

ков. И покажите ему то, что вы здесь написали. Да смотрите ж, непременно сходите: я завтра спрошу его».³⁴⁸⁵

Судя по блестящим успехам на ученической скамье, можно смело утверждать, что Московская Академия имела очень большое значение в развитии Бухарева. Он сроднился с ней, с неохотой, в 1853 году, переходит в Казань³⁴⁸⁶; тёплые воспоминания о Московск. Академии А. М-ч сохранил до смерти³⁴⁸⁷. Здесь, к концу учения,

–797–

созрело у него, очень характерное для этого периода жизни, «желание не оставаться в воинстве Христовом рядовым воином, когда ощущается самая настоящая нужда в офицерах³⁴⁸⁸. И вот он становится равноангельным звездой, не по ходячему только житейскому словоупотреблению, обозначающему блестящие способности и высокое служебное положение в будущем, но и по церковно-библейскому: монах – ангел – звезда³⁴⁸⁹. На талантливое религиозное молодое инока обратил своё благосклонное внимание митр. Филарет и сделался его руководителем. Эти добрые отношения между ними продолжались несколько

–798–

лет, и во всё это время служебная карьера о. Феодора подвигалась вперёд довольно успешно³⁴⁹⁰. Ставши профессором по Свящ. Писанию, молодой учёный весь ушёл в изучение Библии и своими лекциями об Агнце Божиим выделился в ряд с тогдашними светилами Академии – Ф. А. Голубинским, А. В. Горским и Гиляровым-Платоновым³⁴⁹¹. Всего 31-го году от роду он возведён в сан архимандрита³⁴⁹². Можно сказать, блестящий период карьеры на этом кончился, ярко обозначились его дарования и направление дальнейшей деятельности.

Замечание проф. П. В. Знаменского о внимании и благосклонности митрополита к о. Феодору справедливо вполне, но насколько своей учёностью и направлением взглядов о. Феодор обязан м. Филарету – решить трудно: ведь Филарет обратил на него внимание как уже на талантливого профессора, Бухарев же оказывается не учеником, а продолжателем его воззрений, и «это преемство духа», – указывает прот. В. В. Лаврский, – особенно заметно, если сопоставить «Записки на Кн. Бытия» м. Филарета и монографию о. Феодора «О миротворении» – тоже записки на первые две главы «Кн. Бытия». «Святитель Московский с какой-то свойственной ему ревливой малообщительностью мысли, всегда заботился не столько о возможно-широком распространении истин Православия, сколько о строгой отчётливости их выражения, особенно же в печатном слове. Так

и в своих Записках на книгу Бытия он очень часто ставит – только вопрос, а вместо ответа на него – замечает лишь, что нет особенной надобности искать и домогаться этого ответа. О. Феодор в книге «О миротворении» очень часто берёт этот оставленный без ответа вопрос и объяснив надобность в ответе и важность его, продолжает прерванное его учителем богословствование в том же точно духе и направлении и на поставленный митр. Филаретом вопрос представляет решение. В раскрытии духовно-таинственного смысла Писания о. Феодор является учеником прежде всего Ап. Павла,

–799–

но тоже по руководству и примеру митрополита Филарета в его Записках на кн. Бытия. Вообще в сочинениях о. Феодора повсюду видны следы глубокого изучения им творений митрополита Филарета, из которых он берёт иногда текст и комментирует его, развивая собственные свои воззрения. См. например «О Православии в отношении к современности», стр. 4, 24, 57. 264, 289»³⁴⁹³. Если есть разница между учителем и учеником и не только в скрытности первого, то особенности воззрений последнего, не предполагают ли ещё руководителя, кроме знаменитого святителя?

Вторым по порядку и первым по времени учителем о. Феодора в направлении мысли бесспорно можно назвать богослова-философа прот. Ф. А. Голубинского, человека чуть не с европейской известностью, в настоящее время, пожалуй, сохранившейся только в нашей академической традиции, облекшей знаменитого философа дымкой легенды³⁴⁹⁴. Его руководство легко отметить и в дружбе Бухарева со своим однокурсником Михаилом Васильичем Тихонравовым³⁴⁹⁵, и в оценке, студентом Бухаревым идей Белинского; отражается оно и в «Богословской Полемике 60-х годов», во время которой Аскоченский обвиняет архим. Феодора в гегельянстве³⁴⁹⁶, заметно и в защите

–800–

проф. П.В. Знаменским своего учителя от несправедливого упрёка со стороны Н. Гилярова-Платонова в невежестве³⁴⁹⁷, наконец указывается и в воспоминаниях прот. В.В. Лаврского.

Как «выдающийся студент Московской Академии» Бухарев должен был основательно ознакомиться и с системой Гегеля. «До духовных академий, пишет о. Лаврский, тогда ещё не доходили пока скептические голоса представителей ещё более новой философии, начавших уже тогда рушить грандиозное здание Гегелевой системы; разве слышался по временам сдержанный ропот почтительных учеников Гегеля, на своего учителя, зачем он, взошедши на вершину горы, так увлёкся созерцанием Божественного света всеобъемлющей истины, что не хочет уже спуститься в земную низменность, чтобы и её освежить светом своей системы (слова о. Феодора о гегелианстве в Германии).³⁴⁹⁸ «В Московской академии, читаем в другом месте, целые науки преподавались по началам , Гегелевой философии. Эти-то начала и построенные на них системы и приходилось о. Феодору в студенческие годы переводить на «иное основание» и извращавший христианство пантеизм Гегеля обратно приводить ко Христу»³⁴⁹⁹.

Это представление конечно преувеличено. Дело в том, что в академическом философском кружке, ещё в студенческие годы Ф.А. Голубинского, юные философы не хуже Бухарева оценивали Гегеля. Если и была потом постановка академических наук с неумеренным уклоном к гегельянству, если её недостатки и замечались Бухаревым, то процесс ознакомления с Гегелем и критическое отношение к академическому преподаванию были не самостоятельны. Зачем предполагать какую-то ненужную исключительность там, где дело обстояло проще? Приведение содержания академических лекций с пантеистическим духом к иному, Христову, основанию следовало за чтени-

—801—

ем гегельянца Белинского³⁵⁰⁰. И здесь трудно согласиться с прот. В.В. Лавским, когда он усматривает в чтении Белинского чуть не первоначальную причину дальнейшего роста Бухарева. В данном случае опять лучше видеть просто последовательное развитие воззрений, возникших под руководством опытного наставника. Наше утверждение подкрепляется теми же словами о. Феодора, которые приводит и о. прот. В.В. Лаврский, а о.

Феодор так вспоминает: «Я любил читать в Отечественных Записках статьи, относящиеся к критике, писанные покойным Белинским. Само собой разумеется, что настоящего значения его мыслей я не понимал, или – лучше, – понимал их по-своему. Известно, что он иногда в развитии своих мыслей цитировал тексты из Свящ. Писания. Он давал этим текстам свою мысль, а я понимал их в настоящем значении и соответственно этому понимал всю его речь. И потому выходило, что, следя систему его мыслей, извращавшую Христову истину, я в своём уме развивал живую систему самой Христовой истины. И сколько – помню – радости было у меня, что вот, наконец, взялись люди за ум, – углубляться в Премудрость Божию и раскрывать её свет для всяких дел! Я обманывался, но благодаря именно такому чтению Белинского, мысль моя довольно развилась и окрепла в светлом живом и отчётливом направлении Веры. Добрые следствия этого для меня вышли самые неоценённые»... Несомненно, со чтением Белинского произошло то же, что и из споров с другом-однокурсником Михаилом Васильевичем Тихонравовым. «У нас с покойным Михаилом, читаем мы слова о. Феодора, было такое дело: я твёрдо отстаивал благодатное, – Христово; а он страдальчески или с самоотвержением любви отстаивал во Христе и обыкновенное, – земное; таким образом, мы, сами того не зная отчётливо, учились уже проводить Христову благодать и истину и в земное, никак не изменяя чему-либо истинно Христову» (Письма А.О. Бухаревой 11 апр. 1872)³⁵⁰¹. В том и другом случае ещё очень мало подлинно Бухаревского: и там

–802–

и здесь виден только ученик Голубинского. Упоминание об истине и её свете во всяких делах и ещё яснее – упоминание о Премудрости Божией прямо выдаёт руководителя, – чтение Белинского и споры с Тихонравовым есть, очевидно, только усвоение студентами определения Премудрости Божией, какое имеется в умозрительном богословии Феодора Александровича. – «Премудрость Божия, говорится у Голубинского, есть такое совершенство ума Божественного, по которому существует в нём вечный первообраз всего мира и порядка всех вещей, или,

по выражению Платона³⁵⁰², мир идеальный, по образцу которого всё и в физическом и нравственном мире устроено в гармоническом целесообразном союзе, так что все дела Божии направлены к благим целям и к достижению их имеют достаточные средства, и, наконец, все подчинённые цели сосредоточиваются в одной главной, – высочайшей цели – выражении совершенств Божиих в жизни нравственных существ»³⁵⁰³.

Чарующее действие взглядов Феодора Александровича испытал не один только Бухарев³⁵⁰⁴. Его лекции определили направление способностей Николая Ивановича Надеждина³⁵⁰⁵. «Слушать Голубинского было для него высочайшее наслаждение: вдохновенные импровизации выясняли общесоциальный взгляд на развитие рода человеческого; делалось понятно, что в событиях, составляющих содержание

–803–

истории, есть мысль, что это не сцепление простых случаев, а постепенная выработка идей, согласно с условиями места и времени. Студент математического отделения, Надеждин выказывал мало любви к своей специальности; поэтому начальство поручило ему заняться церковно-историческим исследованием о значении в Православной церкви символа Св. Софии, которой посвящён известный храм в Константинополе». Работа дана была, конечно, по предложению Феодора же Александровича. Мы не видали исследования Н. И. Надеждина, но имеем возможность оценить значение символа Св. Софии в истории Православной церкви и храма в Константинополе в творчестве Бухарева. Более ясного указания, чем это, на зависимость Бухарева от Голубинского, кажется, найти трудно. Она отмечена, хотя без упоминания имени Феодора Александровича и не особенно точно архим. Феодором и в «первоначальной редакции», относящейся к 1855 г., «Исследований Апокалипсиса», но осознана им уже, что не трудно заметить.

Пятую казнь (Откр.16:10) автор относит к идолопоклонникам разума: «действие суда Божия над идолопоклонниками разума, пишет Бухарев, видно в нашем

времени, или, точнее, назад лет пятнадцать или двадцать (писано в 1855 году). Не имеем нужды распространяться о том, как чрезвычайно в это время усилилось западноевропейское просвещение во всех областях знания, начиная от философии, раскрывшейся по антихристианскому направлению до такого странного призрачного блеска в Гегеле и Шеллинге. Излишне также доказывать, что это просвещение века сего, действительно, до страсти (пафоса) возбуждает и разгорячает духовные силы, но только через это не просветляет их внутренне, а отнимает у них и последние останки натуральной свежести (не говорим уже об угашении им в христианах духа веры и благодати); изнуряет и утомляет их, и, при всём обогащении ума познаниями и при кипучей деятельности души, оставляет «сердце пусто, хладен ум». Приражение и к нам сего суда ощутил и даже на себе самом испытал тот самый писатель наш, которому принадлежат последние слова³⁵⁰⁶. И вот до какой хулы дошёл было он на Бога, Иже

—804—

имать власть обращать самое живое по-видимому, во мирское по духу просвещение только к опалению и опустошению души:

«Кто меня враждебной властью

Из ничтожества воззвал, —

Душу мае наполнил страстью

Ум сомнением волновал? — и проч...

Обольщение веры в плотский разум, вместо преданности духу Христову, отчасти умозрительно, а большей частью практически продолжает действовать и у нас доселе, хотя обольщаемые, стараясь как-нибудь занять себя и иногда бросаясь в трудные предприятия и опасности, через это самое обнаруживают, что они сами не знают куда деваться от внутреннего мрака. Но с другой стороны, по милости Божией к Православной России, не к сему ли времени омрачения державы боготворимого разума относятся первые лучи Православия, проторгшиеся в область знания в той её обширности и глубине, как она определилась на Западе, и долженствующие наконец раскрыться в солнечный свет, от

которого звери уйдут в свою бездну? По крайней мере некоторые школьные опыты в сём роде, известные мне, относятся именно к сему времени пятой чаши ярости Божией»³⁵⁰⁷.

Достаточно бегло просмотреть лекции Ф.А. Голубинского по умозрительному богословию, чтобы убедиться в правоте о. прот. Лаврского, вполне уверенного, что «образчик глубоко-философского и в то же время строго-православного, – следовательно, – самостоятельного отношения» к положениям не только гегельянства, но и системам Фихте и Шеллинга, который представлен в кн. «О православии в отношении к современности» (стр. 42–45), относится к Голубинскому³⁵⁰⁸

Переписка о. Феодора (Бухарева) с сыном Феодора Александровича – Дмитрием Феодоровичем³⁵⁰⁹, на существова-

–805–
ние которой указывают только что напечатанные письма Бухарева к А. А. Лебедеву (по поводу книги «О миротворении») отмечает даже некоторую близость к Голубинскому, причём уважение к нему архим. Феодора перешло и на его сына, хранителя отеческого предания.

Маленькое недовольство о. Феодора заметное в одном из писем к А. А. Лебедеву, в общем не говорит против крупного значения для него идей Феодора Александровича³⁵¹⁰. В свете их Бухарев и ознакомился с модным в своё время гегельянством. Это ставит на вид проф. Знаменский, чтобы рассеять неосновательное утверждение Н. Гилярова-Платонова о невежестве Бухарева. – Обратим внимание, наконец, и на сообщение А. С. Бухаревой, что в академии последовал кризис в душевных переживаниях Александра Матвеевича, после которого юноша постепенно стал выздоравливать духом под влиянием слагавшегося у него уже цельного мирозерцания³⁵¹¹.

Но окончательный закал всего лучшего, что дало ему воспитание в семье и школе, о. Феодор получил уже в годы профессорства (в Московской Академии), первый период жизни закончился глубоким нравственным переворотом, круто изменившим всю дальнейшую литературную и личную

деятельность Бухарева. Маленькая подробность из быта о. Феодора, профессора Московской академии, отмеченная в письме профессора этой же Академии П.С. Казан-

—806—

ского к А.Н. Бахметьевой, определяет приблизительно напало у Бухарева второго периода жизни, «перелома всей» его «судьбы», связанной с делом «Об Апокалипсисе»³⁵¹².

«Когда он (о. Феодор) служил у нас, пишет П.С. Казанский, профессором, его обирал слугитель до того, что не только без копейки денег оставлял его, но и книги его продавал. И о. Феодор, (при отсутствии практического смысла), усматривал во всём этом чуть не действие духа Божия, двигавшего руками вора»³⁵¹³.

Пётр Симонович недооценил ещё этой, по-видимому, мелочи в жизни о. Феодора; но потому только, что он не знал, как Бухарев в детстве цеплялся за свой пьедесталик; что он сознавал своё преимущество пред другими и в семинарии; что он офицером собирался быть, хотя и воинства Христова, «сряжаясь в монашество». Да и нам не совсем понятно на первый взгляд, — почему он поставил крест над тем, что тянуло его к себе ещё с детства? Но и эта «задача перелома всей его судьбы» и проповедь об обновлении Церкви, устройении жизни личной, семейной, общественной и государственной по духу Христову, сам генезис толкования Апокалипсиса и изумительная стойкость в отстаивании своих идей были бы для нас действительно неразрешимой задачей, как и от ношения к келейнику — только непрактичностью, если оставить без внимания духовного руководителя Бухарева, юродивого о. Петра Томаницкого.

Отношение к юродивому о. Петру Бухарев описывает отчасти в своих «Воспоминаниях»³⁵¹⁴, но сведения об о. Петре у него не исчерпываются только «Воспоминаниями». После чтения их не остаётся и каили сомнения, что в книге «О современных духовных потребностях» (313–319) речь автора «об одном глубочайшем старце, заштатном священнике» и «юродивом» идёт именно об о. Петре Томаницком. Эти

страницы очень важны для биографии Бухарева. Старца А. М-ч уж лет десять знает³⁵¹⁵; "бы-
–807–

вал у него весьма много раз», «видал приходящих к нему за помощью и советами людей всякого звания и состояния, – духовных, дворян, мужичков, горожан, мужчин и женщин. Наведённый самим же этим старцем на мысль Иоанна Богослова, как испытывать духов или духовные, в особенности чрезвычайные настроения людей (1Ин.4:1–3), я, говорит Бухарев, обыкновенно слежу за всеми и всем у этого седовласого священника не иначе, как в постоянном, сколько выдерживает моя немощь, молитвенном внимании к самому Спасителю нашему Христу во плоти пришедшему для спасения нашей не только души, но и телесности, и в нём к Отцу Его Небесному, с призыванием помощи Св. Духа. Когда у меня это воззрение ослабевало или закрывалось, старец сам поднимал меня простым внушением, чтобы я помнил «Святого» (В школе³⁵¹⁶ этого старца такое воззрение и обосновалось у меня в начало для мысли и дела во всём, не только прямо церковном, но и нахожусь ли я в обществе, читаю ли светскую книгу и проч. и проч.). Следя с таким внутренним воззрением за всем у Божия старца в продолжении нескольких часов, я как будто выслушивал самую глубокомысленную, но и обнимающую все наши житейские мелочи, лекцию³⁵¹⁷.

«Прошное лето был я, читаем немного далее, у упомянутого старца с тревожными думами обо всём – о Востоке, Западе, нашей матушке России, о Церкви Божией, о себе самом. Думы подобные и прежде, бывало, возбуждались во мне разными речами и действиями этого старца; случалось, что он оказывал и очень ощутительную для меня строгость ко мне, по тем или другим вопросам. На этот раз – он был для меня точно матерью, остерегавшеюся как-нибудь небрежно дотронуться до больного места своего ребёнка. О, как я нуждался именно в этой духовной ласке любви!»³⁵¹⁸.

Неопределённые слова автора: «я уж лет десять знаю
–808–

одного глубочайшего старца, заштатного священника», т. е. юродивого о. Петра, получают большую точность в «Воспоминаниях» о нём: «Мы узнали, пишет он здесь, покойного о. Петра лет за 16-ть или за 17-ть до его смерти»³⁵¹⁹. Это будут 1849-ый или 1850-ый годы (о. Пётр умер 3 сентября 1866 г.); тогда автор был молодой иеромонах о. Феодор, бакалавр Московской Академии на кафедре Свящ. Писания³⁵²⁰.

Сообщение Бухарева о школе о. Петра, о изучении его духа по собственным наблюдениям и опытам и замечаниям других людей, а также вопрошания у старца о Востоке, о Западе и нашей матушке России, о Церкви Божией и о себе самом имеют подтверждение и в письмах о. Феодора. В письме к о. А.А. Израилеву³⁵²¹ он просит: «А с матушкой игуменьей как-нибудь разговоритесь о моём деле по Апокалипсису, совершённом под духовным наблюдением о. Петра, и познакомьте её с сущностью этого дела, предварительно, разумеется, со вниманием перечитав в книге «Печаль и радость» статью об Апокалипсисе»³⁵²².

В школе о. Петра Бухарев научился смотреть на свои поступки, как на богослужение. Таким характером, по замечанию П.В. Знаменского, проникнуто было отношение о. Феодора, в бытность инспектором, к студентам Казанской Академии³⁵²³; в письме к А.А. Лебедеву он сам говорит потом, что и журналисту можно быть как бы священником³⁵²⁴. Под наблюдением о. Петра, вопрос; «что есть истина?» – для о. Феодора получил разрешение в «духовной истине», в следовании духу и жизни Христовой³⁵²⁵. Царство Христовой истины и благодати состоит не

–809–

в слове или безжизненных – отвлечённых мыслях, а в силе духа истины и благодати, действием которого Сам Христос вселяется в верующий ум и сердце; то – мудрость [которая] не только совмещает в себе свойства Премудрости, свыше сходящей (Иак.3:17). но состоит в благодатном через веру усвоении духа Самого Христа, как *Божией Премудрости*, во внутреннем озарении Св. Духа от Самого Бога Слова во плоти, в Котором вся сокровища премудрости и разума сокровены».

Этот «...дух Христов есть ум, *имеющий мудрость*». Истинной мудрости свойственно... духовное отрешение от всякого мирского значения и суетной славы (1Кор.3:18), любовь, жертвующая ...и собой и всеми знаниями для духовного блага других, а никак не самолюбивое сознание своего достоинства». «Уму причастному сей мудрости должно низложить и упразднить... лжеименный разум и вольно-мысленную науку», при ней «должна сделаться... доступной к разумению и тайна судеб мира и Церкви, открытая и кажущаяся запечатлённой в Апокалипсисе. Ему предоставлено угадывать и разрешать едва ли не самую загадочную во всём Апокалипсисе тайну звериного числа (Откр.13:18)». «Он не довольствуется созерцанием истины только сам для себя, а Духом любви Христовой влечётся с своей небесной жизнью и светом в самую область духовного владычества зверя бездны «Вавилона». Он влечётся сюда, «чтобы неведения и немощи других понести во Христе на себе, чтобы нить вины других, не через участие в них, а через скорби покаяния и через лишения эпитимийные за грехи других, чтобы духовными влияниями распространять всюду, по возможности, среди не утративших приемлемости к жизни». Апостольские сети для уловления и привлечения ко Христу, хотя ещё в неведомое будущее, всех избранных «всё ещё коснящихся в области Вавилонского растления».

«Ум, иже имать мудрость», – подчёркивает Бухарев дважды: и курсивом, и подлинным греческим текстом

–810–

«ὁ νοῦς, ὃ ἔχων σοφίαν, есть духовно-живый храм премудрости». Пока ещё «храм Премудрости Божий или Софийский» в Константинополе «как и ум, имеющий мудрость находится» под властью турок, «в области проявлений духа Магометанского: за то когда любодейной Турции не будет и зверь бездны» магометанского фанатизма пойдёт в погибель (ст. 16. 11 гл.), тогда откроется всемирное значение ума имеющего мудрость, явится и храм Софии во всём величии христианской святыни, как светильник православия, победоносного над врагами и дающего мир всему не отвергающему мира. В храме Софийском имеет последовать

помазание и венчание Православного Царя для Православного Востока» – «тогда удобно будет, как в храме Софийском видеть величественное внешнее выражение ума, имеющего мудрость – Христа, так и в сём уме созерцать великий духовный храм Премудрости»³⁵²⁶.

В эти мысли Бухарева стоит вдуматься, потому что здесь речь идёт о существовании православия и об осуществлении исторической задачи православной России. Она должна выполняться, по мысли Бухарева, в двоякой борьбе – за освобождение православного Востока от ига Турции и во внутреннем очищении самого православия от магометанского духа. Та и другая таинственно и тесно между собой связаны и, как приводили мы слова Бухарева, представляют для большинства «неизвестное ещё будущее». Если судьбы православия и России неразрывны, то «Откровение и История оказываются точно только как бы разноречивыми изложениями одного и того же предмета: – Откровение предначертало Историю и – последняя оправдала первое»³⁵²⁷. Это раскрытие единой истины.

Борьба за своё толкование Апокалипсиса, таким образом, основывается у Бухарева на идее Церкви как духовно-живого Храма. В самые критически-важные моменты жизни, когда выяснилась судьба «Исследований Апокалипсиса» и невозможность скорого их издания в свет, он так определяет своё значение в церковной жизни: распоряжение Синодальное – удерживая мою рукопись (об Апокали-

–811–

псесе) в архиве, метить не на одни недостатки её, которые не имеют характера неисправимости, а на закрытие Ап-са для моего истолкования; с этим, распоряжением соглашаться, значит, по моему, выдавать дело церкви и слова Божия из-за личных опасностей и страхов. «Я не могу убаюкивать свою совесть тем, что пока терпит только моё истолкование Апокалипсиса; эта стражба досталась мне. – я и должен её отстаивать»³⁵²⁸. «Итак не Лютеру последуя, а служа истине – Христу, Основанию и Главе Церкви и – Российской и Вселенской, – надо мне решиться на страшный шаг – требовать,

чтобы или не обижали самой истины, – или сняли бы с меня противное моей совести и моему долгу пред истиной, бремя мнимого монашеского послушания деспотическому произволу, уже не против только меня идущему, но и истиной пренебрегающему»³⁵²⁹. – «Я знаю, пишет он тому же А. А. Лебедеву, одну истину и одного её учителя – Самого Спасителя; мне радость, когда Он один, и по отношению к моему труду об Апокалипсисе окажется истиной... Я открыто пред всеми скажу, что суждение о судьбах Церкви Новозаветной с точки зрения ветхозаветной, останавливающейся на чувственных личностях и народностях, а ещё не проникающей в самый дух и силу дела, есть суждение фальшивое». Бухарев снимает сан и несёт церковную эпитимию ради просвещения других, вступает «в благодать брака, чтобы и в нравственной брани или борьбе чуть не со всеми удержаться в живой сердечной связи со всеми, его «избранная – представительница», для него, «или живой образ Святой Церкви Христовой по благодати брака» –³⁵³⁰ значит

–812–

короче, это борьба не с церковностью, а за Церковь, борьба с суждениями людей не истинно и глубоко, по его мнению, церковных.

В своей системе воззрений Бухарев ставит историю православия в корень истории вообще и имеет задачей выяснить и отстоять значение России, как носительницы правой веры. Таким образом получается ярко выраженное славянофильство, и притом более основательное, чем славянофильство, как общественное течение, по крайней мере в лице первых его представителей. Сам Бухарев признаёт своим, главным, если не единственным, руководителем угличского юродивого священника о. Петра Томаницкого. Считать о. Петра единственным руководителем в деле истолкования Апокалипсиса нельзя, по другим свидетельствам самого же о. Феодора. Подготовкой к изучению Откровения он обязан Академии, Голубинскому отчасти, отчасти и службе на кафедре Св. Писания. В самом деле: поехал о. Феодор к о. Петру за благословением с готовым планом «Исследований», или руководство Угличского старца было и побуждением к

изучению Откровения св. Иоанна Богослова? Вопрос решается двумя прямыми заявлениями автора «Исследований». Первое найдено нами в его черновых бумагах, точнее в прошении на Высочайшее имя о снятии запрещения печатать толкования Апокалипсиса. «Официальный ход дела о моём труде, пишет проситель, – начинается вместе с началом этого труда. Исследовательский об Апокалипсисе труд начат мною не по произволу самочинному и даже не просто по личному моему усердию, но по прямой обязанности моей академической службы на кафедре истолкования св. Писания»³⁵³¹.

Ещё яснее мотивы изучения Апокалипсиса указываются
–813–

в передаче М.П. Погодина. Вот подлинные слова Бухарева, приводимые Погодиным: «Не знаю, говорил ли вам покойный Гоголь, что моя кафедра в Московской Академии была и по исследованию св. Писания. Проследя один раз оба завета с особенно занимавшей меня задачей раскрывать внутренний последовательный порядок, в каком шли ветхозаветные и новозаветные откровения, я награждён и утешен был и вообще обилием раскрывшегося предо мною света Божия и особенно разъяснением последнего таинственного откровения – Апокалипсиса. Это последнее совершилось просто и как бы само собой: идя со строгой последовательностью, через это я доведён был до такой точки, с которой, с помощью истории, стало видно содержание Апокалипсиса в его значении»³⁵³². Из этих двух свидетельств второе отмечает «особенно занимавшую» Бухарева, задачу раскрывать внутренний последовательный порядок ветхозаветных и новозаветных откровений», а этот метод изучения истории усвоен им у Голубинского, если мы припомним свидетельство о значении Феодора Александровича для Н.И. Надеждина.

Третье свидетельство принадлежит А.С. Бухаревой и по существу тождественно с первыми: «Когда мы жили в Ростове, читаем в воспоминаниях (рукопись) Анны Сергеевны, Александр Матвеич в один вечер разговорился со мной о прошлом: как он принимался писать Апокалипсис: как ему сочувствовал в то время наместник Лавры Антоний»³⁵³³.

Итак, усвоение идей Голубинского и серьёзное изучение свящ. Писания послужили основанием чисто теоретического синтеза философского и религиозного знания. На это указывает время, к какому относится мысль Бухарева об идее Апокалипсиса и некоторые особенности его системы. Составные элементы этого синтеза следующие: платоновское учение о Логосе и мировой душе – с одной стороны: во 2-х, православное учение о Христе – Свете истинном, и в 3-х, о Церкви православно-русской – храме истины (по Апокалипсису). Отожествление философского и религиозного знания оста-

–814–

лось у Бухарева и впоследствии, но первое поставлено в служебное отношение ко второму.

Процесс творчества осложнился и углубился нравственным переворотом, который произошёл в нашем богословии под руководством о. Петра, – только под руководством о. Петра открылся о. Феодору «ключ разумения духовной истины»³⁵³⁴, заключённой в Откровении св. Иоанна Богослова, истины, готовой раскрыться в современных событиях. Вместе с этим естественно на первый план выдвигается в системе Бухарева и идея Церкви, не только как её ядро³⁵³⁵, но и стимул чрезвычайно напряженной деятельности. Сочетание этих двух идей и составляет существо творчества нашего богослова. И история, и откровение определились для него как смена различных по духовному состоянию эпох, имеющая завершиться торжеством Агнца – Христа, браком Его с Церковью; сама современность предстала на разных ступенях духовной жизни. Для Бухарева теперь стало ясно, что русский православный народ и есть тот апокалипсический младенец – сын Жены Православной Церкви, который царственно «жезлом железным упасет вся языки». Есть уже, по мысли автора «Исследований», и «залог»³⁵³⁶ будущего пасения или торжества православия, как в прошлом, так и в настоящем: восточные войны за освобождение православных народов и внутреннее оживление православия в нашем отечестве. Это, последнее направление, правда, в настоящее

–815–

время молодо как дитя и имеет очень немного представителей в нашем народе, так как и в православии русском господствующими направлениями остаются ложные – духовно иудейское, формалистическое и духовно-языческое, движущееся совсем вне Христа. Но имеющее возрасти новое движение приведёт к освобождению от «плена Вавилонского», к победе над «змием» папства и «лжеименным разумом» протестантства, к «пасению» народов Запада жезлом православия. В «школе» о. Петра и обозначилась «утренняя заря»³⁵³⁷ обновления православия и скорого его раскрытия.

Мы имеем возможность проследить, как в ней воспитывался о. Феодор, – по первоначальной редакции его толкований Апокалипсиса.

«...Третий, достойный представитель³⁵³⁸ именно благодатно – Христова детства и отрочества, – направления, дающего удоб-

–816–

ство войти в Небесный Храм и составляющего для Православия великую о Господе надежду в будущем, – есть один молодой человек, из податного состояния. Первые лета детства он провёл в сиротстве, при злой мачехе. Воспитание его в отроческом возрасте и в первую пору юности было такого рода, что его жестоко секли за путешествия по монастырям и томили в острогах за дерзость ходить в соседние Угличу города и обители для богомолья без паспорта, которого напрасно он добивался. А главное, он очень рано взыскан был упомянутым Старцем Петром, которому он и предался всей душой во Христе... Знавшие его видели в нём, как выразилась одна весьма благочестивая и образованная инокиня, светлую натуру дитяти, но с страшными и иногда невыносимыми для живущих с ним капризами и причудами. Жаловались на него и отцу Петру, который, однако, не бранил его за своенравную причудливость, и только замечал: «он мудрён: его не вдруг разгадаешь». Тайна же его, сколько знаю по бесчисленному множеству моих опытов и наблюдений над ним, состоит в том, что он через духовное делание самого же отца Петра, настроился по духу веры, чисто как Евангельское отроча, и через эту младенческую веру

свободно и просто входил в сокровищницу любви Христовой – в сердце Отца Петра³⁵³⁹; а ребяческие причуды и кажущееся своенравие были или покровом или выражением благодатных движений или дел по духу любви Христовой. – то есть любви ради Христа и Его благодатью несущей тягость, возлюбляемого о Христе. Тайну и высших степеней, и опасностей духовной жизни он понимает превосходно, хотя это по какому-то духовному инстинкту. Помню, когда я вдвоём с товарищем читал, вслух этого человека, из книги Святого Макария описание благодатных состояний; то можно было примечать, что сам дух сих состояний был для него осязателен и приводил его в восторг. Я стал знать его, когда он по благословению своего Старца Петра, сошёлся с близким ко мне вышеуказанным книжником-фарисеем³⁵⁴⁰ в христианстве, как он сам себя

–817–

называет нередко. Скажу об их отношениях, что имел случай узнать. Первом делом этого двадцати-четырёх-летнего крестьянского сына с учёным монахом фарисейской закваски было развязать его сколько-нибудь от мёртвой и рабской фарисейской праведности; он с ним почти постоянно, как только было возможно, разговаривал или шутил попросту, по-детски, – кормил его лакомствами, – клал в постель как ребёнка, перекрестив его сам и увольняя от вечернего молитвенного Правила. Душа закоснелого в иудейской чёрствости монаха незаметно размягчилась. Но он с горькой шуткой говорил своему послушнику³⁵⁴¹ – аввушке (как он стал называть его, потому что сам этот необыкновенный руководитель монаха, не хотел принимать имени аввы, а вызвался на название «аввушки»): не знаю, говорил он своему аввушке, что выйдет из всего этого. Говоря по совести, я не знаю, как и людей-то искренно любить или по-приласкать. «Да разве дети, возразил тот, знают, как и почему они любят мать и ласкаются к ней?» И что ж? Он скоро достиг того, что действительно, как мать иногда пестал монаха-фарисея,

–818–

и этот (как после признавался мне) сам не зная как, по-детски ласкался к нему с сердечной любовью, мысленно с

живостью представляя себе Божию Матерь с Богомладенцем или по-детски лепеча с своим пестуном о чём-нибудь духовном. Когда же этот упadal в духе и мыслях с детской простоты или утрачивал направление духовное; тот, с чрезвычайной тонкостью, это угадывал и бросал или бранил его по-детски же. В учёных занятиях своего братского чада Аввушка как-то примечал, когда тот сбивался с толку или допускал сомнение; в таких случаях он бесцеремонно подходил к учёному монаху с словами: «Лучше брось». Равно за успешное раскрытие какой-либо плодотворной мысли Аввушка награждал своего питомца или лакомствами или деньгами; потому что деньгами он распоряжался и употреблял их, по видимости, с ребяческой расточительностью, однако главным образом на нищих и притом не без разбора. Если куда по его совету отправлялся учёный монах, то всегда или сам находил в других, или другим доставлял духовное утешение и пользу. Само священнослужение его становилось для него легче, хотя и не совсем освобождался он от внутренней туги. Духовно-учёное влияние его на других видоизменилось против прежнего тем, что, тогда как прежде интересовались, или не удовлетворялись им просто по мирскому, теперь его слово для одних было семенем живым³⁵⁴², дающим духовные отпрыски благодат-

—819—

ного направления мысли и духа, а в других возбуждало беспокойствие и нетерпеливые толки. Довольно сказанного для удостоверения, как это направление благодатно-Христово детства сильно и действительно для духовного оживления и освежения даже самой закоснелой в духовной мёртвости души. И с какой премудрой предусмотрительностью были, во взаимных отношениях тех же двоих человек, предотвращаемы Отцом Петром, могущие произойти разные крайности. Так, во-первых, благодатно-детское направление, при человеческой прирождённой греховности, давало место оборотной стороне этого направления – ребячеству, легкомыслию в духовной области Христовой истины и благодати. В отвращение этого Отец Пётр говорил: «в храме шалить-то не нужно» или «людьми не надобно шалить». Слова весьма знаменательные! Допускать

легкомысленное ребячество при раскрытии живого значения и силы Христовой истины, при рассмотрении Тайн и даров Христовой благодати действительно значило бы шалить в Небесном храме, и притом шалить людьми, которых вся судьба навеки содержится в Христовой истине и благодати, и которых оживление духовно-нравственное, в наше время, как и всегда, зависит от духа и силы Христовой благодати. И утраченное по детскому упрямству, непослушанию и легкомыслию, после всех опытов вразумить упрямое отроча, – отец Пётр уже не возвращал упрямому, чтобы через это и наказать и вместе сгладить его упрямство. Во-вторых, могла быть опасность, чтобы от мертвящего формализма духовно-оживляемое отроча не бросилось в крайность противоположную, не пренебрегало церковным внешним устройством. Против этой крайности отец Пётр вот что делает: в выражение и залог своего бла-

–820–

гословения и обещаний раздаёт какие-либо вещи: палочки, кольчики и тому подобное; так что с утратой их лишается права и на выраженное в них благословение и обещание. поскольку же Старец всё делает по отношению к духовному и Небесному храму Христовой благодати и истины; то он через это внушает внимательному, что в домостроительстве благодатном необходимо известное внешнее устройство (которое только не по одной наружности должно соблюдать), что пока хотя бы со слабой верой соблюдалось это устройство, дотоле ещё благодать и истина с нами, и мы ещё не безнадёжны в духовном отношении, но, что по совершенном пренебрежении и утрате внешнего церковного устройства, решительно утратили бы мы и силу благодати и чистоту истины Христовой. Наконец, в-третьих, даже Аввущка решительно удостоверял своего чадочка или деточка, как он выражался, что особенно и главным образом хранит и заступает его Матерь благая Пресвятая Богородица, хотя и другие святые так же ходатайствуют об его спасении. При сих-то условиях, конечно, можно с сохранением навсегда духа младенчества Христова постепенно и незаметно возрастать в мужа совершенна, в меру полного возраста Христова (разумеется всевозможно остерегаясь или

освобождаясь от иудейского самооправдания и самомнения, – от успокоения на законной мёртвой форме Православия)»...

Приведённый отрывок очень характерен для первоначальной редакции «Исследований Апокалипсиса», представляющего много автобиографического материала и крупные внешние и внутренние особенности. Поэтому необходимо поподробнее узнать биографию или житие о. Петра Томаницкого и содержание ранней редакции труда Бухарева. В противном случае можно, пожалуй, сказать про толкование этой рукописи Апокалипсиса, вместе с С. К. Смирновым, что оно «наполнено многими странностями»³⁵⁴³. Да и сама личность юродивого о. Петра заслуживает глубокого интереса, как личность подвижника, прозорливца и чудотворца ещё при жизни, как истинного мудреца православия и яркого выразителя православно-русского церковного веросознания,

–821–

учителя «детского состояния во Христе» и даже «всемирного благочинного».

II. – Отец Пётр Томаницкий

«Родиной о. Петра Томаницкого³⁵⁴⁴ был погост Якимовский, Угличского уезда, Ярославской епархии»³⁵⁴⁵, а отец – того же погоста дьячок Алексей Васильев. Годом рождения Петра вернее считать 1782-ой (5 июня)³⁵⁴⁶. «Родитель его

–822–

был человек неучёный, многосемейный». «Но в детстве и зрелых летах, находясь под непосредственным надзором своего отца, того же погоста священника Василия Петрова, он получил строго-нравственное направление в жизни и сам был добрым примером в своём семействе. Он обратил на воспитание Петра, как своего первенца мальчика, преимущественное внимание»³⁵⁴⁷, привил ему добрые качества ума и сердца. В этом видимо более сильное значение имели для мальчика наставления деда – священника. В виду бедности и многочисленности семейства отца, успешное прохождение курса семинарии сопряжено было у Петра с пением в архиерейском хоре, а в последние годы – с регентством на левом хоре³⁵⁴⁸. В 1807 г., около «26 лет от роду»³⁵⁴⁹, он женится

на дочери умершего священника слободы Новоиерусалимской»³⁵⁵⁰ «находящейся в расстоянии версты от Углича, выше города по Волге, на живописном её берегу»³⁵⁵¹, и 5-го апреля посвящён сюда во священника. Первые годы службы (до конца 1813 г.) были решающими для самоопределения и выбора дальнейшей деятельности. «На высоту духовного совершенства о. Пётр возведён был особенным необычайным

—823—

образом, путём страшных злоключений, путём кар, по-видимому законных, душевных потрясений, доходивших, по-видимому, до умоисступления!»³⁵⁵².

Первые три года, посвящённые чтению божественных книг с более частым, чем до него, совершением богослужения, прошли спокойно³⁵⁵³. Они оттенили в молодом пастыре настроенность иного порядка, чем какая господствовала в окружающей среде. Она-то и возбудила сильную злобу сослуживцев, недовольных увеличением дел по своей должности и пренебрежением священника к увеличению причтовых доходов. Многочисленные жалобы членов причта в Угличское Духовное Правление, имеющих там родственников, и, более всего, нежелание о. Петра защищаться, взводимых на него обвинений, кончились строгой карой — трёхдневным заключением в холодном чулане при Правлении³⁵⁵⁴.

Кротость и незлобие, к обидчикам, проявленные о. Петром по возвращении из заключения, ещё более раздражило их — «развязало руки». На дороге к дому с одной требы причетники жестоко избили своего священника. О. Пётр опять не пытался даже защищаться, хотя это, при его крепком телосложении, не стоило бы особенных усилий. Он был борцом в другом отношении³⁵⁵⁵. «Пред духовным зрением о. Петра уже с первого несправедливого

—824—

суда и заключения ясны стали очертания креста, на него упавших конечно не без воли небесной, и он решился понести тот крест безропотно»³⁵⁵⁶. Случай повторился и с этого времени о. Пётр стал чаще задумываться³⁵⁵⁷.

К сожалению, мало имеется подробностей касательно следующего важного события из жизни о. Петра. «В 1812 году наступило грозно-тревожное для России время – вторжения Наполеона. Русский народ был потрясён до глубины души: простодушное большинство принимало великого завоевателя за самого антихриста. Крестьяне серьёзно спрашивали своих приходских священников, что надо делать, когда станут муками принуждать к отступничеству от Христа?». Это тревожное настроение, усилившееся по вступлении французов в Москву, в Новоиерусалимской слободе произвело беспорядок во время литургии: «среди молящихся разнёсся слух, будто Наполеон входит в Углич». Произошла паника и богослужение прервалось. Вслед за народом из храма побежал было и причт, но с о. Петром случилось что-то странное: «он оказался не просто пугливо изумлённым, но, при вмешательстве других, и грозно исступлённым, готовым разить всех его окружавших». Весьма враждебно настроенные члены клира воспользовались этим, насильно разоблачили о. Петра, с оскорблениями, биениями и бранью привели домой и приковали на цепь. О. Пётр скоро успокоился от припадка в Ярославской больнице – вдали от злобной среды³⁵⁵⁸.

Через год по возвращении на службу, которую он правил по обыкновению безупречно, разве с большей против прежнего отрешённостью от всего земного, ещё одно событие снова вызвало болезненные явления и окончательно направило всю деятельность о. Петра в форму тяжёлого подвига – Христа-ради юродивого. Диакон Димитрий Марков сделал вид, что хочет помириться с о. Петром и пригласил его к себе в дом. Замешательство хозяина, растерянно отказывавшегося выпить первому предло-

–825–

женное гостю в знак мира вино с ядом, открыло злой умысел, но о. Пётр, перекрестившись, с евангельскими словами: «аще и что смертно испиют, не вредит их» (Мр. 16:18) выпил стакан. С ним тотчас сделалось дурно, а потом он стал по временам забываться, бить себя, убегать в чём попало из

дому. Впрочем, он скоро стал предчувствовать припадки и тогда просил жену (Ксению Ивановну):

– Оксинья, прикуй меня!³⁵⁵⁹

В 1814 г. родные снова привезли было больного в Ярославскую лечебницу, но заметив там жестокое обращение прислуги, взяли о. Петра домой³⁵⁶⁰. «15-го февраля этого же года он, в виду болезненного состояния, уволен от должности епархиальным начальством, причём отобрана была у него и ставленническая грамота»³⁵⁶¹.

С этого времени отец Пётр несёт тяжкое бремя юродства. С самого начала этот подвиг был отмечен даром прозорливости. Первые проявления прозорливости послужили для о. Петра и последним испытанием. Двукратно предуказанный им – сначала жене, а потом соседке, – пожар уничтожил всю слободу; погибло в огне и всё почти имущество о. Петра³⁵⁶². Затем, прозорливые обличения во время пребывания в Угличе полицейского пристава и в Рыбинске – поставщика в первом городе кончились жестокими побоями и заключением в доме умалишённых, а во втором – благополучно только при народном вмешательстве³⁵⁶³. Эти события открывают ему более верный, но не менее трудный путь в духовном делании, «О. Пётр стал тих и кроток; цепи, которыми его ковали, оказались не нужными. Считая резкий тон осуждения бесполезным, о. Пётр смотрит теперь на немощи людей как на

–826–

болезнь, а на грешников – как на детей, которых за малыми исключениями следует исправлять мягкими мерами. И он исправляет «детские дела» присущей ему в высокой степени Христовою благодатью»³⁵⁶⁴.

И сам о. Пётр вёл жизнь *младенческую*³⁵⁶⁵. «В домашнем быту он не терпел роскоши: носил простой холщовый белый халат, подрясник надевал только в церковь и для принятия каких-либо именитых посетителей, а рясы не имел во всю жизнь.

«По внешнему виду о. Пётр был весьма благообразен: довольно-высокого роста, имел чело возвышенное, нос орлиный, глаза чрезвычайно выразительные и взор глубоко

проницательный, волосы на голове и браде серебристые; в белом одеянии своём он казался существом не земным.

Жил он дома как гость, не входя ни в какие распоряжения. Пищу принимал какую подавали ему домашние, и всегда был доволен, как бы ни была скудна его трапеза. Если замедляли обедом, он не требовал его; когда подавали – ел и, помолившись, благодарил жену свою Ксению Ивановну, а после её смерти невестку. Каждый вечер усердно помолившись Богу, он склонялся ко сну на жёсткий примосточек у русской печи, подле самой двери в холодные сени. Не редко дверь в сени отходила или оставалась недотворенной по недосмотру родных, бывало, что и на примосточке положат дрова, – о. Пётр двери не затворит и ляжет на дрова. Нередко в сильные морозы в одной рубашке и босой он долго работал у своего домика и оставался здоровым.

Особенным для о. Петра утешением было посещение храма Божия, где он неопустительно бывал в каждый воскресный и праздничный день. Он вставал на клиросе и пел вместе с причетниками. Он свято исполнял все уставы и постановления церковные, особенно посты соблюдал весьма строго. Любил молиться о. Пётр и на берегу Волги; не разбирая погоды шёл он туда летом в одной рубашке длинной и белой, а зимой в трескучие морозы в коротеньком тулупце».

–827–

Но было неизвестно, причащается ли о. Пётр св. Таин. На вопросы, почему он не причащается и не говееет, о. Пётр отвечал: я недостойн, я всегда говею. Может быть это было у него тоже подвигом, но иные говорили, что о. Пётр причащается запасными св. дарами. Только перед смертью он открыто причастился и принял таинство елеосвящения³⁵⁶⁶.

Жизнеописание даёт более 30-ти примеров удивительной прозорливости о. Петра, привлекая к нему множество посетителей всякого звания³⁵⁶⁷, между прочим и духовных³⁵⁶⁸. К старцу шли и за нравственной поддержкой, и

–828–

за советом по делам житейским. Обыкновенно о. Пётр очень своеобразно указывал своим посетителям их

нравственные состояния, пробуждая их самосознание и усиливаясь вводить их в служение Богу, – своими «работками». «Весь стол у него был уставлен разными вещицами, камешками, палочками, железками, досточками и разными изделиями из них. Эти вещицы о. Пётр точил, пилил, складывал, ронял. При занятиях такими «работками» он бывал всегда в усиленных движениях духа и овладевал мыслью и сердцем своих посетителей, которым понемногу становилось понятным значение и смысл этих работок. «В этом делании на пользу ближних о. Пётр видел своё спасение: «Работай, Петруша, работай; помолись за них Богу, помолись о них» – говаривал он, а когда замечал, что посетители проникаются его настроением, добродушно отмечал: «Понемножку исправляюсь»³⁵⁶⁹.

Кроме работок о. Пётр часто употреблял для обозначения духовного состояния своих посетителей и их научения некоторые образы и загадочные выражения. Между ними замечательны выражения «книги алтарные», «книги клиросные». Первые характеризовали верующих сообщив по тесным своим обстоятельствам и злостраданиям духу Христова самопожертвования, а вторые – людей, раскрывающих дух общего служения Богу жизнью и словом, и, в частности, наукой и искусством. Жизнь по началам веры он называл «печатанием Библии».

–829–

Очень образно его толкование 21-го стиха 22-ой гл. Еван. Матфея: *воздадите Кесарева Кесареви и Божия Богови.*

Кесарево – деньги, запечатлённые образом и надписанием Кесаря. Богу, значит, должно воздавать деньги, запечатлённые Его именем и надписанием, каковы сами люди по самому созданию. О. Пётр любил употреблять выражение: *делать деньги* (т. е. оживлять и раскрывать в себе и других черты образа Божия, как то – ум светлый и мыслящий по Господу, сердце боголюбивое и человеколюбивое) и внушал *делать ассигнации синенькие* (небесного цвета, указующего на небесное жительство и в земном. По воззрению о. Петра все дельцы нехристианского образа мыслей и антихристианского

образования относятся к *делателям фальшивых ассигнаций*. А истинное духовное делание состоит по его словам в том, чтобы монах за церковной службой и молитвой, учёный – мыслью и словом, купец – куплей и продажей, крестьянин-земледелец – сохой и топором – все работали Господу, всем своим посетителям – о. Пётр говорит одинаково: «работайте, работайте!»³⁵⁷⁰ Женщины – «*Это азбучки*», сказал однажды старец, когда пришли к нему посетительницы. Название азбучек означает, очевидно, живые книжки для первоначального обучения в жизни благодатной и земной. Поэтому им принадлежит большая задача – воспитания семьи в духе православия³⁵⁷¹.

Заботы о. Петра об исправлении касались: личной совести –830–

посетителей, семейной жизни³⁵⁷², общественной деятельности. Кроме того он руководил двумя женскими монастырями: Сретенским Кашинским, вверенным его попечению подвижником Адрианом³⁵⁷³ и созданным самим о. Петром – Рыбинским Софийским³⁵⁷⁴; своим просветлённым взором он касался и всего государственного и церковного строя России.

О воспитании о. Петром личности рассказывает А. М. Бухарев: «Придѣшь бывало к нему, весь загромождѣнный суетой или унынием; он станет над тобой работать духовно и когда то, наконец, проглянет в твою душу свет Божий, возбудятся живые движения и мысли духовные о. Пётр скажет добродушно: «пнемножку исправляюсь», указывая, «что он себе вменил твоё духовное расстройство и нечувствие» и радуется твоему духовному восстановлению и исправлению. «Случалось, не помнишь по делу душевному чего-либо особенно важного и нужного, о. Пётр твое духовное забвение... с Христовой любовью возьмёт на свою душу и скажет кротко: я забыл то-то и то-то»³⁵⁷⁵.

Другой случай ярко изображает, как прозорливое знание души человеческой одним словом давало направление всей дальнейшей жизни. – «При жизни Ксении Ивановны, супруги о. Петра, жила у них в качестве прислуги крестьянка Авдотья

Афанасьева. Заметивши однажды намерение о. Петра жечь принесённые ему посетителями деньги, она поспешила остановить его, говоря: «что ты, батюшка, делаешь? Отдай-ка, отдай мне деньги!» О. Пётр, как будто обиженный, с улыбкой в лице проговорил: «на, на, жадная; умрёшь, так по тебе и Святой-то Боже петь не будут!» На это Афанасьева с сердцем проговорила: «что я некрещёная что ли?» Однако же слова старца запечатлелись в сердце крестьянки. Знала она, что слова его сбываются с поразительной точностью, и не мало боялась своей будущей кончины. «Не потонуть бы в реке, не сгореть бы в

–831–

огне», думала Афанасьева, и тем усерднее молилась Богу сохранить её от такой смерти. По кончине о. Петра она поступила в Софийский монастырь, жила благочестиво и скончалась в первый день Св. Пасхи, так что по ней, действительно, не пели «Трисвятого»³⁵⁷⁶.

Образец благодатного воздействия Петра на семейную жизнь можно видеть на его собственной семье, руководимой частыми его предуказаниями. По увольнении от должности, при ничтожном пособии попечительства о бедных духовного звания, при добровольных только приношениях посетителей в виде булок, крендельков, денег, которые он раздавал нищим, (а деньги, как мы видели, уничтожал если за ним не присмотрят), трое детей о. Петра выросли, воспитались и пристроились к великому удивлению окружающих.³⁵⁷⁷

Каким благодатным руководителем был о. Пётр для вверенного его попечению Сретенского Кашинского монастыря, об этом говорит игуменья этой обители, Антония³⁵⁷⁸, отмечая дивное проявление прозорливости о. Петра в непрерывной нити его советов.

«Божиим попущением за грехи наши крестьяне начали притеснять обитель нашу в пустоши, находящейся от Кашинского монастыря в 12 верстах: за 30 слишком десятин они давали аренды не более 17 руб. и при этом держали ту землю в небрежении, без должного удобрения, а лес почти весь истребили. Тогда я решилась просить благословения у батюшки

о. Петра оставить ту пустошь за собой, чтобы завести на ней скотный двор и учредить своё собственное монастырское хозяйство. Батюшка несколько раз спрашивал: «далеко ли эта пустошь от Кашина», и затем начал про себя говорить что-то высокое и непонятное для моего разума. Говорил он и слова псалма 61-го: посетил еси землю и упоил еси ю, умножил еси обогатити ю... Разбогатеют красная пустыни, и радостью холми препояшутся. Одеаяся овни овчий, и удолия умножат пшеницу: воззовут, ибо воспоют. В бытность батюшки у

–832–

меня, приемля благословение на обработку пустоши, я просила его благословить место. Старец охотно съездил и благословил, но благословение его было столь высоко и таинственно, что явилось недоступным моему разуму. Запомнила я только то из слов его, что место это будет свято, и живущих на нём будет много святых. Скотный двор скоро был выстроен, запашка заведена, – а батюшка начал говорить, что тут будет церковь во имя свв. Петра и. Онуфрия, и как-то совсем неожиданно прислал икону св. Петра Афонского и преп. Сильвестра³⁵⁷⁹ в благословение на начало и устройство пустынной церкви, и в то же время благословил ставить на земле той кирпичный завод. Началась выделка кирпича, который совершенно кстати понадобился и на постройку монастырского корпуса, а от построения церкви отказывалась я два года. Он же, старец, напоминая о постройке, часто повторял мне выражения о Господе Боге: Всесильный, Всемогущий, Всеблагий, давая тем понять, что для Господа всё возможно; но скудная вера моя препятствовала понимать ясно и светло обращённые ко мне слова старца, что и навело на меня многие испытания.

Раз старец³⁵⁸⁰, на первой неделе Великого поста, прислал наказ прибыть к нему и отправиться в Рыбинск на послушание – строить монастырь. Я, тронувшись скорбью посланных сестёр, явилась к старцу, чтобы заявить о неисполнимости его поручения во время говения; но батюшка стал гневаться, встал пред иконами и грозно сказал, что всё потеряно, если не исполню послушания. Не могу припомнить, какими словами он

выразил гнев свой; только такой страх обуял меня, какого ещё никогда я не испытывала. В страхе за своё спасение, при непослушании воле человека Божия, я решилась следовать в Рыбинск без ведома своего епархиального начальства. По приезде в незнакомый город³⁵⁸¹ сразу пошла я в соборный храм
—833—

Божий с молитвой о помощи себе Божией... Из собора стали меня звать в дома именитых жителей: везде я заявляла волю пославшего меня старца и вскоре получила искомое в лице почётного гражданина Андрея Ив-ча Миклютина в таких размерах, каких и в помышлении не имела. На построение монастыря предложены были и деньги, 25000 руб., и вполне удобная для создания обители земля, и опытный строитель, и скорое начатие самого дела. Это был первый урок моему неверию в могущество Божие по молитвам и силе духа старца, властно действовавшего, тем более для меня замечательный, что старец, провожая меня в Рыбинск, так светло провидел будущее, что велел посмотреть и местечко для имеющей создаться обители. Нежданно-нечаянно я выполнила и это приказание старца, видела и осмотрела место. Осмотренную землю Миклютин купил за две тысячи рублей, потом же другие лица охотно предлагали ему за неё до пяти тысяч рублей. За покупкой земли тотчас же возникло и дело о построении Рыбинского монастыря – и обитель для дев и вдовиц милостью Божией в скором времени начата построением³⁵⁸².

Был и другой чувствительный урок моему маловерию, когда старец послал меня к умирающей старушке, которая, не зная моего убожества, назначила меня душеприказчицей своего имения. Отказаться было невозможно, ибо дело то велось по благословению старца. Она завещала Рыбинскому монастырю пять тысяч рублей, много икон –

—834—

священных книг и всякого движимого имения и, кроме того, назначила получать оброки и отсылать их в Рыбинск. По малодушию моему я тяготилась выполнением этого дела, однако же, как умела, вела его несколько времени и после; с одной верной женщиной я препроводила все билеты, более

пяти тысяч, к Андрею Ивановичу; но Миклютин ответил, что им принято вовсе не пять тысяч рублей, а восемь с приращением, оказавшимся в выросших процентах.

После таких уроков и ещё не раз приходилось мне слышать напоминание от старца – строить церковь на пустоши нашей Кашинской обители, вследствие чего я решилась просить об устройстве церкви. За такое домогательство начали меня бранить и ближние, и дальние, и дела мои трактовать с небрежением, отчего я упала духом и скорбела. От старца не укрылось моё малодушие. Он начал меня посылать в Москву, но зачем? Этого не могла я понять, доколе не увидела на самом деле плодов послушания. «Побывай и прими благословение у митрополита»³⁵⁸³, – наказывал старец, и это принесло самые благие последствия. Владыка посадил меня и начал расспрашивать о монастыре; дошёл разговор и до пустоши и желания создать на ней храм Божий, – и он обещал своё ходатайство пред Синодом и написал мне письмо к нашему святому владыке Филофею³⁵⁸⁴. Наместник же Сергиевой лавры³⁵⁸⁵ сочинил мне новое прошение, совершенно иноковое против моего прошения, что и было высказано мной; но наместник заметил, что «сыны века сего премудрее сынов света».

До разрешения построения церкви последовало обстоятельство, навлекшее на меня поношение и укоризны от всех, знающих меня. Бут и цоколь церкви мной были произведены до получения начальственного о церкви разрешения единственно по благословению о. Петра и ещё архимандрита Афонского Ксеновского монастыря Матфея. Когда шло дело о создании церкви, летом привезены были в

–835–

Кашин архимандритом тем св. мощи святых греческих. Узнавши о нашей скорби, он пожелал обнести их с молебствием вокруг места, назначенного для построения церкви, и отправился на монастырскую пустошь. Когда служили там молебные пения для сторонних богомольцев, архимандрит Матфей, без ведома моего, пошёл искать место для церкви и избрал то самое, которое раньше избрано и благословлено

старцем Петром Угличским, что необычайно поразило меня, а вместе и укрепило в вере, что церковь, желаемая к построению, преуказана угличским прозорливцем не случайно, а по благоизволению воли Божией. В виду двукратного указания одного и того же места для храма Божия, я согласилась на избрание места для св. престола; и лишь только архимандрит Матфей начал класть первые камни для бута и благословлять преднамеренное священное здание, вдруг последовало знамение: рой пчёл прилетел на место, избранное для церкви, покрыл его, и скоро отдался людям собрать себя, поставить подле места избранного для церкви... В скором времени после того времени мною был назначен крестный ход из нашего Кашинского монастыря с принесёнными св. мощами архидиакона Стефана и великомучеников Феодора Тирона и Георгия для торжественного освящения в пустыни места, избранного для создания церкви, и лишь только стало совершаться обхождение того места с мощами святых, новый рой пчёл, опять неожиданно для всех, прилетел и покрыл собой место для церкви, ранее покрытое первым прилетевшим роем. Тогда я не усомнилась, по совершении водоосвящения, дозволить заложить бут преднамеренной церкви во имя свв. Петра Афонского и Онуфрия Великого. Знамения сии были для присутствующих, которые малодушествовали и удивлялись, что по одним благословениям старческим, до разрешения Св. Синода, заложена постройкой желаемая церковь. После они сами сознались, что просили знамения от Господа, если дело это благоугодно Господу, и знамение для маловерных не умедлило воспоследовать. Того же лета на священном месте выложен был цоколь всей церкви, за что мне предрекали подначальство и ссылку и посылали тайные жалобы святому Владыке нашему Филофею. Такие пререка-

—836—

ния и жалобы расположили меня вести это дело лично от себя, без посредства сестёр, чтобы ни одна из них не могла нести ответственности за мои действия. Прошла затем тревожная зима ожиданий, как на первой неделе Великого поста 1863 года получено из Св. Синода желаемое разрешение

строить церковь. Это известие принесло мне величайшую радость, но не умедлило вызвать и новые думы, и заботы о средствах для сооружения разрешённого к постройке храма Божия. Пожертвований не было, слухи о замедлении дела об устройстве храма охладили усердствующих; просить же в одолжение угличский старец не благословлял. Я вспомнила тогда чудеса, явленные в устройении женской обители Рыбинской, и верой в Промысл Божий укрепляла себя в трудных обстоятельствах жизни, каковое упование и не постыдило меня. В день исповеди пришла ко мне неизвестная женщина и вручила мне значительную сумму на устройство храма билетами и расписками на шесть тысяч рублей. Правда, расписки были весьма сомнительны, да притом ещё часть денег была отдана той женщиной на сохранение одному священнику без всякой расписки, что наводило сомнение на возможность получения предложенных сумм. Мы в немалом раздумье поехали к батюшке о. Петру показать те бумаги; но старец похвалил их и заверил нас, что деньги по таким распискам получить можно, и тут же отдал все те расписки одному чиновнику, прибывшему принять его благословение. И для чиновника бумаги те казались сомнительными, но, по вере в благословение прозорливого старца, он принял на себя труд взыскания и впоследствии получил все деньги сполна. На эти суммы и им подобные и сооружён был пустынный храм свв. Петра Афонского и Онуфрия Великого под названием «Кладбищенской церкви Кашинского Сретенского женского монастыря».

Во время производства церковных работ также не мало было дивных знамений в укрепление нашего упования. Так Господь послал опытного надзирателя за работами, в лице одного заштатного священника, который и смотрел за постройкой, и совершал всенощные бдения в сооружаемом храме во всё время производства работ. Не один раз замечено было, что голуби летали над церковью в

—837—

виде венца; в другой раз виден был радужный луч над крестом сооружённого храма, что усмотрели ехавшие к церкви

той из города Кашина. И все эти благодатные действия явлены были в виду слабых и немощных сестёр обители за молитвы и благословение старца угличского, который в Божием всеведении ясно провидел будущее и выполнил создание храма Божия необычайными и, поистине, дивными средствами³⁵⁸⁶. Так, заметим, исполнилось предсказание подвижника Адриана сёстрам будущего Сретенского Кашинского монастыря, пред своей смертью указавшего им на о. Петра как лучшего, чем он сам, для них руководителя: «Угличский старец о. Пётр Томаницкий будет лучшим, чем я грешный, наставником для вас и устроителем дел ваших; через него Господь явит вам свою великую и богатую милость»³⁵⁸⁷.

«О. Пётр и сам удивлял и другим давал понять пути особенного промысла Божия в устройении Софийского монастыря. » Чудные дела, чудные дела! Какие переменочки случились», – говорил он мысленно взирая и удивляясь, как мирское и земное бытие людей поднимается к жизни церковно-благодатной, как дух Христов воздействовал в мирских людях и подвинул их к устройению пристанища для возлюбивших жизнь девственную, богоугодную. На своём своеобразном языке старец выражал эту дивную перемену такими словами: «уголья-то всё равно, что в церквах, что в кузнице раздувают»³⁵⁸⁸.

В жизни о. Петра было не мало случаев, в которых он проявил себя целителем немощных. Примеры приводятся в «Жизнеописаниях отеч. подвижников».

«Сама кончина достопамятного подвижника последовала так: ещё за год до неё о. Пётр стал часто говорить: «пора уж домой». Руководимые его советами выражали по поводу этих слов сожаление. Старец говорил им: «молитесь! немножко житья и поприбудет свечками (молитвами) детскими». За полгода до кончины левая рука

–838–

старца и вся половина тела поражены были параличом. Для него стало тягостью принимать посетителей; но число их при вести о болезни старца более и более увеличивалось. За две недели до смерти старец исповедовался и приобщился св. Таин и принял таинство Елеосвящения. За трое суток

приблизительно он изъявил желание быть погребённым в Рыбинском Софийском монастыре. Помер он 3-го сентября 1866 года, около 85-ти лет от рождения»³⁵⁸⁹.

Весть о смерти о. Петра быстро распространилась в Угличе и его окрестностях. К его телу стекалось такое множество народа, что для пения панихид приходили на смену двум местным священникам городские и сельские священно церковнослужители. В течении 5 дней тело о. Петра находилось в доме: стояла ведряная погода, от многолюдства и тесноты в комнатах был невыносимый жар; однако в шестой уже день при отпевании в церкви не было заметно признаков тления. «В седьмой день тело предавали земле и когда для этого открыли гроб, то всех обдало только ароматным холодом».

В слободе Иерусалимской массы народа не дали впрячь лошадей в погребальную колесницу, а повезли на себе через все улицы Углича, при колокольном звоне, в предшестве всего городского духовенства. У каждой церкви, по дороге от Углича до Рыбинска, пелись литии. В Софийском Рыбинском монастыре для встречи собралось всё городское духовенство. Известный проповедник о. Родион Путятин приветствовал усопшего своим задушевным словом. По совершении соборной панихиды гроб праведника опущен в нарочито приготовленный склеп в притворе Софийского храма.³⁵⁹⁰

—839—

III — Первоначальная редакция «Исследований Апокалипсиса»

Первоначальная редакция «Исследований Апокалипсиса», из которой заимствуются нами сведения об о. Петре, делится в общем на две части. Но первая часть очевидно не закончена, потому что она обнимает только введение и три первых, отделения «Исследований» позднейшей, отпечатанной теперь, редакции³⁵⁹¹. По своему содержанию она не представляет каких-либо существенных, особенностей. Наиболее крупными будут разве следующие: а) В ней иное, чем в позднейшей заглавие — не: «Исследования Апокалипсиса», а: «Об Апокалипсисе св. Иоанна Богослова». Это, без сомнения, первоначальное заглавие всего труда³⁵⁹². б) Не хватает в ней

начального параграфа. «О назначении и значении «Исследований Апокалипсиса»; в) Не отделён пятый параграф введения от четвертого. 2) Начало самых «Исследований» отмечено литерой «А», а «Видения о судьбах Вселенской Церкви» – литерой «Б».

Из мелочей можно указать в ранней редакции более точное обозначение устройства апостольской церкви как нормы, а не формы (Изд. «Б. В-ка» 193 стр., «Об Апокалипсисе» тетр. 9-ая 2-го счёта), менее полное заключение III-го отделения самих исследований («Исследования», стр. 397–

–840–

399. ср. «Об Апокалипсисе» 28-я тетрадь), прибавление или убавление нескольких незначительных примечаний, напр. на стр. 329–330 «Исследований» имеется, тогда как в соответствующем месте 29-ой тетради «Об Апокалипсисе» его нет и т. д.

Все тетради, форматом в четвёрку листа, переписанные рукой двух переписчиков и представляют четыре группы. Посмотрим на три первые, содержание которых мы определили по сравнению с редакцией позднейшей – «Исследованиями Апокалипсиса».

Две первые можно назвать вполне черновыми рукописями труда «Об Апокалипсисе», так как они покрыты довольно многочисленными ремарками автора, приводящими содержание к тому виду, какой оно имеет в позднейшей редакции. Счёт листов *первых, девятнадцати* тетрадями авторский (1–19), – карандашом надписано: «Об Ап.» «1. 2. 3"... 19-я тетрадка заканчивается изъяснением 16-го стиха I главы Апокалипсиса.

Непосредственным продолжением является *вторая группа* тетрадями, переписанная иным почерком (кроме 9-ой тетради, имеющей почерк 1-ой группы) и с новым счётом от единицы (всех тетрадями 10). Конец её соответствует стр. 193-ей «Исследований». С отдельной нумерацией (187–194) четвёрок следующая тетрадка по содержанию представляет стр. 292–297 «Исследований», а по почерку принадлежит и переписчику 1-ой группы и 9-ой тетради второй. *Третья группа* имеет 8 тетрадями со счётом 28–35. Они уже почти не имеют поправок автора;

почерк – 1-ой группы, содержание тождественно с 317–396 стр. «Исследований» в печатном издании.

Вторая часть редакции «Об Апокалипсисе» включается в тетради последней, четвертой группы. Начинается она, предположительно, 54-ой тетрадью, потому что у этой тетради начальной и конечной четвертушек нет. Почерк этой тетради переписчика 2-ой группы без авторских исправок; по содержанию – она начало VI-го отделения «Исследований» и по особенностям содержания, без всякого сомнения, относится к тетрадям 56, 58–80, переписанным рукой того же лица, что и тетради 1-ой группы. В этой группе заключаются исследования VI и VII отделений

–841–

Апокалипсиса, в редакции ранней, – с заглавием «Об Апокалипсисе». В тетради 73-ей, против главы: «Седьмое отделение», есть надпись карандашная; автор делает пометку: «Отселе опять может быть напечатано до конца». На полях тетрадей 58, 62 и 69 есть указания «писано 1855 г.», «писано это 1855 г. марта 5-го дня», «писано в седмицу Пасхи 1855 года»³⁵⁹³. Все эти пометки дают возможность считать годом написания отделений VI и VII именно 1855-й, а переписку тетрадей 28–35, 54, 56, 58–80, относить к 1859 г. приблизительно³⁵⁹⁴, черновые же 1–19, 1–10 и стр. 187–194 писаны и переписаны гораздо ранее. Таким образом эта редакция (если называть её условно – «приблизительно 1855 года»), вполне соответствует намеченному и в позднейшей плану (стр. 152–157 «Исследований»). По сравнению с ней «Прибавление об остальных главах Ап-са» и «заключительная статья» «Исследований» есть только значительное сокращение VI и VII отделений редакции «Об Апокалипсисе».

Содержание этих (VI и VII) отделов редакции «Об Ап-се» конспективно изложено и в последних главах «Исследований». Но в «Прибавлениях» и «Заключительной» статье указавши главные мысли XV–XXII гл. Ап-са автор смягчил выводы – в отношении к Турции и Западу – внешнему Вавилону или зверю бездны и его рога: нет, например, конкретности в описании

семи язв, не определяет автор и времени открытия суда над любодейцей, и падения её.

Скуп автор «Исследований» и в суждениях для оценки состояния современной ему русской церковной жизни. Против ранней редакции не достаёт изображения действия язв на русскую жизнь, слишком общо представляется господство внутри её внехристианских начал или «плен Вавилонский» и «поклонение зверю разума человеческого»; будущее торжество православия не имеет ещё «залогов» в настоящем, так как деятели православия в области

—842—

современной жизни и мысли автором обходятся; наконец,, исчезает в значительной степени субъективный элемент, который позволил бы проследить генезис идей автора и основания для того или другого суждения его при исследованиях Ап-са в приложении к событиям его времени.

В то же время пометка на 73-ьей тетради относит значительную, наиболее притом своеобразную, часть этой редакции, точнее всё шестое отделение, к материалам, подлежащим окончательной отделке даже и для этой редакции, при предполагаемом печатании её. Шестое отделение Апокалипсиса представляет, в самом деле, столько же материалы, как (это мы отчасти видели по отрывкам) и страницы дневника с апокалипсическими только датами и необходимыми экскурсами в область прошлого.

Очень понятно становится, откуда начинается счёт времени этого отделения: всё дело в том, какое значение автор придаёт личности о. Петра и развёртывающимся пред глазами политическим событиям, т. е., во взгляде автора на о. Петра, как истинного мудреца и деятеля православия и на Восточный вопрос, решение которого начиналось по мысли Бухарева в войну 1854–55 годов, и представлялось ему началом суда над «любодейцей – Вавилоном». Если апокалипсическое речение zde мудрость оправдано в лице такого мудреца, как о. Пётр, то, значит «семь язв» или «излияние семи фиалов гнева» нужно относить к прошлому, а в войне с турками – начало будущего торжества православной России.

Сделаем сначала маленький обзор периода семи казней по первоначальной редакции³⁵⁹⁵. Он обнимает царствование Императора Николая I-го.

—843—

«...нам с благоговением должно остановиться мыслью совершившейся дивной победе Агнца Божия в отношении к избранному и верному Его рабу – только что почившему в Бозе Императору Николаю Павловичу. Начав великое своё служение в то время, как по Апокалипсису, отверзся храм скинии свидения на небеси (Откр15:5), и сам царски заботясь, сколько мог и знал, блюсти православно-церковное устройство по правилам святых Отцов и Соборов, он богохранимо прошёл с Россией весь почти период семи язв последних, совершающихся главным образом над областями боговраждебных языческих в духе направлений, но, по приращению сих направлений и ко многим из нас, касающихся и России. И этот путь ко славе России проходил он тогда, когда за исключением избранных России, дух и жизнь более и более склонялся к строго-правильному, но изживающему живую силу, формализму как в гражданств, так и в служащем основанием оному, самом православию. Но что особенно дорого... и благотворно для нас... – он по благодати Божией, за молитвы святых и особенно усердной Заступницы России и мира Божией Матери, удержавшей руку Божию от поражения нас последним судом, – всегда успевал в приращениях к нам язв брать твёрдое направление веры ко Христу Спасителю и следовательно к нашему спасению... не уклонился он и от тяжести Восточного вопроса, как ни вожденно было бы для него спокойствие, после стольких трудов и испытаний царственных: – он в правом и терпеливом духе Агнца Божия входил в сей вопрос....»³⁵⁹⁶

Семи язвам предшествовали³⁵⁹⁷, поясняет А. М-ч, «суды Божии отчасти над внешних новыми Вавилоном, каково турецкое преобладание над православным Востоком, отчасти и особенно, над воспроизведённым в Западном Христианстве, и всюду распространяемым, внутренним направлением Вавилонского и других языческих преобладаний или, что то же, над языческой неверностью самого

–844–

Нового Израиля – христиан». Для окончательного дополнения и довершения этих судов Божиих и «назначаются оныя седмь язв, которые в сем смысле – суть действительно последняя, открывая за собою уже свободу Новаго Израиля от вековых преобладаний, – внешнего и духовного. Это, значит – «пламень любви Божией к Православной Церкви, судом своим расточающий и потребляющий только решительно упорных врагов», – «внешнего и духовного Вавилона», «а избранных очищающий и приводящий к спасительному торжеству православия» – «Новаго Израиля и Иерусалима»³⁵⁹⁸.

«Только душам, возвышающимся над сим миром к небесному жительству свойственно в самой силе и истине слышать гласы, раздающиеся в Небесном Храме», приказывающие ангелам излить фиалы гнева. «Мы можем слышать отголосок этого велияго гласа в церковном слове избранных Духом св. пастырей. Так ещё в 1814 г., духовно-громогласный проповедник церковный взывал о «гласе» Господнем «в крепости». «По кончине Имп. Александра Благословенного... [он] уже услышал и чадам Церкви возвестил» неотвратимость великой ярости Господней на мир христианский (в III т. проп. М. М. Филарета стр. 177–179)³⁵⁹⁹.

Время семи язв Бухарев относит, таким образом, к современности, а точнее – эпоху пятой казни – над идолопоклонниками «зверообразного разума» западного просвещения, как мы видели уже – к годам почти своей школьной жизни.

«Глас об уготовании пути царям Востока (пред изливанием шестого фиала гнева Божия) слышен был и свыше: так Митрополиту Московскому было присылаемо от дознанного им по прозорливости своей человека – воззвание к покаянию, обращённое ко всему миру»³⁶⁰⁰, хотя «беспечность духовная всюду более и более усиливалась... Господь не несвидетельствована Себя оставил и в это время ду-

–845–

ховного усыпления: ибо в сие [то] время последовало вышеупомянутое откровение одному рабу Божию о

предстоявшем было, и только ходатайством Божией Матери отвращённом последнем страшном суде»³⁶⁰¹. Седьмая казнь над ослеплёнными людьми не вызвала гибели мира только потому, что православие поддерживалось отцом Петром: «Выше мы говорили, как Господь, имея в православном христианстве одного человека, могущего поддержать порядок в мире через особенную, приятую от Господа же, благодать, – не отпускал сего своего избранного из мира сего, чтобы только иметь возможность продлить Свое долготерпение»³⁶⁰².

В период ещё семи язв «отрочата веры» школы о. Петра «возвышаются к Небесному Храму» православия, «предначиная сим тайно для других уже новую эпоху» и представляя собой, следовательно как бы «утреннюю зарю» будущего торжества русского православия³⁶⁰³.

«...Дотоле, пока ещё продолжается период семи язв нельзя войти в разверстный Храм небесный (Откр.15:8), – по причине некоторого разъединения и борения во внутреннем составе и жизни самой Православной Церкви. Это борение идёт между направлениями Православия – с одной стороны внешне-законным и рабски-формальным, более и более, стареющим и изживающим дух живой веры, хотя могущим быть слепоревнивым до человеконенавистнического фанатизма, а с другой – благодатно обновлённым направлением детски-свободной и живой веры, понимающей и исполняющей законы и правила самой благодати, вводящей послушных в свободу чад Божиих, а не как известную форму законного письмени, подвергающего самих чад Нового Завета рабству иудейскому. Вся тяжесть этого борения во внутреннем составе и жизни Православной Церкви падает на достигших духовно-благодатной «зрелости или совершенного возраста Христова». Они самоотвержением веры и любви входят в омертвление первого направления, чтобы в мертвенных искать и возбуждать приемлемость к обновлению духа веры, и разделяют детские немощи

–846–

сих отрочат благодатно оживляемой веры, чтобы они, отрочата, более и более возрастали и укреплялись в обновлённой жизни во Христе. И таким образом происходит, что

при всей силе и чрезвычайности проявленной благодати, вселиться и успокоиться во внутренности небесного храма – во всеоставляющей и умиряющей любви Божией во Христе, невозможно и для самых совершенных во всё время означенного борения в православно-церковном составе. Отрочата веры по детской свободе только могут предначинать радость проникать внутрь святилища всеумиротворяющей любви Христовой. Когда же рога зверского фанатизма разрушают Вавилон и внешней и духовной Турции, держащей Христианство Православное в двойном плену, – вместе с этим распадется и погибнет [всё то] что во внешне формальном направления Православия окажется решительно-омертвелым, упорствующим в рабстве, лицемерии, фанатизме нового иудейства, только облечённом в форму христианства; а прочее из сего направления изведётся крестным путём к оживлению и таким образом соединится с направлением обновлённой и живой веры под руководством достигающих зрелого возраста Христова: произойдёт – что и малии и велиции воззовутся благодатью уже к совокупному согласному воспеванию славы Божией»³⁶⁰⁴.

После «семи язв» Ангел приглашает Тайнозрителя созерцать «суд над блудницей Вавилоном турецкого преобладания». Через это «наша вера поставляется на истинную точку зрения, с которой должно смотреть на дело православия с Турцией и прелюбодейными её союзниками, – с которой суд над блудницей Вавилоном вводит и нас самих в суд, не находимся ли в духовном с сей блудницей союзе, не пьём ли иногда духовное вино её блудодеяния», а рассудить это – значит раскрыть «тайну Вавилона» и доступно только уму, «имеющему мудрость»³⁶⁰⁵. «Зде» – в самом ожесточённом «внутреннем плену» в каком находится православия – ум иже имать мудрость пребывает не по нечистоте, свойствен-

–847–

ной безумию, а не мудрости, но для исхищения кого можно из этой бездны Вавилонских скверн плотского сластолюбия или духовного прелюбодеяния отступнической измены жениху всех душ человеческих – Христу»³⁶⁰⁶.

Что в борьбе с плотоугодным сластолюбивым духом Ислама должен открыться суд над Вавилоном, «мы можем в настоящем случае, говорит А. М., опереться на свидетельствах духовно-востязующих вся мужей; так тот великий старец иерей Пётр, о котором выше уже говорили мы, одному человеку, просившему благословения его на поступление в монашество, но таившему в сердце пристрастие к утучнению плоти и сластолюбию, обличив с кротостью эту тайну его сердца, заметил ему: «да где же это может быть? Разве в Персии, либо в Турции», т. е. дух плотоугодия свойствен не христианству и тем паче не монашеству православному, а разве магометанству, господствующему в Турции и Персии.

Другой также духовный и отчасти юродствующий старец по поводу современных обстоятельств на Востоке, беседуя с одним отроком-учеником о Магомете, с забавной для сторонних горячностью детского возраста утверждал, что «Магомет – дух», т. е. в суждении о нашей борьбе с Турцией и магометанством не должно останавливать мысли только на внешне политической стороне сей борьбы, но иметь в виду сам дух Ислама, плотоугодный и сластолюбивый, иначе, ратуя и ревнуя за Православие против Магомета, но допуская в сердце и жизнь дух плотоугодия и сластолюбия, будем делаться, в сущности дела, переметчиками от православия, или Христа на сторону Магомета, вместе с Французами и Англичанами³⁶⁰⁷.

Не таково истинно-православное монашество, как оно раскроется во всей силе по освобождении Русской Церкви от плена: «поелику обручение Христу свойственно душам христианским особенно в монашестве: то брак Агнца и уготовление Его невесты или жены знаменует... прекрасное

–848–

возрождение и преспеяние православного монашества благодатью Христовой, во образ непорочного девства Пресвятой Богородицы. Так, Старец Серафим и предрекал в отношении к Дивеевской обители духовное процветание, подобно Киево-Печерской Лавре. Так Старец же Божий Пётр внушает девственницам, живущим уже с обновлённым духом веры, чтобы они «приготавливали приданое для женихов», а

женихами «представляет монахов и руководителей монашества, возбуждаемых также к обновлению и оживлению духа веры. Видно, что Старец прозирает в будущем, и по отношению к монашеству, *брак Агнчий и уготовление Его жены*. – Оправдания Святых представляются брачным облачением жены, заранее для неё уготованным, но только теперь открыто на ней являющимся. По соображению с вышесказанным, это значит, что благодатное направление оживляемой веры и сыновне-свободной Божией правды которое ещё в период седми язв, под блюдением Богоматери, святыми Божиими уже возбуждалось и воспитывалось и которое должно быть особенно свойственно монашеству, – наконец откроется как светлое облачение Самой Богоматери, как брачное чистое украшение для Церкви, благопотребное и для восстановления Востока³⁶⁰⁸.

О. Пётр не только руководитель школы и монашествующих, он – *всемирный благочинный* с умом, имеющим мудрость для раскрытия тайны на челе зверя бездны; он участвует во *всевысочайшем деле* освобождения узников от двойного плена и суда над любодейцей Вавилоном.

Автор яркими красками изображает гибельность двойного плена блудницы Вавилона, господствующей над всей областью православия:

«Не скоро и просто мыслью исчерпаешь глубину зла, какое сделал этот окаянный Вавилон Христианству. Царственное священство, каково должно быть Христианство по истинному духу и силе своей, и, следовательно, именно православное христианство, – было или во внешнем таком порабощении, что поставление и смена самых даже высших

–849–

иерархов зависели от неверных, и православные в собственной своей земле несколько веков являются пленниками, – или во внутреннем пленении своего большинства, так что в наибольшей части христиан явилось какое-то новое, мирское по духу, Христианство (как о сём в одном месте своих слов говорит Митрополит Московский Филарет) оковавшее или убившее живой дух веры, вместо

благодатной свободы духа, рабствующее похотям плотоугодия, или само себя заключившее в узы мёртвой формальности или только чисто-внешней законности. И таким образом род и нового Адама, получивший от своего Божественного Главы правду и силу жизни, во веки не умирающей, является в наибольшей части мертвеющим духовно, так что и сам остаток живущих и сильных Христовой жизнью через самоотвержение веры и любви носят во Христе мёртвость своих сочленов; вера победившая мир, или видимо или невидимо превозмогалась миром и сокровища благодати становились более или менее чем-то внешним, или сокровенным для наибольшей части самих своих обладателей. Посему новый вечный по своему существу, Завет оказывался, в отношении к духу и сердцам своих чад, уже как бы ветшающим. Православная Христова Церковь, которую возлюбил Единородный Сын Божий – Бог – Слово до вочеловечения, до смерти в плоти, *да представит ю Себе славну Церковь, не имущу скверны или порока, или нечто от таковых*, – или по внешнему своему положению рабства, простирающегося притом и на внутренний, и притом высший церковный чин – на преемство иерархов, или по внутреннему состоянию большинства своих чад, – скорее могла поразить духовное наблюдение рубищами и ранами, нежели царственной одеждой и неукоризненной пред Богом мирской славой невесты Христовой. И узы внешней неволи для одних, или внешне-законных, но духовно-безжизненных форм для других – скреплялись на руках и ногах Православной Церкви, первое – во имя обще-признаваемого права народного, равновесия Европы и т. п., другие – буквой законной, авторитетами, требованиями самого порядка. Не забудем при сём и об остатке держащихся духа веры во Христа – в иных исповеданиях, –

–850–

об этом остатке семени жены – Православной Церкви, на удалённых от своей матери и, вместо её надзора и руководства, следимых или змием, древним, или зверями: а между тем отчуждение от Православной Церкви сих рассеянных и израненных овец Христовых, в силу Вавилонского порядка

вещей, оказывается как будто уже законным и увековеченным навсегда»¹⁴².

Но уже можно заметить начало суда над великой любодейцей; уже слышен глас призывающий людей Божиих покинуть Вавилон.

«Сущность и сила суда над любодейным Вавилоном и поддерживающим эту блудницу зверем [лжеименного разума] с его властительными над открытыми для того душами, способами и орудиями в видении представляются *бранью и победой Агнца*»:³⁶⁰⁹. «В борьбе с тлетворным духом Ислама Господь Иисус благоволит проявлять в Православно-Российском народе победоносную над духом магометанства благодать таким образом: не только слова и дела со стороны православной России должны быть запечатлены характером истины, кротости, долготерпения, человеколюбия, в духе Христовом; Христос, видно, благоволит Своей благодатью снизойти в сей державе до крайнего истощания, или ввести оную до внутреннего общения Своих страстей и смерти духовными ли то подвигами веры, или терпением смертельных опасностей и скорбей. Через сие то и должно совершиться очищение самих православных от осквернения растленных духом, свойственным магометанству, а потом предположение и привлечение жизни православия избранных из самых поборников Ислама»³⁶¹⁰. Так совершится победа над рогами зверя и духовное открытие Агнца, как Царя благодати.

Далее автор делает замечание на текст: *И иматъ на ризе и на стегне своем имя написано: Царь царем и Господь господем*. Так как Христос – Царь благодати и мира – «в такой силе является или созерцается именно по отношению к России (т. е. поколику Он в России имеет вообразиться или открытые духовно): то

–851–

видно, что хотя православно-русская держава кровавым образом постраждет от вражеского нашествия и сама успеет силой ярости Господней попать своих врагов, как это было в 1812 году, но через неё, как было и в оную эпоху, дарована будет миру полнота Христова мира и успокоения всемирного, не

воспитаемого никакой властью и силой вражды и злобы. Ибо Царь милующей благодати и мира, Который проявится таким через Россию есть Царь-царем и Господь господем».

Об очищении испытаниями есть ещё одно указание автора, в котором он ссылается на авторитет о. Петра.

«Великий о Господе старец иерей Пётр, вышеупомянутый, не просто на словах, но и письменами выражал, что с 185⁵/₉–1862(4) г. совершатся в духе и силе события годов – 1805(9)–1812, и притом вместе с революционными или мятежническими движениями к концу сего десятилетия. Прямым вступлением в сие великое десятилетие служит начало у нас нового царствования, царствования такого царя, который не обвиняясь, пред Европой говорил: «Я буду твёрдо держаться тех политических начал, которые служили правилом для моего дядя (Александра I-го) и для моего Родителя. Сии начала суть начала священного союза; но если этот союз не существует, то, конечно, не по вине Моего Родителя... Подобно Ему и Я желаю мира и хочу видеть окончания бедствий войны. Но если конференции, открывшиеся в Вене, не достигнут результата, почётно для нас, тогда... во главе верной Моей России Я буду биться вместе со всей нацией и скорее погибну, чем уступлю» (в речи, сказанной Дипломатическому Корпусу). Нынешняя брань, – так всенародно внушает православным и высшее пастве начальство нашей Церкви (Воззвание Св. Синода к чадам Православной Церкви по случаю Государств. ополчения), – есть древняя брань противящегося царству Христову князя тьмы, иже действует ныне в сынах противления. Присовокупим к сему и следующую мысль из Откровения: «Господь даёт усилиться врагам только дотолѣ, дѣндеже скончаются глаголы Божии об очищении нашем, о воображении в нас самого Агнца Божия – Христа» ³⁶¹¹.

–852–

Мало того «остатки или начатки истинного Божия Израиля, жительствующего по правилу быть во Христе новой тварью и таким образом выдерживать православие в самом духе и силе, а не по внешне-законной форме, через исполнение Христова закона носить тяготы друг друга и особенно немощных и

болящих духом, – уже и начали воздавать Вавилону это сугубое воздаяние за претерпленное от него христианством всегубительное зло. Ибо под духовным водительством и блюдением таких могущественных вождей, каков упоминаемый уже неоднократно нами *Всемирный Благодинный* – Отец Пётр, они не только охраняют и избегают от развращающего влияния господствующего порядка вещей, но и из самой глубины сей земной бездны похищают пленников вавилонских и изводят в духовную свободу благодатной жизни. Но совершённое воздаяние Вавилону исполнится и откроется ещё впоследствии, равно как впоследствии осуществится и раскроется и внешнее всегубительство в Вавилоне внешнего и духовного преобладания над христианством – Восточно-православным». ³⁶¹²

О. Пётр показывает близость и совершенного воздаяния Вавилону, того «всевысочайшего дела», участником которого является и он сам со всеми небожителями и святыми.

«...выше уже был у нас не один случай упомянуть, как один из небесных человек (т. е. из таких

которые входят в самую силу благодатного Христова Царства и потому приникают и к тайнам самого Царства славы), подлинно присутствовал в духовном восхищении... при том горнем суде святых, на котором только Богоматерь гласно предстательствовала за нынешний мир, угрожаемый последним судом, а св. Ангелы с Апостолами, Пророками и всеми святыми только безмолвием подтверждали... суд милосердия Богоматери к гибнущему миру. Так ещё, неоднократно же упомянутый выше, о. Пётр сказал однажды, относительно современных обстоятельств, кому-то из прибывших к нему, «ты поспел ко времени, ко «Всевысочайшему делу», – это значит, что «Всевысочайшее дело» – дело, очевидно, некоторого высшего суда Бо-

–853–

жия, точно, как бы и производилось в духовном соприсутствии и соучастии сего избранного Божия и новоприбывшему к нему человеку присуждалось, или определялось что-нибудь при сём «Всевысочайшем деле»... Не

обинуясь прямо свидетельствую, что означенные слова были сказаны старцем Божиим именно мне, когда со мной были некоторые тетради по истолкованию Апокалипсиса. Тогда же старец говорил со мной (хотя его и не спрашивал я) об уме, *имеющем мудрость* совершенных, символически указывал Агнца Божия, возглашал несколько раз:

Аллилуия! А всё это упоминается в Апокалипсическом изображении суда Божия над Вавилоном. Отсюда видно, что и «Всевысочайшее дело», о котором говорил Старец, как бы производимом в его соприсутствии и соучастии, есть не что иное, как тот суд, о котором говорится в рассматриваемом месте [Апок. XIX гл.]. Итак мы живём теперь во время такого дивного суда Христовой благодати, спасающей Церковь и низлагающей её врагов, в котором принимают благодатное соучастие все прославленные небожители и небесные на земле человеки; который и совершается, по мановению Вседержителя, в самых событиях. На сём суде производится «Всевысочайшее дело» об освобождении Христовой Невесты – Православной Церкви, находящейся – то под внешним, то под духовным преобладанием – блудницы Вавилона» ³⁶¹³.

«Брань рогов зверя бездны против Агнца началась уже, по мысли автора, войной 1854–5 годов, открытой Турцией по понуждению союзников её, а со стороны России вызвала твёрдую решимость не выдавать дела православия»³⁶¹⁴. Как война против Вавилонского преобладания, она должна вестись главным образом духовными способами и борцами. Чтобы ближе была к нашей мысли и чувству радостная чрезвычайность [будущего] «торжества Православия, вспомним из преждеговоренного не только о старце Серафиме, теснимом от властей монастырских за духовное руководство других, но и особенно об Иерее Иоанне³⁶¹⁵ бывшем жертвой гонения от формалистов

–854–

Православия, о монахе Митрофане или Алексие, изгнанном из монастыря и даже по смерти преследованном такими же ревнителями Православия, и внешней законности, об иерее Петре, светящем во Христе миру, но под покровом наружного

безумия судя по настоящему времени и порядку вещей (писано в седмицу Пасхи 1855 г.) кажется почти несбыточной мечтой, чтобы когда-нибудь мир, хотя бы Православно-Христианский, воздал должную справедливость сим попраным от него, избранным Божиим, каков владевший небесной тростью для духовного измерения Церкви, Иерей Иоанн, или стоявший за Христианский мир как бы, по выражению Псаломскому «в проломе стены», Христа-ради юродивый Митрофан, или всё – духовно умиротворяющий и облагораживающий – «Всемирный Благочинный – Иерей Пётр»...

«Зато, когда это благодатное значение заслуги избранных Божиих, по падений Турции и отяготевшего на нас растленно мирского порядка вещей, откроется и провозгласится пред всеми возбуждёнными к живой вере – православными, пред всеми послушно внемлющими призыванию благодати – войти в живое единение веры – Православия; то что будет эта неожиданная теперь, чрезвычайность, если не глас, *яко народа многа, и вод многих и громов крепких, глаголющих: аллилуия: яко воцарися Господь Бог Вседержитель?* Ибо для истинного дознания глубоко погребённой славы избранных и сильных в Боге ратоборцев веры православной, необходимо, чтобы в духе и жизни самого большинства Христиан Православие было не внешней формой, а основным и живым началом для всего, чтобы ледяная гора, так названного Архипастырем Московским, «мирского Христианства» – растаяла, и на место сего в православной вере открылся для православных, а через них и для призываемых к православию, небесный животворный рай Христовой истины и бла-

–855–

годати; тогда-то и окажется, что тут к сему раю уже уготован был во Христе теми, ихже не бе достоин весь мир, но которые были и остаются доселе отребием для мира».

«Мы приводили примеры душ, говорит автор далее, самым делом проходивших или проходящих великое поприще этой пламенеющей ревностью Божией любви к ближним. Напомянем здесь особенно одного, Иерея Божия Петра, который с того времени, как великий проповедник указал в своём слове на

оний чрезвычайный подвиг и совершенство Христианской любви и ревности, начал само дело этой, с избытком растворенной любовью, ревности готовой и стремящейся разделить даже адскую участь сию для них и своею опасностью похитить их от опасности»³⁶¹⁶. Но «Вместо того, чтобы многословить или пустословить О сём, приведу два примера душ, явно предощутивших и предначинавших изображаемое в рассматриваемом месте торжество веры. Одна вышеупомянутая под названием странницы (сведения о ней взяты из статьи Ф. Глинки) с восторгом говорила о стороне благодатного небесного жительства, когда она называла других, приточно называя себя свахой: «Хорошо на нашей стороне! Отец Сына женит!» Это почти буквально соответствует словам Апокалипсиса в рассматриваемом месте: *прииде брак Агнчий и жена Его уготовила есть себе*.

«Другая подобная Христианка не просто по форме, а по духу и истине, и именно та, которая, как выше уже говорили мы, загадочно называла себя внучкой Преп. Сергия, стоя на всеобщем бдении в Свято-Троицкой Его Лавре, когда пели: *Хвалите имя Господне: Аллилуия*, – в движении духовного восторга не могла удержаться от живого детского смеха, напрасно стараясь скрыть его. И когда заметила это стоявшая около неё женщина, близкая к ней по духу (от этой последней и слышал я), и спросила её о причине такого поступка, – первая отвечала только: «от радости! Больно весело!» и по выходе из Церкви много говорила той же женщине о современных затруднениях

–856–

веры со стороны внешней и духовной, совершенно согласно с Апокалипсисом»³⁶¹⁷.

IV. – Отец Пётр – правословно-русский мудрец и его значение в творчестве Бухарева

Отец Пётр был для Бухарева образом православного мудреца, человеком с умом, имеющим мудрость. Мы знаем уже, как в своей школе учил юродивый старец. Поэтому невозможно думать, что «исследования Апокалипсиса» нашего автора были просто записью лекций учителя. О. Пётр только научил о.

Феодора, как испытывать духов или духовные, в особенности чрезвычайные настроения людей, а вместе с этим Исследователю Апокалипсиса открылась идея Церкви в новом свете, в духовно-живом её значении. Православное знание или мудрствование ведь неразрывно связано с духовным состоянием верующего и находится в зависимости от меры веры и исполнения Христова, так что углубление её, осознание тайны домостроительства необходимо вводит верующего в Церковь, как определённого по назначению и степени развития члена тела Христова. Само собой разумеется, что есть не только мудрствование во Христе, но и мудрование греховное, кроме того, и то и другое представляют градацию, а различные степени этой лестницы к небу представляются не только отдельными лицами православной Церкви, но и целыми народами.

«Развитие русской мысли и доброе, плодотворное направление русской жизни о. Пётр представлял делом школы, в которой Русин (Русский) есть только один из учеников, в которой учат и Богословию и Философию, в которой неисправных и нерадивых учеников секут больно пагубными бедствиями, расстройством и порчей общественной и т. п.). Мало того, подчёркивает Бухарев, при особенно сильных движениях духовных, при углублении в духовное состояние и потребности нашей современности, старец представлял два великие начала, – начало знания и образования и, произникающее из должного разви-

–857–

тия этого начала, начало просвещённой веры, раскрывающейся именно и в гражданстве и в светской мысли, – под образом и именами Екатерины II-ой, Павла I-го, царствовавших ещё во время его детства и юности. Также и иных из духовенства он спрашивал: «жив ли Платон?», давая внимательным и рассуждающим заметить, что он разумел то доброе и живое, благодущное направление духовенства, которого таким светлым представителем был блаженной памяти Платон, Митрополит Московский. Подобным образом, именами родных и знаемых этого первого периода своей жизни о. Пётр

называл и их детей, следя в последних развитие или остановку того добра, которое он узнал в первых» ³⁶¹⁸.

Эти слова старца о двух началах знания указывает новый фактор развития знания и веры, – руководство более опытных членов Церкви над менее совершенными верующими. Но сам способ усвоения последними истины остаётся тот же, – путь подвига самопожертвования. Им исключительно приобретается ум, имеющий мудрость. Для людей, коснеющих в духовно-языческом и духовно-иудейском направлениях, такой дивный руководитель, как о. Пётр, представитель ума, имеющего мудрость, всемирный благочинный действительно является «благодатных светильником», возженным «для освещения пути мрака и смерти». Иначе сказать, это «Моисей – вождь нового Израиля из разнообразного порабощения или Ездра (в 3-ей кн. его имени), который один за всех проторгся из мрака Вавилонского в свет чрезвычайных благодатных откровений, потребных для обновления Израиля и Феократического его устройства»³⁶¹⁹.

Отец Пётр – всемирный благочинный, говорит Бухарев в своих воспоминаниях:

...Мысль и дух о. Петра, занятые Христом, вседержавным – основанием всего мира, никогда потому не теряли из вида всеобщего мирового, или общечеловеческого дела или блага. В этом отношении о. Пётр так характеризо-

–858–

вал себя и своё дело пред духовно-рассуждающими: «я (т. е., не сам по себе я, но насколько я *некому себе живу, оживёт во мне Христос*, или Христово, «Я», стоящее за «я» бренного и грешного человека) – *всемирный благочинный* (всемирный, т. е., не просто всемирный, но всё в мире умиряющий и благоустрояющий)! Другими словами: Богочеловеческое Христово «Я», источающее от себя людям, всё доброе и истинное, ещё же и понесшее на себе грехи мира – вину всего худого и лживого в людях, если мы будем входить в Его общение и в человеколюбивый Его Дух, благоустроит и умирит весь мир, – чему во Христе или силой Христовой и служил о. Пётр. Служил он этому великому делу именно тем, что он не

только себе усвоял Христа, как Ходатая пред Отцом и Спасителя всех людей во всём, но и дело всякого, кому он духовно соучаствовал, брал в отношении ко Христу, как Ходатаю и Спасителю, также не этого только человека по его делу, но и всех по всему. Таким образом всё углублялось у него до самого корня – общечеловеческого блага, и разные посетители его, приходящие к старцу каждый по своему делу, служили духовному развитию единой его объединяющей всех Христоносной мысли, как выше было говорено мною с опытного дознания. Он чаял, и пред духовно-рассуждающими, понятно для них выражал, что русские дойдут, или, по его выражению, «доедут до света», под которым он давал понимать жизненный свет – как знания и мысли об всём по Христу; так знания и мысли о Самом Христе в живом его значении – начала для всего. Он видел уже духом своим и начатки или *утреннюю зарю этого света*; но однажды на моё нетерпение поскорее видеть полный свет, ответил словом, дававшим разуметь, что и в духовно-нравственном мире есть такая же неизбежная последовательность, как в мире физическом: «есть заря утренняя, говорил он мне, есть и вечерняя, потом ночь, потом полночь, тогда и кончится апокалипсическое кси» (это одна, именно средняя, из букв в Апокалипсисе, звериного числа; – о. Пётр, направляя или исправляя мою мысль по учёному делу исследования Апокалипсиса, употреблял иногда апокалипсические образы). И когда я

–859–

однажды со слезами умолял Божьего старца помочь молитвами скорее выпутаться русской мысли и духу из тёмных направлений; он прямо внушал, что остановки Божьего дела быть не может, но и произвола человеческого нечем остановить: ничем не помочь, говорил он, надо молиться Богу, а всё хорошо!» По отношению к православному Востоку о. Пётр давал разуметь, что тайна освобождения его зависит именно от освещения светом Христовым земного, гражданского и политического без чего и политическая свобода не была бы истинным благом для Востока. По отношению к неправославному западу он указывал на такое же, в духе и

внутренней силе дела, недоброжелательство и опасности собственно от неправомыслия и духа западного для православной России, как было ещё во время Наполеона I-го, но в то же время указывал на наши неверности духу православия и на начавшееся движение к нему самого западного духа. Он разнообразно наводил внимательную к нему мысль на то, что православно-русскому духу надо духовно подкапываться, в интересе своего и всеобщего мира, под самые основы и внутреннюю силу западного неправомыслия, противопоставляя папскому главенству действующее главенство самого Христа над всеми у нас и в нас, а протестантской рациональности – раскрытие всеобъемлющей истины Христовой. О. Пётр свидетельствовал, что уже во всем мире, только пока ещё бессознательно с его стороны, идёт обновительное для него движение духовное, как бы новое духовное творение; это выражал о. Пётр, приводя в применение к нашей современности из книги Бытия первые слова... (Быт.1:12). Носиться же над бездной мира обновительно для него и беспрепятственно от его растленности заблуждений и бессознательности, по указанию о. Петра свойственно именно благодатному духу Ильиной ревности о Боге и правде и – против нечестия и неправд, – духу, но уже не по ветхозаветному, сожигающему и закаляющему виноватых, но по новозаветному на себе, пережигающему и чужие вины, – духу пламенеющему любовью к грешному миру самозакланного за его грехи Агнца Божия: «Илия пророк носится над бездною землею», говорил о. Пётр, одушевляясь сам новозаветным Ильиным духом Христовой

–860–

человеколюбивой ревности»³⁶²⁰. Процесс воспитания и развития знания одинаков значит как для каждого человека в отдельности, так и для целого народа, для мужчины и для женщины:

«Помилуй мя Боже», взывал иногда о. Пётр, входя в дух Давидова покаяния при «исправлении детских дел», которое для него было исправлением самого себя, очищением собственных грехов. И обновления, воспитания и сохранения до

зрелости в своих детях Христова духа он чаял и молил особенно от благодати Пресвятой Богородицы, единой родившей и возрастившей миру Христа Бога. Он многообразно выражал, что этому духовно-обновительному и воспитательному во Христе воздействию и раскрытию в мире благодати Богоматери-Девы должна послужить именно *женщина*, названная ещё первым обетованием о Богочеловеке Христе – в образ Его матери (Быт.3:15). Впрочем, духовному рассуждению о. Пётр давал разуместь, что в этом отношении нет места ничему мечтательно-мистическому. Дело только в том, что женщине, с свойственной ей особенно сердечностью, принадлежит по отношению ко Христу, или к существу и силе Его благодати и истины, полная, но своеобразная равноправность веры с мужчиной, с свойственной ему особенно рассудочностью, и поэтому в то время, когда в мире совершается пока безотчётное для большинства духовное движение к живому свету Христову и когда, следовательно, духовная рассудочность мужчины ещё младенчествует, свойственно именно женщине, со своей сердечностью, послужить оживлению и укреплению в самом мужчине лучших или благодатных духовных инстинктов. И Матери Божией, как первообразу женщины во всём лучшем благодатном, свойственно, и, можно сказать, естественно быть, по своей благодати, *взбранною воеводою* своего пола по делу обновления и воспитания в нас духа Сына Своего. Не вся ли здесь *проста разумевающим?* – задаёт вопрос Бухарев и продолжает далее: «В видимое ознаменование всего этого, по благословию и руководящей мысли о. Петра, в последние годы

–861–

его жизни воздвигнут при г. Рыбинске женский монастырь посвящённый *Премудрости Божией*, празднование которой совершается именно в Богородичный праздник – в день успения Богоматери: это монастырь «Софийский». Здесь он перед самой своей кончиной завещал и похоронить себя. И знаете ли, с какой мыслью, с каким смиренномудрием и духовным самопожертвованием любви? Он, ещё довольно задолго до

смерти, в сильном движении духа выражал в день св. Пророка Илии, что переводя Илиину ревность в Христов новозаветный дух, надо ему дойти до того, чтобы при смерти своей видеть других людей уже духовно-живыми, хотя бы только по младенчески, и самому умереть в таком самосознании и настроении любви к ним, как бы они извергли чего подобно» умету [Бухарев выражается сильнее, но оговаривается, что ещё всё-таки смягчил выражение о. Петра] «сами оставаясь жить во Христе. Не за долго до смерти он уже спокойно выражал ту самую мысль как бы в самом её осуществлении»^{3621. 3622}

«Замечательно, при каких обстоятельствах он говорил это. Я беспокоился о долгах, наживаемых мной по моему невниманию к житейским вещам. О. Пётр плюнул на это житейское попечение. И когда я при сём подумал: «разве не толкование ли Апокалипсиса выручит меня из долгов», – то Старец на мои мысли и отвечал в ту же минуту: «а нет, не деньги принесёт эта книга, а гром град и дождь»³⁶²³.

Когда православная Россия сознает своё назначение, тогда оценит, что Запад выработал пригодного и питательного для истинного знания, – всё это православной мыслью будет, так сказать, изжёвано и претворено в её сок и кровь. Так откроется торжество православного разума, мудрствующего о Христе и у него через веру поучающегося, – так составит пиршество православной науки, на которой будет всего в преизобилии довольно для насыщения всех парящих посреде небесе птиц, для удовлетворения всех стре-

–862–

мящихся к чистому и живому во Христе знанию о всех предметах Божеских и человеческих. Так, прибавим. «Божия Мать ущедрит Своих питомцев, – это новое, столь ещё юное и слабое теперь, поколение обновляющегося в нашем духе и жизни православия»³⁶²⁴.

Духовному оку всемирного благочинного были открыты не только судьбы Запада, но и настоящее состояние России, равно как и будущее её торжество.

Выражения и проявления света и силы тайны Христовой, конечно, могут обозначаться и быть изучаемы и со-вне, как бы

начертание имени вселившегося в нас своей благодатью Христа Бога-Слова во плоти; но внутренние глубины сей тайны неисчерпаемы и неисследимы ни для кого, разве как для самого ума Христова и Духа Его, так что тайна Христова, в своей силе и живой истине, может быть познаваема только под условием и по мере внутреннего причастия в самом уме и духе Христовом (1Кор.11:9–16). Сие то самое и значит, что внутренний смысл Своего имени знает только Сам Бог. Итак, внешне-законный буквализм Православия, мнящийся владеть тайной Христовой через одно изучение или беспрекословное принятие догматических её определений, без проникновения в их дух и силу, – будет в своё время признаваем в Православной России как бы не подлинным или подложным именем Христовой истины или Православия. Напротив, вера православных русских будет подвигаться достигать того, чтобы ум и сердце всецело подчинять Христу, дающему сообщаться с Собой особенно в Св. Таинствах, и чтобы, таким образом, в духе и истине принять и носить Самого Христа, самого воплотившегося для нас Бога Слова, Который Един знает Своё имя в его силе и истине. Мы говорим, собственно, об общем направлении и стремлении веры; а само собой разумеется, что она будет обнаруживаться в разных степенях и возрастах духовных – в иных зрелая, в других возрастающая, в прочих младенчествуя. Довольно того, что мёртво-формальное направление веры не возможно тогда укрыться, как теперь, под начертанием имени Хри-

–863–

стова, как будто оно и состоит только в одной наружности или форме; тогда как истинная сила и подлинный смысл сего имени столь неисчерпаемо глубоки и действенны, что только Сам Христос знает Своё имя; и что, следовательно, для овладения истинным начертанием сего имени необходимо, чтобы не погребён был в нас, а воскрес и жил Своей благодатью Сам Христос. Будет это светлое Христово воскресение в России! Только когда? – После каких испытаний?!...»³⁶²⁵ Истинное знание – удел пока немногих избранных. Так о. Пётр имеет ум имеющий мудрость, а вместе с ним и *свидетельство Иисусово* – *дух пророчества*... «Ангел возвестил св. Иоанну

Богослову, читаем в 70 тетради «Об Апокалипсисе», что к назначенному для раскрытия тайны Апокалипсиса времени найдутся разумеющие верой, что следовать рабствующему страстям, верующему только в себя разуму и неправомысленной науке, – значит прилагаться человеку к скотам бессмысленным или зверям человеко-убийственным; – что такие возревнуют всей душой о предоставленной человеку славе иметь в себе образ Божий, или, что то же, быть сообразными образу Единородного; они для восстановления в себе сего образа будут жить и действовать только по началу и в духе веры во Христа, вочеловечившегося Бога Слова; войдут через сие в общение чрезвычайных даров Св. Духа и, между ними, причастия духа пророческого, которым и разрешится для них, а через них и для других, печать сокровенности, дотоле долженствующая запечатлевать Апокалипсис; что, посему, слава раскрытия и оправдания подлинного пророчесственного смысла Апокалипсического, хотя сие должно совершиться при сослужении Ангельском, – подобает единой благодати Божией, открытой для верующих в Господа Иисуса и свидетельствующих Его истину с готовностью на само мученичество за оную. Таков-то и есть, с своими верными и послушными детьми, вышеупоминаемый Старец Божий Отец Пётр, по благословению и внушению которого пишется сие толкование, и который прямо говорил об этом толковании: «не деньги принесёт эта книга, а гром,

–864–

град и дождь», – *гром* величественных провещаний Божественных, град строгости и прещений, направленных вопреки сим провещаниям (так как град не согласует с громом) и уже наконец дождь благодати.

Итак, раскрытие православия учителя и его ученика представляются одинаково. Оно – любовь, дающая сообразность единородному, устрояющая человека в члена Церкви. Гармонически развитая под материнским руководством Церкви духоносная личность гармонически же входит в состав членов тела Христова, и сама по себе, вне этой связи, ничтожна, греховна. Углубление в той или иной мере в

духовную жизнь, иначе – мера воцерковления является основой различного жизне- и веросознания, различного осознания или истории Церкви.

В самом деле, у о. Петра раскрытие православия – личное выполнение Христовым духом самопожертвования, любви, под руководством Церкви. Во-вторых, о. Пётр, а за ним и наш богослов, говорит о постепенном раскрытии идеи Церкви. Единая православная Церковь открывается с разных сторон. Пока «духовное движение к свету Христову идёт безотчётно, – по-женски, сердечно, – тогда и Церковь осознаётся в первообразе женщины – Богоматери-Девы. Припомним, что о. Пётр придавал женщине с развития жизни православной важное значение, значение «азбучки» при первоначальном обучении, с этой мыслью и целью он основал монастырь Софийский. И Бухарев в V-м отделении «Исследований Апокалипсиса» подробно выясняет *великое знамение явления жены* на солнце, как знамение православной Церкви, представляемой женой-Богоматерью. В своей книге «Несколько статей об ап. Павле» он так поясняет знаменование Церкви лицом Богоматери: «Должно... заметить, что Христос Богочеловек и по отношению к своей пречистой Матери также, как по отношению к Небесному Отцу, назван *первенцем* или перворождённым... См. Мф.1:25; Лук.2:7. В каком же смысле Он называется по отношению к Пр. Богородице-Приснодеве перворождённым? Не в том, как в таком же, что Христос Господь, имея в ней Мать своего Богочеловечества, через это самое открыл в ней благодатную Мать и для своих сопричастников или всего рода хри-

–865–

стианского. Вера наша уже и сама-собой разрешает сей смысл названия Христова первородным у самой Богоматери, признавая в Ней свою во Христе Мать по благодати. Тоже решительно утверждается апокалипсическим видением Жены (в 12 гл. Ап-са), в которой, – при общем знаменовании сим образом Церкви и её судеб, – нельзя не примечать и отсвета лица самой Богоматери: ибо сия Жена представляется родившей Сына. Иже *упасет вся языки жезлом железным* (Откр.12:5), а таков существенно есть, и ещё в В. Завете (во 2-м

пс. Пс.2:9) назнаменован, Сам Христос. В сём видении, кроме Сына мужеска, у сей Жены указуются ещё сущие *от Ея семени, но не соблюдают слово Божие и имеют свидетельство Иисус Христово* (Откр.12:17). Это, по отношению к лицу Богоматери, значит, что она есть в собственном смысле Мать Христа Бога, а в Нём – благодатная Мать и Его сопричастников; и след. Христос есть первородный, не стыдящийся называть братией верных своих последователей, – и по отношению к своей Пречистой Матери».

Истинно-православное монашество, по мысли Бухарева, – вот наиболее выразительный образ непорочного девства Богоматери. Но православная Церковь, представляемая лицом Богоматери, сама в своей истории есть уготование Невесты Агнца. Если девственницы готовят приданое для женихов, а женихи – монахи, то последним Церковь открывается в новом виде, – Невеста Агнца, – мужской рассудочности – представляется как духовно-живой храм Софии Премудрости Божией. Вот идеальный образ тела Христова, православия, по внутреннему существу и в полноте раскрытия. Видимым символом этого духовноживого храма православия о. Пётр и Бухарев считают храм Софии Премудрости Божией в Константинополе. Поэтому и в рыбинском монастыре создан не просто храм во имя Богоматери, но в честь Софии, Премудрости Божией. Эти соображения опираются на пророчества о. Петра о короновании русского православного царя в Константинопольском Софийском храме, приведённого нами не в целом виде, – Бухарев передаёт пророчество полнее и конкретнее: «Упоминаемый выше о. Пётр, – достойный представитель ума, имеющего му-

–866–

дрость, – увенчанием своего дела – устроить во Христе благочиние и мир в мире, – представляет имеющие последовать в храме Софийском помазание и венчание православного царя для православного Востока через 9 лет отселе («Писано это», замечает А. М. Бухарев, «1855 г. Марта 5-го дня») и именно 22-го августа, подобно как было помазание и венчание Императора, блаженной памяти, Николая I-го по

утешении смут, в Успенском Московском Соборе 1825 года 22-го августа»³⁶²⁶. В другом месте (тетрадь 64-я) поясняется, что к этому времени именно относится гибель Вавилона. Вот почему и для православия время этих годов кажется самому Бухареву страшно-критическим.³⁶²⁷

Пророчество не оправдалось, но оно красноречиво говорит о степени зависимости нашего богослова от старца о. Петра в основном пункте – понимании православия.

Эта же зависимость заметна в истории ветхозаветного осознания идеи Церкви, как оно представляется нашим богословом в книге «Печаль и радость по слову Божию», в очерке о «Песни песней», к которому мы отсылаем читателя³⁶²⁸.

Есть ещё один пункт в системе Бухарева, который не уменьшая значения о. Петра в нравственном перевороте А. М., чрезвычайно важен для осознания идеи Церкви и оценки состояния современной ему русской церковной жизни, даёт возможность отметить, в какой области руководство старца отразилось сравнительно менее. – Это в вопросе о знании. При надлежащем (на основании веры), развитии умственной деятельности по Бухареву, является просвещённая вера, некоторая высшая форма ведения. Теперь, если переворот «книжника-фарисея» – о. Феодора – выразился в своеобразном подвижничестве, в защите своего толкования Откровения, то при кризисе нравственном предшествующая умственная деятельность его не только не оказалась ложной, но получила большую

–867–

цену. Поэтому, указывая на о. Петра, как на замечательного руководителя в области мысли и жизни, мы не должны забывать, кому обязан А. М. Бухарев подготовкой к слушанию таинственных лекций угличского мудреца. Мы уже указали на академического наставника Бухарева, – прот. Ф. А. Голубинского; отметили также, что эта зависимость осознаётся А. М.-ом, вероятно даже менее, чем то было в действительности. По существу, славянофил – о. Феодор и в этом отношении не стоит совершенно особняком³⁶²⁹, но в его лице очевидна и та связь Академии с народным религиозным

опытом, который является основой славянофильства и по которому можно судить о жизненности нашей Церкви.

Свящ. А. Белоруков

Н.В. Почётные члены Московской Духовной Академии за первое столетие её существования (1814–1914 гг.) // Богословский вестник 1915. Т. 3. № 10/11/12. С. 868–892 (1-я пагин.)

–868–

а) Почётные Члены академической Конференции

«В почётные члены³⁶³⁰ избирались лица духовного и светского звания, «знаменитые духовным просвещением и любовью к духовному просвещению, основанной на христианском образе мыслей». От них предварительно было испрашиваемо согласие на принятие этого звания. В число таких членов были избраны в разное время следующие лица:

Михаил, митрополит новгородский.³⁶³¹

Амвросий, архиепископ казанский.³⁶³²

Филарет, архиепископ ярославский.³⁶³³

Симеон, архиепископ тверской.³⁶³⁴ 1820.

Сергий, архиепископ рязанский.³⁶³⁵

Филарет, епископ калужский.³⁶³⁶

–869–

Князь Александр Николаевич Голицын.³⁶³⁷

Князь Дмитрий Владимирович Голицын.³⁶³⁸ 1820.

Князь Сергей Михайлович Голицын.³⁶³⁹

Серафим, митрополит новгородский.³⁶⁴⁰

Евгений, митрополит киевский.³⁶⁴¹

Граф Виктор Павлович Кочубей.³⁶⁴²

Князь Андрей Петрович Оболенский.³⁶⁴³ 1822.

Михаил Михайлович Сперанский.³⁶⁴⁴

Пётр Хрисанфович Обольянинов.³⁶⁴⁵

Дмитрий Борисович Мертвого.³⁶⁴⁶

Григорий, епископ калужский.³⁶⁴⁷ 1826.

Священник русской посольской церкви в Вене Гавриил Иванович Мёглицкий.³⁶⁴⁸ 1828.

Андреевского в С.-Петербурге собора протоиерей Герасим Петрович Павский.³⁶⁴⁹ 1828.

Евгений, архиепископ рязанский.³⁶⁵⁰

Кирилл, архиепископ подольский.³⁶⁵¹
 Князь Пётр Сергеевич Мещерский.³⁶⁵² 1836.
 Граф Сергей Григорьевич Строганов.³⁶⁵³
 Антоний, митрополит новгородский.³⁶⁵⁴
 Иннокентий, епископ харьковский.³⁶⁵⁵ 1844.
 Граф Николай Александрович Протасов.³⁶⁵⁶
 —870—

Никанор, митрополит новгородский.³⁶⁵⁷ 1849.
 Александр Иванович Карасевский.³⁶⁵⁸ 1853.
 * Исидор, митрополит киевский.³⁶⁵⁹ 1859.
 Граф Александр Петрович Толстой.³⁶⁶⁰ 1859.
 ** Православной церкви в Париже протоиерей Иосиф Васильевич Васильев. 1862.
 * Арсений, митрополит киевский.³⁶⁶¹
 Филарет, архиепископ черниговский.³⁶⁶²
 Алексей Петрович Ахматов.³⁶⁶³ 1865.
 * Сергей Иванович Баршев.³⁶⁶⁴

*) По определению Совета Академии от 28 сентября 1871 года, соответственно новому уставу духовных академий, — Высокопреосвященным митрополитам: Новгородскому и С.-Петербургскому *Исидору* и Киевскому и Галицкому *Арсению*, бывшему попечителю Московского учебного округа, генерал-адъютанту, графу Сергею Григорьевичу *Строганову* и бывшему ректору Императорского Московского Университета Сергею Ивановичу *Баршеву* — присвоено было звание *Почётных Членов Академии*.

**) В 1880 году протоиерей Иосиф Васильевич *Васильев* был избран в *Почётные Члены Академии*.

б) Почётные Члены Академии

С преобразованием духовных академий по уставу 1869 года, академическому Совету предоставлено было право избрания в почётные члены Академии «лиц, известных покровительством духовному просвещению или прославившихся своими дарованиями и заслугами Церкви».)

С 1871 года:

Обер-Прокурор Святейшего Синода и Министр Народ-

—871—

ного Просвещения (впоследствии – Министр Внутренних Дел), граф Дмитрий Андреевич **Толстой** (избран Советом Академии в собрании 28 сентября – во уважение оказываемого им покровительства духовному просвещению и учёных трудов по истории русской церкви), † 1889 г. апр. 25.

Макарий (Булгаков), архиепископ Литовский (– во уважение к содействию успехам духовного просвещения и учёным трудам по богословию и русской церковной Истории). † 1882 г. июня 9 в сане митрополита Московского и Коломенского.

Ректор Императорского Московского Университета Сергей Михайлович **Соловьев** (– во уважение к учёным трудам по русской истории, плодотворным и для истории церкви русской), † 1879 г. окт. 4.

* * *

Бывший профессор Императорского Московского Университета Михаил Петрович **Погодин** (12 ноября – во уважение его многоплодных исторических изысканий, осветивших судьбы отечества нашего, и выражаемого им постоянно убеждения в силе и значении Церкви для благоденствия России во все времена), † 1875 г. дек. 8.

* * *

Антоний (Амфитеатров), архиепископ Казанский (28 ноября – во уважение его содействия успехам духовного просвещения, учёных трудов и пастырской заботливости о духовных нуждах своего края), † 1879 г. нояб. 8.

Димитрий (Муретов), архиепископ Херсонский (– во уважение его высокого духовного просвещения и заслуг, оказанных Церкви), † 1883 г. нояб. 14.

Евсевий (Орлинский), архиепископ. Могилевский (– во уважение неустомимых трудов его в назидании паствы словом Божиим и заслуг пастырского служения на пределах востока и запада русской церкви), † на покое 1883 г. февр. 23.

Андрей Николаевич **Муравьев** (– во уважение его многолетней церковно-литературной деятельности, постоянного содействия к укреплению нашего единения с церковью греческой и в благодарность за обогащение Академии книгами и

рукописями, важными для истории православия), † 1874 г. авг. 18.

Юрий Феодорович **Самарин** (– во уважение глубокого сочувствия интересам православия и сильного правдой обличения врагов его). † 1876 г. марта 19.

* * *

По уставам 1884 и 1910 гг.: «лиц, известных покровительством духовному просвещению или прославившихся своими заслугами перед св. Церковью и учёными трудами».

–872–

С 1872 года:

(22 сентября)

Макарий (*Миролюбов*), епископ Орловский (во уважение споспешествования его успехам духовного просвещения и за труды по русской церковной археологии), впоследствии – архиепископ Донской и Новочеркасский. – † на покое 1894 г. дек. 24.

Протоиерей Михаил Феодорович **Раевский**, настоятель русской православной церкви в Вене (во уважение постоянного содействия к сближению русских с православными племенами славянскими и усердной готовности содействовать Академии в её учёных потребностях), † 1884 г. мая 2.

С 1874 года:

Протопресвитер Московского Большого Успенского собора Димитрий Петрович **Новский** (10 октября – как достойнейший представитель духовенства, в благочестии, братской любви и благосветной мудрости совершивший пятидесятилетие своего служения Церкви Христовой, которого начало было положено в Московской Духовной Академии), † 1879 г. июня 4.

С 1875 года:

(1 октября)

Академик Измаил Иванович **Срезневский** (во уважение многолетней и многоплодной деятельности его, как первенствующего славянского филолога-палеографа и археолога, весьма много содействовавшего раскрытию характера древнего церковно-славянского языка, во внимание к

многочисленным учёным трудам его по изданию древних церковно-славянских памятников, важных для истории христианского, просвещения у древних славян, и в благодарность за тёплое и деятельное сочувствие интересам Московской Духовной Академии), † 1880 г. февр. 9.

Филофей (Успенский), архиепископ Тверской (во уважение глубокого назидания паствы многолетним благоговейным священнослужением, жизнью и всегдашним наставлением в духе евангельского просвещения, старейшего в святителях из позднейших воспитанников преподобного Сергия), † 1882 г. янв. 29, в сане митрополита Киевского и Галицкого.

Академик Афанасий Феодорович **Бычков** (во внимание к многочисленным и разнообразным трудам его по изданию памятников русской церковной и гражданской истории, – в особенности по ува-

–873–

жению к его многоплодной деятельности в звании Председателя Высочайше учреждённой Комиссии для составления и издания „Описания» документов и дел, а также постановлений Святейшего Синода, столь важных для церковно-исторической и канонической науки, – и в изъявление признательности за содействие учёным Академии в пользований сокровищами Императорской Публичной Библиотеки), † 1899 г. апр. 2.

С 1876 года:

Протоиерей Иоанн Николаевич **Рождественский**, настоятель Московской церкви Черниговских чудотворцев и председатель Московского Общества Любителей Духовного Просвещения (19 августа – во уважение его многопольного, в продолжение. пятидесяти лет, служения Церкви и духовному просвещению), † 1894 г. сент. 6.

* * *

Протопресвитер Василий Борисович **Бажанов**, Духовник Их Императорских Величеств и Член Святейшего Правительствующего Синода (1 октября – во уважение его многолетнего и неутомимого служения Церкви и духовному

просвещению, старейшего из пресвитеров в Правительствующем Соборе-Русской Церкви), † 1883 г. июл. 31.

Протоиерей Иоанн Васильевич **Рождественский**, законоучитель Их Императорских Высочеств и Член Святейшего Правительствующего Синода (– во уважение его особенных заслуг Церкви и духовному просвещению). † 1882 г. окт. 10.

С 1877 года:

(1 октября)

Филарет (*Филаретов*), епископ Уманский, ректор Киевской Духовной Академии (во уважение его многолетнего и сильного содействия успехам духовного просвещения и учёных трудов по исследованию о священных книгах Ветхого Завета), † 1882 г. февр. 23 в сане епископа Рижского и Митавского.

Протоиерей Московского Архангельского собора Михаил Измаилович **Богословский** (во уважение его многолетнего и плодотворного служения Церкви и учёных трудов его по изображению судеб Церкви Ветхого и Нового Завета в духе библейских повествований). † 1884 г. янв. 16 в сане протопресвитера Московского Большого Успенского собора.

–874–

С 1878 года:

Протоиерей Пётр Евдокимович **Покровский**, главный священник армии и флотов (18 августа – как достойнейший представитель духовенства, более сорока лет проходивший служение в церкви Московской, принимавший близкое участие и в делах Московской Духовной Академии по званию действительного члена оной), † 1888 г. февр. 25.

* * *

Евгений (*Сахаров-Платонов*), епископ, бывший Симбирский (30 сентября – во уважение его полезного для Академии служения в звании преподавателя и начальника), † на покое 1888 г. июня 26.

Амвросий (*Ключарев*), епископ Дмитровский (– как знаменитый необычайным даром церковного учительства, давно стяжавший славу проповедника в древней столице), † 1901 г. сент. 3 в сане архиепископа Харьковского и Ахтырского.

Алексий (Лавров-Платонов), епископ Можайский (– как знаменитый законовед церковный, почти четверть века посвятивший учёному служению в Академии), † 1890 г. нояб. 9 в сане архиепископа Литовского и Виленского.

Протоиерей Московской Николоявленской церкви Стефан Иванович **Зернов** (– как давний член академической Конференции, неутомимый деятель в области учения и советования духовного, благотворитель нуждающихся студентов Академии), † 1886 г. окт. 17.

С 1879 года:

Редактор « Московских Ведомостей» и « Русского Вестника» – Михаил Никифорович **Катков** (21 сентября – как крепкий охранитель и учёнейший защитник дорогих для русского народа начал православия, самодержавия и народности), † 1887 г. июля 20.

* * *

Михаил (Иованович), митрополит Сербский (1 октября – как достоуважительно довершивший двадцатипятилетнее служение в сане святительском, великий деятель на пользу православной церкви Сербской и Сербского народа), † 1898 г. февр. 6.

Анфим (Чалыков), митрополит Виддинский, бывший экзарх Болгарии (– как достоуважительно прошедший двадцатипятилетнее поприще служения церкви Болгарской, доблестный страдалец за свой народ), † в 1888 г.

–875–

С 1880 года:

(22 сентября)

Оберн Прокурор Святейшего Синода Константин Петрович **Победоносцев** (во уважение к глубоко-сочувственным отношениям его к потребностям Церкви и во уважение к заслугам, оказанным науке руководственными его трудами), † 1907 г. март. 10.

Главнoуправляющий вторым отделением Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, бывший Товарищ Обер-Прокурора Святейшего Синода, князь Сергей Николаевич **Урусов** (во уважение к благотворному для Церкви участию в

управлении её делами и к обширной и многоплодной деятельности законодательной), † 1883 г. янв. 18.

Протоиерей Иосиф Васильевич **Васильев**, Председатель Учебного Комитета при Святейшем Синоде (во уважение к многоплодному действованию в пользу православной Церкви во время продолжительного служения ей на Западе Европы, ко многим учёным трудам и к неустойчивой деятельности по руководительному направлению дел духовно-учебных заведений), † 1881 г. дек; 27.

С 1881 года:

(1 октября)

Директор Канцелярии Обер-Прокурора Святейшего Синода Иван Александрович **Ненарокомов** (во уважение двадцатипятилетнего многотрудного и многоплодного служения его благу духовно-учебных заведений), † 1889 г. дек. 14.

С 1882 года:

(1 октября)

Заслуженный ординарный профессор Московской Духовной Академии Егор Васильевич **Амфитеатров** (во уважение более сорокалетнего усердного и полезнейшего служения его в Академии, сопровождавшегося благотворным влиянием его на раскрытие дара слова и эстетического вкуса в студентах Академии). † 1888 г. мая 17.

Ректор Вифанской духовной семинарии, протоиерей Филарет Александрович **Сергиевский** (во уважение продолжительного весьма полезного служения его в Академии и неустойчивой деятельности по званию члена Духовно-Цензурного Комитета). † 1884 г. янв. 7

—876—

настоятелем Московского придворного Архангельского собора.

Порфирий (Успенский), епископ, бывший Чигиринский (во уважение многолетних и многоплодных трудов его по изучению христианского Востока и исследований памятников византийской церковной письменности), † 1885 г. апр. 19.

С 1883 года:

Леонтий (*Лебединский*), архиепископ Варшавский (1 октября – во, уважение многополезной высшей административной и проповеднической его деятельности), † 1893 г. авг. 1 в сане митрополита Московского и Коломенского.

Савва (*Тихомиров*), архиепископ Тверский (– во уважение учёных трудов его и полезных для истории русской церкви изданий), † 1896 г. окт. 13.

Михаил (*Лузин*), епископ Курский (– во уважение его плодотворной, продолжавшейся более 25 лет, профессорской деятельности, соединявшейся с ректорством сначала в Московской Духовной Академии, а потом в Киевской, и во уважение его многих, весьма полезных и отмеченных печатью выдающегося таланта, трудов по истолкованию Священного Писания), † 1887 г. марта 20.

* * *

Заслуженный экстраординарный профессор Московской Духовной Академии Василий Никифорович **Потапов** (25 ноября – во уважение двадцатипятилетнего примерного служения его науке мудрости в Московской Духовной Академии), † 1890 г. февр. 5.

С 1884 года:

(27 сентября)

Сергий (*Ляпидевский*), архиепископ Кишинёвский (во уважение его продолжительной, многополезной деятельности для блага церкви и науки), † 1898 г. февр. 11 в сане митрополита Московского и Коломенского.

Мисаил (*Крылов*), епископ Можайский (во уважение его замечательных трудов в открытой борьбе с расколом). Ныне – Член Московской Святейшего Синода Конторы и настоятель Московского ставропигиального Симонова монастыря.

Леонид (*Кавелин*), архимандрит, наместник Свято-Троицкой Сергиевы Лавры (во уважение к учёным его исследованиям в области русской истории), † 1891 г. окт. 22.

–877–

Протопресвитер Московского Большого Успенского собора Николай Александрович **Сергиевский** (во уважение его учёных заслуг на пользу богословской науки), † 1892 г. июня 28.

Редактор «Православного и Обозрения», протоиерей Пётр Алексеевич **Преображенский** (во уважение двадцатипятилетней деятельности его в качестве редактора издаваемого им журнала), † 1893 г, июн. 3.

Редактор «Душеполезного Чтения», протоиерей Василий Петрович **Нечаев** (во уважение двадцатипятилетней деятельности его в качестве редактора издаваемого им журнала), впоследствии – **Виссарион**, епископ Костромской и Галичский. † 1905 г. мая 30.

С 1885 года:

Его Императорское Высочество, Великий Князь Сергей Александрович (14 марта – во уважение деятельного сочувствия Его Высочества духовному просвещению), † 1905 г. февр. 4.

* * *

Павел (Лебедев), архиепископ Кахетинский и Карталинский экзарх Грузии (20 сентября – во уважение его благотворной и многоплодной архипастырской деятельности), † 1892 г. апр. 23 в сане архиепископа Казанского и Свияжского.

Палладий (Раев), архиепископ Казанский и Свияжский (– во уважение его благотворной и многоплодной архипастырской деятельности), † 1898 г. дек. 5 в сане митрополита С.-Петербургского и Ладожского.

Сергий (Спасский), епископ Могилевский и Мстиславский, (– во уважение его учёных трудов на пользу богословской науки), † 1904 г. нояб. 20 в сане архиепископа Владимирского и Суздальского.

Граф Михаил Владимирович **Толстой** (– во уважение его учёных трудов в области истории Русской Церкви), † 1896 г. янв. 23.

С 1886 года:

(29 сентября)

Платон (Городецкий), митрополит Киевский и Галицкий (во уважение его высшей долговременной архипастырской, проповеднической и административной деятельности), † 1891 г. окт. 1.

Никанор (Бровкович), архиепископ Херсонский и Одесский

—878—

(во уважение его учёных трудов на пользу богословской науки и полемическо-проповеднической деятельности), † 1890 г. дек. 27.

Сильвестр (*Малеванский*), епископ Каневский, ректор Киевской Духовной Академии (во уважение его обширных трудов в области богословской науки), † 1908 нояб. 18.

Протопресвитер Иоанн Леонтьевич **Янышев** (во уважение его многолетней полезной деятельности в должности ректора С.-Петербургской Духовной Академии), † 1910 г. июн. 13.

Протоиерей Сергей Константинович **Смирнов** (во уважение его долговременной деятельности в должности профессора и ректора Московской Духовной Академии и учёных заслуг, делу духовного просвещения). † 1889 г. февр. 16.

Протоиерей С.-Петербургского Исаакиевского собора Пётр Алексеевич **Смирнов** (во уважение заслуг, оказанных им делу просвещения народа в духе православной церкви), впоследствии — Председатель Учебного Комитета при Святейшем Синоде, † 1907 г. окт. 29.

С 1887 года:

(22 сентября)

Феофан (*Говоров*), епископ, бывший Владимирский (во уважение его обширных трудов на пользу духовного просвещения и богословской науки), † на покое 1894 г. янв. 6.

Протоиерей Александр Поликарпович **Владимирский**, ректор Казанской Духовной Академии (во уважение его долговременной профессорской службы и деятельности в качестве ректора Казанской Духовной Академии), † 1898 г. марта 23 в должности члена Учебного Комитета при Святейшем Синоде.

Протоиерей С.-Петербургского Казанского собора Александр Алексеевич **Лебедев** (во уважение его учёных трудов на пользу богословской науки), † 1898 г. март. 23.

Профессор Московской Консерватории, протоиерей Димитрий Васильевич **Разумовский** (во внимание к его почтенным трудам по теории и истории церковного пения), † 1889 г. янв. 2.

С 1888 года:
(21 сентября).

Антонин (Капустин), архимандрит, настоятель Иерусалимской миссии (во уважение учёных трудов и плодотворной дея-

—879—

тельности его в качестве настоятеля Иерусалимской миссии), † 1894 г. марта 23.

Протоиерей Павел Феодорович **Солярский** (во уважение его учёных трудов преимущественно в области Священного Писания), † 1890 г. мая 4.

С 1889 года:
(22 сентября)

Протоиерей Московского кафедрального Христа Спасителя собора Алексей Иванович **Соколов** (во уважение его долговременного и многоплодного служения церкви), † 1899 г. июня 25.

Протоиерей Михаил Симонович **Боголюбский**, Председатель отдела Общества распространения духовно-нравственных книг (во уважение его учёных заслуг в области изучения Свящ. Писания и святоотеческой письменности), † 1902 г. января 20.

Протоиерей Виктор Петрович **Рождественский**, Товарищ Председателя Общества любителей духовного просвещения и редактор изданий сего Общества (во уважение его долговременных трудов на пользу духовного просвещения), † 1892 г. апреля 23.

С 1890 года:

Князь Владимир Андреевич **Долгоруков** (21 августа – в знак высокого почтения к доблестному двадцатипятилетнему служению его в должности Московского Генерал-Губернатора), † 1891 года июня 21.

* * *

Протоиерей Платон Иванович **Капустин**, настоятель Московской Петропавловской, на Басманной, церкви (15 сентября – во уважение его пятидесятилетнего служения церкви и науке), † 1890 г. декабря 8.

* * *

Протоиерей Александр Михайлович **Иванцов-Платонов**, ординарный профессор Императорского Московского Университета (21 сентября – во уважение его учёных трудов по истории церкви и тридцатилетнего ревностного служения делу христианского просвещения юношества), † 1894 г. нояб. 12.

Редактор французского православного журнала «Христианское единение», священник Владимир **Геттэ** (– во уважение его многочисленных православных и учёных произведений церковно-исторического содержания и ревностнейшей борьбы его с заблужде-
–880–

ниями римско-католической церкви), † в марте 1892 года настоятелем Русской посольской церкви в Париже.

С 1891 года:

(22 сентября)

Никандр (Покровский), архиепископ Тульский и Белевский (во уважение пятидесятилетнего пастырского и архипастырского его служения, ознаменованного многими подвигами на пользу церкви и духовного просвещения), † 1893 г. июня 27.

Вениамин (Благодоров), архиепископ Иркутский и Нерчинский (во уважение его многолетней миссионерской деятельности), † 1892 г. февр. 2.

Феогност (Лебедев), архиепископ Владимирский и Суздальский (во уважение его, неусыпных архипастырских трудов, в особенности по делу религиозного просвещения русского народа), † 1903 г. янв. 22 в сане митрополита Киевского и Галицкого.

Августин (Гуляницкий), епископ Костромский и Талибский (во уважение его долговременного служения русской богословской науке, исполненного ревности о благе церкви), впоследствии – Екатеринославский и Таганрогский, † 1892. г. нояб. 30.

Амфилохий (Казанский), епископ Угличский (во уважение его учёных заслуг по изданию памятников древней церковной письменности). † 1893 г. июля 20.

Арсений (Иващенко), архимандрит, настоятель Заиконоспасского Монастыря в Москве (во уважение его неослабной деятельности в разработке церковной истории, в особенности позднейшей – Греческой, мало изученной и исследованной), † 1903 г. февр. 16 в сане епископа Кирилловского, викария Новгородской епархии.

С 1892 года:

Иоанникий (Руднев), митрополит Киевский и Галицкий (31 января – во уважение его заслуг Церкви и духовному просвещению через, заботливое покровительство и попечительное содействие трудам Академии). † 1900 г. июн. 7.

* * *

15 сентября.

Владимир (Петров), архиепископ Казанский и Свияжский (во уважение его трудов по обращению к свету истинной веры языч-

–881–

ников на далёком Востоке и его архипастырской просветительной деятельности в разных епархиях), † 1897 г. сент. 2.

Антоний (Вадковский), епископ Выборгский, ректор С.-Петербургской Духовной Академии (во уважение его просвещенно-мудрого руководства высшей духовной школой и учёно-проповеднических трудов), † 1912 г. нояб. 2 в сане митрополита С.-Петербургского и Ладожского.

Александр (Светлаков), епископ Дмитровский (во уважение к его трудам по изъяснению истин Христовой веры и украшению церковного пения), впоследствии – Калужский и Боровский, † 1895 г. окт. 7.

Иаков (Поспелов), архимандрит, настоятель Кириллова Белозерского монастыря (во уважение его пятидесятилетнего ревностного служения церкви и духовному просвещению, совершаемого в духе древнего православия и строгого подвижничества), † 1896 г. янв. 16.

Протоиерей Алексей Иванович **Парвов**, Председатель Учебного Комитета при Святейшем Синоде (во уважение его

учёных трудов и сочувственного содействия нуждам духовных школ), † 1897 г. сент. 25.

Директор Московского Публичного и Румянцевского Музеев Василий Андреевич **Дашков** (во уважение его пятидесятилетнего доблестного служения Государству и отечественному просвещению). † 1896 г. янв. 8.

Директор Московского Главного Архива Министерства Иностранных Дел, барон Фёдор Андреевич **Бюлер** (во уважение его многолетнего и многополезного служения Отечеству и содействия преуспеянию духовной науки), † 1896 г. мая 10.

С 1893 года:

(6 сентября)

Дионисий (*Хитров*), епископ Уфимский и Мензелинский (во уважение его многоплодных трудов по просвещению инородцев и по переводу церковно-богослужебных книг на инородческий язык), † 1896 г. сент. 8.

Димитрий (*Самбикин*), епископ Подольский и Брацлавский (во уважение его учёных трудов и духовно-просветительной деятельности). † 1908 г. март. 17 в сане архиепископа Казанского и Свияжского.

Протоиерей Кронштадтского собора Иоанн Ильич **Сер–882–**

гиев (во уважение его духовно-просветительной деятельности и, в частности, проповеднических трудов), † 1908 г. дек. 20.

Заслуженный экстраординарный профессор Академии, протоиерей Московской Николаевской, в Толмачах, церкви Димитрий Фёдорович **Касицын** (во уважение его долголетней и многолюдной службы в Московской Духовной Академии), † 1901 г. дек. 3.

Государственный Контролёр Третий Иванович **Филиппов** (во уважение его деятельности на пользу православных церквей Востока), † 1899 г. нояб. 30.

Товарищ Обер-Прокурора Святейшего Синода Владимир Карлович **Саблер** (во уважение его заслуг Церкви на поприще церковного просвещения русского народа и миссионерского

дела). Ныне – Статс-Секретарь, Сенатор и Член Государственного Совета Владимир Карлович **Десятовский**.

Заслуженный ординарный профессор Императорского Московского Университета Алексей Степанович **Павлов** (во уважение к его обширным и глубоко-учёным трудам по обработке и изданию памятников канонического права и изъяснению канонического учения в строго-православном духе святой церкви восточной), † 1898 г. авг. 16.

* * *

Ионафан (*Руднев*), архиепископ Ярославский и Ростовский (13 октября – во уважение его пятидесятилетнего служения Церкви и просвещению юношества и во внимание к его многопопечительной и плодотворной заботливости о приумножении и благоустройении духовно-учебных заведений). † на покое 1906 г. окт. 19.

С 1894 года:

Феоктист (*Попов*), архиепископ Рязанский и Зарайский (19 мая – во уважение его продолжительного и многоплодного служения Церкви и духовному просвещению), † 1894 г. дек. 2.

Сенатор Дмитрий Александрович **Ровинский** (7 сентября – во уважение весьма долговременной, высокоценной по качеству, обширной по объёму и соединённой с большими материальными жертвами научной деятельности в области церковной и народно-бытовой археологии). † 1895 г. июн. 11.

С 1895 года:

Заслуженный ординарный профессор Киевской Духовной Академии Дмитрий Васильевич Поспехов (30 августа, – во ува-
–883–

жение его пятидесятилетнего плодотворного служения науке), † 1899 г. июл. 21.

С 1898 года:

(15 сентября,)

Заслуженный ординарный профессор Московской Духовной Академии Николай Иванович **Субботин** (во уважение его многополезной сорокалетней профессорской деятельности в Академии и его учёных трудов по истории русского раскола), † 1905 г. мая 30.

Заслуженный ординарный профессор Московской Духовной Академии Евгений Евсигнеевич **Голубинский** (во уважение высоких учёных заслуг его по разработке русской церковной истории и истории славянских церквей и во внимание к многопользней профессорской деятельности его в Академии в течении тридцати пяти лет), † 1912 г. янв. 7.

Протоиерей Московской Сергиевской, в Рогожской слободе, церкви Иоанн Григорьевич **Виноградов** (во внимание к пятидесятилетней плодотворной деятельности его на пользу Православия в борьбе с расколом как посредством постоянных устных бесед, так и многочисленных научно-литературных трудов), † 1901 г. июл. 13.

С 1899 года:

(22 сентября)

Никодим (Милаш), епископ Далматинский и Истрийский (во уважение ревностных и плодотворных учёных трудов его по разработке церковного права православных поместных церквей), † 1915 г. марта 21.

Димитрий (Ковальницкий), епископ Чигиринский, ректор Киевской Духовной Академии (во уважение свыше тридцатилетней многопользней профессорской деятельности его в Киевской Духовной Академии и учёных трудов по церковной истории), † 1913 г. февр. 3 в сане архиепископа Херсонского и Одесского.

Антоний (Храповицкий), епископ Чистопольский, ректор Казанской Духовной Академии (во уважение к плодотворной религиозно-просветительной деятельности его, выразившейся в многочисленных печатных и проповеднических трудах). Ныне – архиепископ Харьковский и Ахтырский, Член Святейшего Синода.

Борис (Плотников), епископ Ямбургский, ректор С.-Петербургской Духовной Академии (во уважение его учёно-литературных трудов по разработке предметов богословского образования).

–884–

† 1901 г. сент. 18 в должности Председателя Учебного Комитета при Святейшем Синоде.

Заслуженный экстраординарный профессор Московской Духовной Академии Павел Иванович **Горский-Платонов** (во уважение к плодотворной тридцатисемилетней профессорской деятельности его в Академии и учёным трудам по переводу и изъяснению Священного Писания Ветхого Завета), † 1904 г. окт. 21.

Заслуженный профессор Московской Духовной Академии Пётр Иванович **Казанский** (во уважение к многополезной тридцатичетырёхлетней профессорской деятельности его в Академии и трудам по переводу святоотеческих творений), † 1913 г. янв. 6.

Заслуженный ординарный профессор Московской Духовной Академии и Императорского Московского Университета Алексей Петрович **Лебедев** (во уважение к плодотворной двадцатипятилетней профессорской деятельности его в Московской Духовной Академии, ознаменованной обильными учёными трудами по истории церкви), † 1908 г. июля 14.

С 1900 года:

(28 сентября)

Никандр (Молчанов), епископ Симбирский и Сызранский (во внимание к его литературно-научным богословским трудам и деятельному сочувствию интересам духовного просвещения), † 1910 г. июн. 5 в сане архиепископа Литовского и Виленского.

Николай (Касаткин), епископ Ревельский (во уважение его многолетней ревностной и плодотворной миссионерской деятельности в Японии), † 1912 г. февр. 3 в сане архиепископа Японского.

С 1901 года:

(20 сентября)

Иоанн (Кратиров), епископ Саратовский и Царицынский (во внимание к его долговременной полезной деятельности на поприще служения духовному просвещению в средней и высшей школах), † 1909 г. февр. 12 на покое.

Заслуженный ординарный профессор С.-Петербургской Духовной Академии Михаил Иванович **Каринский** (во внимание к его многолетней глубоко-полезной преподавательской

деятельности и философским трудам высокой научной ценности).

Заслуженный ординарный профессор Казанской Духовной Академии Пётр Васильевич **Знаменский** (во уважение к его учёно-литературной и многолетней профессорской деятельности).

—885—

Ординарный академик Императорской Академии Наук, Феодор Иванович **Успенский** (во уважение к его многочисленным и ценным научным трудам по церковной и гражданской истории Византии и церковной археологии).

С 1902 года:

(18 сентября)

Арсений (*Брянцев*), архиепископ Казанский и Свияжский (во уважение его многоплодной педагогической, пастырской и архипастырской деятельности и просвещенного содействия к изданию богословских учёных трудов), впоследствии — Харьковский и Ахтырский. † 1914 г. апр. 28.

Нафанаил (*Соборов*), епископ, управляющий Московским Спасо-Андрониевым монастырём (во внимание к его свыше пятидесятилетней педагогической, пастырской и архипастырской деятельности). † 1907 г. апр. 29.

Иоанн (*Митропольский*), епископ Аксайский (во уважение его профессорской службы в Академии и учёных трудов по истории древней церкви и современных инославных исповеданий и сект), † на покое 1914 г. мая 2.

Благочинный придворных соборов в Москве, настоятель Верхоспасского собора, протоиерей Николай Васильевич **Благоразумов** (во уважение его долговременной педагогической и духовно-административной деятельности и богословско-литературных трудов). † 1907 г. дек. 21.

Заслуженный ординарный профессор Московской Духовной Академии Григорий Александрович **Воскресенский** (во уважение к тридцатилетнему профессорскому служению его в Академии и многочисленным и плодотворным научным трудам его по современному славяноведению, по русской литературе и

особенно по исследованию истории древне-славянского рукописного новозаветного текста).

Заслуженный экстраординарный профессор Московской Духовной Академии Иерофей Алексеевич **Татарский** (во внимание к двадцатисемилетней профессорской деятельности его в Академии и учёно-литературным трудам).

* * *

Владимир (*Богоявленский*), митрополит Московский и Коломенский (4 ноября – во уважение его многоплодного, ознаменованного подвигами христианской любви архипастырского служения в разноплеменных концах России, ревностного попечения о христианском просвещении живым словом проповеди и неустанным поощрением всего

–886–

клонящегося к утверждению веры и благочестия, и отеческой внимательности к нуждам духовного образования и богословской науки). Ныне – митрополит Киевский и Галицкий, Первенствующий Член Святейшего Синода.

С 1903 года:

(23 сентября)

Николай (*Зиоров*), епископ Таврический и Симферопольский (во внимание к его миссионерским трудам в Америке и ревностной просвещённой архипастырской деятельности в России). Ныне – архиепископ Варшавский и Привислинский, Член Государственного Совета.

Профессор богословия в Императорском Московском Университете, протоиерей Николай Александрович **Елеонский** (во уважение его тридцатипятилетней профессорской службы и учёных трудов по Священному Писанию Ветхого Завета и апологетике), † 1910 г. окт. 25.

Настоятель Берлинской посольской церкви, протоиерей Алексей Петрович **Мальцев** (во внимание к его неутомимой деятельности на пользу Православия на Западе, выразившейся как в его учёных трудах богословско-апологетического характера и, особенно, в его многотомном переводе, с греческого и славянского языков на немецкий, круга православных церковно-богослужебных книг, так и в его широких заботах об

удовлетворении религиозно-практических потребностей Русских на чужбине), † 1915 г. апр. 16.

Протоиерей Московской Спасской, что в Каретном ряду, церкви Иоанн Димитриевич **Петропавловский** (во внимание к его плодотворной, – профессорской, учёно-литературной и организаторской, в качестве председателя Комиссии по устройству «Богословских чтений» в Москве, – деятельности на пользу православно-христианского просвещения). † 1907 г. окт. 16.

Генерал-лейтенант Александр Алексеевич **Киреев** (во уважение к его многолетней и ревностной деятельности на служение делу сближения старокатоликов с Православной Церковью путём непосредственных с ними сношений на международных конгрессах и, в особенности, многочисленными печатными трудами в духовных и светских, русских и иностранных периодических изданиях), † 1910 г. июля 13.

С 1904 года:

(23 сентября)

Арсений (*Стадницкий*), епископ Псковский и Порховский (во уважение его долголетнего служения воспитанию и просвещению ду-

–887–

ховного юношества, особенно в Московской Духовной Академии, и многочисленных учёных трудов по разнообразным церковным вопросам, преимущественно же по истории православной Румынской церкви). – Ныне – архиепископ Новгородский и Старорусский, Член Государственного Совета.

Директор Хозяйственного Управления при Святейшем Синоде Пётр Иванович **Остроумов** (во уважение его просвещённого содействия улучшению быта православного духовенства и благоустройению духовно-учебных заведений), впоследствии – Товарищ Обер-Прокурора Святейшего Синода. – † 1913 г. дек. 13 – в звании Сенатора.

Заслуженный ординарный профессор С.-Петербургской Духовной Академии Александр Львович **Катанский** (во уважение его долголетней профессорской деятельности в

Академиях – Московской и С.-Петербургской и учёных трудов по догматическому богословию).

Секретарь Императорского Общества Истории и Древностей Российских при Московском Университете Елпидифор Васильевич **Барсов** (во уважение к многолетнему собиранию и истолкованию памятников древне-русской литературы, а также к готовности его открыть собранные сокровища каждому серьёзному исследователю русской церковной истории).

Профессор Лазаревского Института восточных языков Георгий Абрамович **Муркос** (во уважение учёных трудов его по церковной истории и праву православных церквей Востока и в особенности – по переводу и изданию сочинения архидиакона Павла Алеппского), † в 1911 году.

С 1905 года:

Заслуженный ординарный профессор Московской Духовной Академии Василий Александрович **Соколов** (14 января – во уважение его тридцатилетней профессорской деятельности в Академии и учёных трудов, преимущественно по истории англиканской церкви).

Заслуженный ординарный профессор Московской Духовной Академии Николай Феодорович **Каптерев** (13 августа – во уважение его тридцатитрёхлетней профессорской деятельности в Академии и учёных трудов как по разным вопросам русской церковной истории, так особенно – по вопросу о сношениях русского правительства с православным востоком за XVI, XVII и VIII столетия).

Заслуженный ординарный профессор Киевской Духовной Академии Василий Феодорович **Певницкий** (15 сентября – во уважение к беспримерной почти в наши дни полuveковой учёно-профес-

–888–

сорской деятельности его, ознаменованной многочисленными выдающимися сочинениями по гомилетике), † 1911 г. июля 13.

С 1906 года:

Заслуженный ординарный профессор Московской Духовной Академии Пётр Иванович **Цветков** (1 марта – во уважение его

тридцатипятилетней профессорской деятельности в Академии и учёных трудов в области западной и восточной патристической литературы). † 1914 г. февр. 1.

Товарищ Председателя Императорского Российского Исторического Музея в Москве Имени Императора Александра III Иван Егорович **Забелин** (21 сентября – во уважение к высокоценным учёным трудам его по отечественной истории и археологии), † 1908 г. дек. 31.

Заслуженный ординарный профессор Московской Духовной Академии и Императорского Московского Университета Василий Осипович **Ключевский** (13 декабря – во уважение его тридцатипятилетней выдающейся профессорской деятельности в Академии и ценных учёных трудов по русской истории). † 1911 г. мая 12.

С 1909 года:

Агафодор (Преображенский), архиепископ Ставропольский и Екатеринодарский (10 июня – во уважение его многолетней и плодотворной миссионерско-просветительной архипастырской деятельности и отеческой попечительности о нуждах высшего богословского образования и недостаточных учащихся в духовных академиях).

Заслуженный ординарный профессор С.-Петербургской Духовной Академии и Директор Императорского Археологического Института в С.-Петербурге Николай Васильевич **Покровский** (23 сентября – во уважение к тридцатипятилетним трудам его по изучению церковных древностей и распространению сведений о них в нашей школе и обществе).

С 1910 года:

(30 сентября)

Её Императорское Высочество, Великая Княгиня Елисавета Феодоровна (во уважение к высокому служению Ея Императорского Высочества делу христианской любви и благотворительности и покровительству духовному просвещению, особенно на миссионерском поприще).

–889–

Флавиан (*Городецкий*), митрополит Киевский и Галицкий (во уважение к его многополезной миссионерской деятельности и высоко-плодотворным архипастырским трудам), † 1915 г. нояб. 4.

С 1911 года:

(22 сентября)

Иннокентий (*Беляев*), архиепископ Карталинский и Кахетинский, экзарх Грузии (во уважение к его просвещенной архипастырской деятельности, учёно-литургическим и проповедническим трудам), † 1913 г. сент. 9.

Сергий (*Страгородский*), архиепископ Финляндский и Выборгский, Член Святейшего Синода (во уважение к его просвещённой архипастырской и миссионерской деятельности, плодотворному служению на пользу духовного образования и учёно-богословским трудам).

Заслуженный ординарный профессор Московской Духовной Академии Александр Дмитриевич **Беляев** (во уважение к его тридцатипятилетней профессорской деятельности в Академии и к учёным трудам в области православной догматики и апологетики).

Заслуженный ординарный профессор Московской Духовной Академии Николай Александрович **Заозерский** (во уважение к его свыше – тридцатилетней профессорской деятельности в Академии и к учёным трудам в области православного церковного права).

Заслуженный ординарный профессор Московской Духовной Академии Митрофан Дмитриевич **Муретов** (во уважение к его свыше – тридцатилетней профессорской деятельности в Академии и к учёным трудам в области толкования Священного Писания и в переводе святоотеческих, творений).

С 1912 года:

(29 сентября)

Иаков (*Пятницкий*), архиепископ Казанский и Свияжский (во уважение его плодотворной архипастырской деятельности и просвещённой заботливости о преуспевании духовно-учебных заведений).

Никон (*Рождественский*), епископ (ныне – архиепископ), Член Святейшего Синода и Государственного Совета (во уважение его неутомимой церковно-просветительной деятельности и ценных богословских трудов церковно-исторического и экзегетического содержания).

–890–

Алексий (*Дородницын*), епископ Саратовский и Царицынский (во внимание к его учёным и миссионерским трудам на пользу богословской науки и Св. Церкви). – Ныне – архиепископ Владимирский и Суздальский.

Владимир Александрович **Кожевников** (во внимание к его многочисленным трудам на пользу богословской науки и в защиту Православной Церкви и её высоких идеалов от социализма, неверия и других антихристианских течений).

Феодор Дмитриевич **Самарин** (во внимание к его деятельности на пользу Св. Церкви как путём литературным, так и прямым участием в работах Предсоборного Присутствия).

Михаил Александрович **Новоселов**, издатель «Религиозно-Философской Библиотеки» (во внимание к его десятилетней полезной для Церкви и духовного просвещения деятельности путём многочисленных изданий своей «Библиотеки»).

С 1913 года:

Григорий IV, патриарх Антиохии и всего Востока (*13 мая* – в память посещения и молитвенного общения Академии с сим Верховным Пастырем Церкви и во уважение высокой религиозно-просветительной деятельности и выдающихся Архипастырских трудов Его Блаженства на пользу Св. Церкви).

27 сентября:

Макарий (*Невский*), митрополит Московский и Коломенский (во уважение к выдающейся миссионерской деятельности Его Высокопреосвященства и архипастырской попечительности о преуспевании духовного просвещения).

Евдоким (*Мещерский*), епископ Каширский (во уважение свыше-десятилетнего служения его Академии в должностях инспектора и ректора и непрерывной широкой религиозно-просветительной деятельности). – Ныне – архиепископ Алеутский и Северо-Американский.

Попечитель Московского Учебного Округа Александр Андреевич **Тихомиров** (во внимание к его учёной и общественной деятельности в духе строгой церковности и христианского учения).

С 1914 года:

Ординарный профессор Императорской Петроградской Духовной Академии Николай Никанорович **Глубоковский** (5 июня – во уважение к его двадцатипятилетней непрерывной и плодотворной учёно-литературной деятельности).

* * *

–891–

29 сентября:

Митрофан, митрополит Черногорский и Приморский (во уважение его неутомимой архипастырской деятельности на пользу Черногорской Церкви, просвещённой заботливости о духовном преуспейании православного черногорского народа и учёных богословских трудов).

Димитрий, архиепископ Белградский, митрополит Сербский (во уважение его плодотворной архипастырской деятельности на пользу Сербской Церкви и просвещённой заботливости о духовном преуспейании православного сербского народа).

Назарий (*Кириллов*), архиепископ Херсонский и Одесский (во внимание к его широкой архипастырской, просветительно-миссионерской, многоплодной деятельности).

Иоанн (*Смирнов*), архиепископ Рижский и Митавский (во уважение к многолетней плодотворной учебно-воспитательной деятельности его в званиях преподавателя, инспектора и ректора духовных семинарий, – многочисленных печатных пособий по истолкованию Священного Писания в духовных семинариях и многоплодному пастырско-просветительному служению его в святительском сане).

Евлогий (*Георгиевский*), архиепископ Волынский и Житомирский (в признание его выдающихся заслуг по защите и поддержанию Православия в Холмском крае).

Иннокентий (*Ястребов*), епископ Полоцкий и Витебский (во уважение к его полезной учёной деятельности в должностях – профессора Казанской Духовной Академии и ректора Киевской

Духовной Академии). Ныне – Председатель Миссионерского Совета при Святейшем Синоде.

Анастасий (Александров), епископ Ямбургский, ректор Императорской Петроградской Духовной Академии (во уважение к его почтенной научно-академической деятельности и учёными трудам по славяноведению и сравнительному языкознанию, имеющим церковно-историческое и богословское значение).

Василий (Богдашевский), епископ Каневский, ректор Императорской Киевской Духовной Академии (во уважение к многолетней и плодотворной профессорской деятельности его и многочисленным научно-литературным трудам по Священному Писанию Нового Завета).

Товия (Цимбал), архимандрит, наместник Свято-Троицкой Сергиевы Лавры (во уважение к его многолетнему служению в Лавре, с которой в течение века связана в своей жизни Императорская Московская Духовная Академия). Ныне – на покое.

Председатель Училищного Совета при Святейшем Синоде, протоиерей Павел Ильич **Соколов** (во уважение к его многолетней и многоплодной учёно-литературной, духовно-учебной и православно-миссионерской деятельности).

–892–

Протоиерей Николай Яковлевич **Фортинский** (во уважение к его долголетней и плодотворной педагогической деятельности, сначала в должности бакалавра Академии и затем в должности законоучителя кадетского корпуса в Москве).

Председатель Императорского Московского Археологического Общества, графиня Прасковья Сергеевна **Уварова** (во уважение её самоотверженной и плодотворной деятельности на пользу науки отечественной археологии, в частности археологии церковной).

Ординарный академик Императорской Академии Наук Алексей Иванович **Соболевский** (во уважение его неутомимой учёной деятельности, ценных трудов на пользу богословской и церковно-исторической науки и классического издания многочисленных памятников духовной литературы).

Заслуженный ординарный профессор Императорской Казанской Духовной Академии Илья Степанович **Бердников** (во уважение его полувековой учёной деятельности по разработке многочисленных вопросов в области церковного права в строго-православном духе), † 1915 г. окт. 6.

Секретарь Императорского Православного Палестинского Общества, бывший заслуженный ординарный профессор Императорской Киевской Духовной Академии, Алексей Афанасьевич **Дмитриевский** (во уважение к его многолетней, плодотворной профессорской и учёной деятельности и к его капитальным учёным трудам и изданиям литургических памятников).

Заслуженный ординарный профессор Императорской Казанской Духовной Академии Феодор Афанасьевич **Курганов** (во уважение его многолетней плодотворной профессорской деятельности и учёных литературных трудов в области церковной истории).

Заслуженный ординарный профессор Императорской Петроградской Духовной Академии Иван Саввич **Пальмов** (во внимание к свыше тридцатилетнему плодотворному профессорскому служению его, многочисленным учёным трудам по славяноведению и многоплодной практической деятельности по сношению с славянами).

Сверхштатный ординарный профессор Императорской Петроградской Духовной Академии Александр Александрович **Бронзов** (во внимание к свыше тридцатилетней многоплодной профессорской и учёно-публицистической богословской деятельности его).

Профессор живописи Виктор Михайлович **Васнецов** (как великий русский художник, оригинально объединивший в высшем художественном синтезе религиозные идеалы живописи древне-византийской и современно-русской, — и своим художественным гением, как никто до него, проникший в тайну святости тела душевного на пути его преображения в тело духовное).

**Празднование первой годовщины второго столетия
Московской Духовной Академии // Богословский
вестник 1915. Т. 3. № 10/11/12. С. 893–902 (1-я пагин.).**

—893—

В тяжелый исторический момент вступила наша Академия во второе столетие своей жизни и деятельности: весь первый год ее второго столетия прошел под шум и гром военной непогоды и бури, отдаленные раскаты которой долетали и до монастырского уединения Лавры преп. Сергия, где нашла свой тихий приют Академия вдали от столичных центров. Лишь самым скромным торжеством могла Академия отметить начало нового года своего исторического бытия.

По освященному уже вековой давностью обычаю Академия начала свое торжество молитвенным поминовением почивших членов академической семьи, всех в Академии начальствовавших, учивших и учившихся, всех Академии благодеявших и служивших. Архиерейским служением 29-го сентября совершена была заупокойная всенощная с чтением длинных академических синодиков, где вписано столько славных и всем приснопамятных имен, начиная со Всероссийских Императоров, продолжая митрополитами, архиепископами, епископами, профессорами и кончая скромными студентами, безвременно сошедшими в могилу. Кто любит Академию и кто бывал за заупокойными академическими службами, тот знает то особое чувство, которое навеивается на душу чтением поминовенных синодиков. Так ясно слышится живая и нерасторжимая связь со всем столетним прошлым дорогой Академии! Академическому же деятелю невольно приходит на мысль, что когда-нибудь и его имя внесено будет в эти списки, и как Академия будущего будет молиться об Академии настоящей.

—894—

И кто знает? Чей-нибудь уже близок час!

30-го сентября инспектором Академии архимандритом Иларионом отслужена была с академическим духовенством

заупокойная литургия, а после нее Преосвященным Ректором епископом Феодором уже с большим сонмом сослужащих панихида с поминовением дорогих покойников.

Во время причастного стиха сказано было (вышенапечатанное) слово экстраординарным профессором по 2-й кафедре Священного Писания Нового Завета священником о. Владимиром Николаевичем Страховым.

Заупокойное богослужение всегда бывает вполне академическим, потому что за ним присутствуют почти только одни профессора и студенты Академии. Праздничное же богослужение в день Покрова Пресвятой Богородицы всегда привлекает в академический храм многочисленных богомольцев, которые, не будучи связаны с самой Академией, связаны с академическим храмом и с любовью посещают его торжественные богослужения. В день праздника академическое богослужение возглавили прибывшие из Москвы высокие гости: Высокопреосвященный Михаил, Архиепископ Гродненский и Брестский, Преосвященный Димитрий, епископ Можайский, и Архимандрит Сергей, ректор Московской Духовной Семинарии. С великим сонмом академического духовенства прибывшие гости и совершили торжественное всенощное бдение накануне праздника и Божественную литургию в самый день праздника. В настоящее время в академическом клире насчитывается до сотни духовных лиц, а потому едва ли где еще так легко можно устроить столь же торжественное богослужение, как в храме Московской Духовной Академии.

В день Покрова за литургией во время причастного стиха сказано было экстраординарным профессором по кафедре литургики священником о. Ильей Васильевичем Гумилевским следующее торжественное слово:

Слово проф. о. Илии Гумилевского

«Радуйся любы, всякое желание побеждающая!»

Как много этих желаний! Как волн безбрежного океана, вздымаемого многими бурями! И так же, как волны,

—895—

бурливы, к чему-то стремятся и, не достигнув, рассыпаются в брызгах кипучей волны и бессильно сползают назад, куда-то

вглубь души, тоскующей и обманутой... Так было, есть и будет. Ничто не ново под луною. Волнения народов мира разобьются о роковое томление духа, распылятся в суете сует и бессильною волною сползут с высот своих человеческих достижений в мрачную бездну отчаяния.

Возлюбленные братья! мы бессильны укротить бурю, взволновавшую весь океан жизни. Мы бессильны утишить его волны. Мы сами в постоянной опасности погибнуть в них. Эти волны вот-вот захлестнут и нашу утлую ладью. Но и утопая, будем помнить, что на дне ее дремлет наше спасение: живая любовь к живому Богу. Будите ее. Поднимайте из глубин своего сердца. Только она властна сказать со Христом: умолкни, перестань! И тогда наступит великая тишина богообщения. И только тогда всякая плоть узрит спасение Бога нашего. Богоподобный дух войдет в святой покой и твердою рукою поведет нашу утлую ладью против волн житейского моря к вечной цели – к царству со Христом. Будите же любовь! Учитесь же любви у Той, Которая любя возшла на небо и ныне предстоит Христу и молится за нас.

Вот она, почти младенец, на пути от Назарета Галилейского к Иерусалиму в сонме сверстниц – дев, родителей, родных. В руках у каждого горящие светильники: то погребают мир умирающую для него и воскресающую для жизни в Боге, то посвящают младенца Марию Отцу Небесному... Прощайте, игры и забавы, не вам младенца развлекать: виденья чудные, святые его там будут услаждать. Не возвратится более она под отчий кров. Умрут родители, не видя возлюбленной в семье своей... Вот первый дар любви к Творцу – святое детство.

Когда на зеркало души невинной еще не падает тень суетного века, тогда взор светится бодрящею любовью, и хочется обнять былинку полевую, и верится и чудится, что Бог вблизи тебя: то нежно смотрит со святой иконы, то дышит на тебя из каждого цветка благоуханьем и в каждом дуновенье ветерка. И крепнет вера в жизнь и брызжет счастье жизни: младенцев верою Бог ра-

–896–

дует Своею благодатью, из уст детей гремит Ему хвала...

Душе моя, ты помнишь это детство? Пылало ли оно святой любовью? Несла ли ты его в дар Богу? Увы! Оно потеряно невозвратно, рассеяно в забавах, развлечениях. Растлила ты его греховной суетой. Растлишь, быть может, детство и своих детей. Смотри, не соблазняй сих малых. Грозен Божий суд. Веди их к Господу, куда стремятся их невинные сердца...

О, Матерь Божия, во имя детства Твоего Тебя мы умоляем: не погуби детей: они в большой опасности от старших, спаси и заступи, покрой святым Твоим покровом!

В Назарете, в бедной хижине, прижавшейся к скале, был чудный день: архангел Деве возвестил зачатие от Духа Свята... Как будет это? Недоумевает ум и высказать не может. Вот искушение разума – крест юности. Оно ее сопровождает всюду, тиранит тех, кто поддается. Как будет это? Зачем и почему? Вопросы за вопросом. Вопросы без конца и без ответа. И муки умного томленья без конца. Святая Дева побеждает искушение. Что помогло? – Привычная любовь к Творцу, привычное хождение пред Богом: «се раба Господня, да будет мне по слову Твоему»...

Душе моя, превозмогла ли ты все искушения разума, соблазны юности? Где юность светлая твоя? Где чистота? Где жажда подвига? Где вера крепкая и в Бога и в святое назначение человека? Почто не сохранила этой веры? Почто, как чашечка цветка для света и тепла, ты не открылась для того, что – вечное, как Бог, прекрасно, как мечта, и радостно, как счастье?!.. Ты, как цветок в ночь темную, сомкнувший лепестки: ты в юности своей замкнулась в гордости – и для тебя сокрылось солнце правды – Христос Бог! И для тебя настала ночь мучительных сомнений!..

О, Матерь Божия, взойди же в эту ночь на небе юноши прекрасною луною и умири его, и успокой. Во имя юности Твоей Тебя мы умоляем: покрой его Ты омофором, дай счастье – Бога возлюбить!

Крест мужества есть самый трудный крест и это – крест любви в надежде на счастье от любви и крест борьбы любви духовной с пристрастием к земле. И этот крест

–897–

не чужд Марии Девы. Вот она, обеспокоенная долгими исканиями материнской любви, находит двенадцатилетнего Иисуса и что же слышит: «Зачем было вам искать меня? Или вы не знали, что Мне должно быть в том, что принадлежит Отцу Моему?» На просьбу Матери на браке в Кане Галилейской Христос сказал: «Что Мне и Тебе, Жено, еще не пришел час Мой». Когда в материнской тоске она искала увидеть лицо Своего Возлюбленного Сына и, наконец, нашла Его, Он отвечал посланным Ею: «Кто Матерь Моя? Кто будет исполнять волю Отца Моего Небесного, тот Мне – Матерь». А на попытку всенародной славы Богоматери из уст женщины, воскликнувшей в духовном восторге: «Блаженно чрево, носившее Тебя», Он отвечал: «Блаженны слышащие слово Божие и соблюдающие его!»... Вот крест любви блаженнейшей из жен: Ее любовь как будто отвергает Ее возлюбленнейший Сын. Ее любовь свята, самоотверженна и бескорыстна, но все же материнская любовь земная. И Тот, Кто и в ангелах Своих усматривает недостатки, усмотрел и в материнской любви к Нему нечто недостаточно парящее над землею. Христос есть Бог: Ему нужна любовь иная. И в эту совершенную любовь возводит Он Свою возлюбленную Матерь. Ее материнская любовь подвергается великому испытанию. Она страдает и в этих страданиях очищается от плотских пристрастий, просветляется, обновляется в духовную любовь ко Христу, как Богу. Эта страдающая в своем обновлении любовь достигла высшего своего напряжения на Голгофе. Духовная любовь, верующая в надежде, оспаривала тогда свое торжество у материнского чувства страдающей Матери: «Не рыдай Мене, Мати, восстану бо и прославлюся»!.. И восстал. И прославился. И возрадовалась Матерь. И снова крест: Христос воскрес, Христос вознесся во славе, а Матерь Божию оставил на земле. И, вот, Она на Елеоне до исхода дней творит Свою молитву: «Сыне мой, когда возьмешь меня к Себе? Когда явлюсь лицу Твоему и буду неразлучна с Тобою?» Вот исходное пение духовной любви, торжествующей свою победу над землей. Вот торжество любви, которая хочет разрешиться от этих тленных

уз, чтобы быть со Христом. Вот торжествующая любовь, которая вся устремлена горе: земля бессильна удержать ее

—898—

и потому она возносится на небо и там венчается блаженством со Христом.

Любить Христа и Им любимым быть — какое чудное блаженство! Как будто греешься на солнышке весеннем! Как в цветнике благоухает жизнь! И даже страда жизни как бы не замечается от сладости духовного благоуханья. Крестом разрушен ад, крестом воскресла жизнь, крестом спасается весь мир. И, вот, порою, душа духовными очами зрит в крест Воскресшего Христа с улыбкой кроткою, влекущею к Себе неудержимо. Тогда в душе воспламеняется огонь любви к страданиям Христа ради: хотелось бы Христу сраспяться, умереть для мира и греха, жизнь обращается в один стремительный порыв: скорее на Голгофу жизни, чтобы воскреснуть со Христом. Тогда сильнее прижимаешь крест к груди и лобызаешь стопы Воскресшего. А Он, одна Любовь, уже тебя ласкает рукою благодати, дарит восторгами... Кто так любил, тот не боялся подвигов борьбы с грехом и сатаной; того не устрашали пытки, костры, кресты, изгнания и мученья за Возлюбившего его; тот умирал с улыбкой на устах счастливый тем, что за Христом пошел и выстрадал в мученьях Христа ради небесную любовь и вечное блаженство...

Душе моя, где сей залог спасенья Твоего? Не разменяла ли его на сребреники мира?!.. Откуда взор тревожный, тоска сердечная, унылый вид?! Вопросы вечные без должного ответа, ненайденное счастье, разбитые мечты — откуда это? Забыла ты заветные святыни, иным кумирам поклонилась и нет тебе от них ни ласки, ни привета. Жизнь обращается в кошмарный сон: за оскудением святой любви нет веры в жизнь, нет и надежды!..

О, Матерь Божия, к Тебе мы в скорби прибегаем. Окончена Твоя Голгофа воскресеньем. Ты во славе одесную Сына. А мы все на пути вздыхаем о конце. Все мы открыты пред Тобою: у каждого свой крест в груди, на нем он распинается страданьем и по плоти и по духу. И тяжек этот крест в дни наши, когда и кровью и страданьем человека насыщена земля. О,

крестоносица, увенчанная славой! Во имя Твоего крестоношения Тебя мы умоляем: покрой многострадальный мир всесильным омофором и научи его, страдая, обновиться и возлюбить Единого Христа. Аминь.

—899—

В собрании Совета накануне праздника были избраны в звание почетных членов Академии следующие лица:

1) Преосвященный *Георгий*, Епископ Калужский и Боровский, во уважение к его служению высшей духовной школе и к его ученым трудам по изъяснению Священного Писания Нового Завета,

2) Член Государственного Совета, Почетный Опекун опекунского совета учреждений Императрицы Марии, Действительный Статский Советник Александр Дмитриевич *Самарин*, во уважение к его кратковременному, но самоотверженному и полному благой ревности о славе Российской Православной Церкви служению в должности Обер-Прокурора Святейшего Синода,

3) Заслуженный ординарный профессор Императорской Петроградской Духовной Академии, Действительный Статский Советник Иван Гаврилович *Троицкий*, во внимание к его свыше тридцатилетней плодотворной профессорской деятельности и научным трудам по библейской истории и археологии и по еврейскому языку,

4) Заслуженный ординарный профессор Императорской Казанской Духовной Академии, Действительный Статский Советник Павел Александрович Юнгеров, во внимание к свыше тридцатилетней плодотворной профессорской деятельности и многочисленным научным трудам его по ветхозаветно-библейскому богословию, исагогике и по переводу греко-славянской Библии на русский язык.

В день своего годовичного праздника Академия получила следующие приветствия:

Первенствующий член Св. Синода на отправленную ему приветственную телеграмму прислал следующий ответ

Из ПЕТРОГРАДА.

Очень тронут памятью дорогой мне Академии. Сердечно благодарю всех за молитвенные благопожелания.

Митрополит Владимир.

Из ХАРЬКОВА

приветствовал Академию Архиеп. Антоний:

Военная буря сосредоточила общее внимание на настоящем моменте, разрознив враждебно народы. Академия научает вечному и всемирному благу и истине. Да здрав-

—900—

ствуют ее руководители и питомцы да умудряются во спасение!

Архиепископ Антоний.

Архиепископ Новгородский Арсений прислал письмо на имя Преосвященного Ректора:

Ваше Преосвященство,

Дорогой Владыка!

В Вашем лице поздравляю дорогую Академию с храмовым праздником. Дай Бог, чтобы она под Вашим водительством все более и более преуспевала в воспитании преданных чад Св. Церкви! Теперь, как слышно, в Вашей Академии собор священнослужителей зело велик. Воображаю, как под сводами чудно обновленного Вами храма величественно и торжественно воспевается хвала Божия, а особенно – в нарочитые дни, каким является и настоящий храмовой праздник. Духом всегда уношусь в этот день в Академию, где в течение семи лет праздновал его. Передайте мое поздравление и благословение всей корпорации.

Благодарю Вас за присылку ч. II-й юбилейного Сборника статей.

Прошу Ваших молитв.

Ваш покорный слуга

Арсений, Архиеп. Новгородский.

Из КАЗАНИ.

Шлю сердечный привет родной академии в 101-ю ее годовщину. Процветай, дорогая, на многие лета!

Иаков, архиепископ Казанский.

Из МОСКВЫ.

В лице Вашего Преосвященства приношу Совету Московской Духовной Академии глубокую благодарность за оказанное мне высокое внимание избранием меня в почетные члены Академии. С великим смущением решаюсь принять это лестное для меня звание, так как вполне сознаю, что не по заслугам ставят меня в ряду лиц с пользой послуживших Российской Православной Церкви.

Александр Самарин.

—901—

Из САРАТОВА.

Родную Академию приветствую с храмовым праздником, молитвенно желая ей полного процветания.

Палладий, Епископ Саратовский.

Из КАЗАНИ.

Дорогого Владыку и славную Академию приветствуем с праздником. Многолетствуем.

Епископ Ювеналий, Анатолий, Иоасаф, Иов, Гавриил, иеромонахи: Амфилохий, Евсевий, Варсонофий, Иона, Софроний.

Из МОСКВЫ.

Приветствую родную Академию с первой годовщиной ее нового столетия.

Заслуженный профессор Соколов.

Из СЕНЬКОВО.

В торжественный день академического праздника посылаю свое сердечное поздравление дорогой Академии.

Иерофей Татарский.

Из МОСКВЫ.

Приветствуя дорогую Академию в день ее годовичного праздника, желаем ей процветания и непоколебимого стояния на страже святости и чистоты Церкви Православной, обуреваемой ныне темными силами.

Кожевников, Новоселов.

Из САРАТОВА.

Саратовская Духовная Семинария, приветствуя Ваше Преосвященство с престольным праздником, молитвенно желает Вам доброго здоровья на долгие годы, а вверенной Вам

Академии навсегда сохранить святыне традиции служения Православной русской Церкви и православной богословской науке.

Ректор архимандрит Борис, инспектор Златорунский. Преподаватели: иеромонах Герасим, протоиерей Воробьев, Сергеев, Лебедев, Кряжмский, Яхонтов.

Из САРАТОВА.

Сердечно поздравляю. Покров Богородицы да хранит Вас на многие лета!

Архимандрит Феофил.

—902—

Из САРАТОВА.

Помолившись Покрову Пречистой, в тихую обитель небесного покровителя Академии, душевно разделяя ее торжество, шлем сердечный привет дорогому Владыке, профессорам, студентам.

Благодарные питомцы: Иеромонах Герасим, священник Крылов, Яхонтов, Кряжмский.

Из ИРКУТСКА.

Питомцы Академии радостно приветствуют Московскую Академию с годовичным торжеством и желают ей процветания и счастья.

Архимандрит Софроний, Одинцов, Беяев, Троицкий, Денисов, Никольский, Часоводов.

Из АЛЕКСАНДРОВА.

Празднуя день основания малого рассадника просвещения, вспоминаем торжество высшего и шлем родной Академии сердечное поздравление.

Директор Успенский, инспектор Чистяков, законоучитель священник Рождественский.

Из УЗУНОВА.

Сердечно поздравляю Ваше Преосвященство и Академию с праздником! К сожалению, не могу лично приветствовать.

Василий Попов.

Из СУЗДАЛЯ.

Сердечно поздравляем с праздником и возглашаем многая лета.

Протоиерей Веселовский.

Из ЧЕРНИГОВА.

Дорогого Владыку и родную Академию сердечно
приветствуют с праздником

*признательные питомцы: иеромонах Николай, священник
Лобов, Лобанов, Цуйманов.*

**Отчет о состоянии Императорской Московской
Духовной Академии в 1914–1915уч. году //**
Богословский вестник 1915. Т. 3. №10/11/12. С. 1–72
(3-я пагин.)

I. Перемены в составе Братства

1914-й, отчетный, год есть тридцать пятый год существования Братства Преподобного Сергия.

В составе Братства в этом году произошли следующие перемены:

Скончались два почетных члена Братства: 31-го января заслуженный ординарный профессор Московской Духовной Академии Петр Иванович Цветков и 25-го апреля Московский купец Потомственный Почетный Гражданин Статский Советник Константин Кириллович Кукин.

П.И. Цветков, магистр М. Д. Академии XXVI курса и профессор ее по кафедре латинского языка, оказал большие услуги Братству. Бывши одним из учредителей Братства, он всегда принимал живейшее участие в делах и интересах его. В разное время он нес обязанности то казначея Братства, то члена Совета его. С 1903 до 1905 года он состоял Председателем Братства и в это время он составил книгу в десять печатных листов под заглавием: «Братство Преподобного Сергия для вспомоществования нуждающимся студентам и воспитанникам Московской Духовной Академии в первое двадцатипятилетие (1880–1905)». В последние годы жизни он состоял членом ревизионной комиссии.

–2–

К.К. Кукин и сам оказывал денежные вспомоществования Братству, да притом имя его напоминает о его родной сестре Александре Кирилловне Колесовой, пожертвовавшей Братству капитал в 8000 рублей на учреждение стипендии при Братстве имени ее мужа Алексея Ивановича Колесова.

Имена скончавшихся внесены в Братский Синодик для поминовения в академическом храме.

В общем годовом собрании Братства, состоявшемся 4 мая, были избраны в почетные члены Братства:

1) Заслуженный профессор Импер. Моск. Дух. Академии Александр Павлович Шостьин;

2) Экстраординарный профессор той же Академии Казначей Братства Анатолий Петрович Орлов;

3) Протоиерей Николаевской, на Болвановке, церкви Николай Алексеевич Орлов;

4) Протоиерей Всехсвятской, на Кулишках, церкви, председатель правления свечного завода Василий Филиппович Барбарин;

5) Благочинный 3-го отделения Замоскворецкого сорока, протоиерей Казанской, у Калужских ворот, церкви Сергей Гаврилович Розанов;

6) Благочинный 1-го отделения Пречистенского сорока, протоиерей Афанасие-Кирилловской, на Сивцевом вражке, церкви Евлампий Иоаннович Троицкий;

7) Благочинный 1-го отделения Сретенского сорока, протоиерей Успенской, в Печатниках, церкви Василий Петрович Никольский.

II. Совет Братства, перемены в составе Совета Братства и его деятельность. Московская Комиссия Братства

В отчетном году в составе Совета Братства состояли следующие лица:

1) Председатель Братства, заслуженный ординарный профессор Александр Дмитриевич Беляев; 2) Товарищ Председателя протоиерей Димитрие-Селунской, у Тверских ворот, церкви Василий Андреевич Быстрицкий; 3) Непременный член инспектор Академии архимандрит Иларион;

—3—

члены Совета: 4) заслуженный профессор Академии Александр Павлович Шостьин; 5) Экстраординарный профессор Академии Иван Васильевич Попов; 6) Ректор Московской Духовной Семинарии архимандрит Сергей. Казначеем состоял экстраординарный профессор Академии Анатолий Петрович Орлов, а секретарем помощник инспектора Академии Николай Иванович Сомов.

За истечением двухгодичного срока службы были переизбраны Товарищ Председателя Протоиерей В. Быстрицкий и казначей профессор А.П. Орлов.

В состав Московской Коммиссии Братства, оказывающей помощь бывшим воспитанникам Академии и их семействам, входили следующие лица:

Председатель Ректор Московской Духовной Семинарии архимандрит Сергей; члены Коммиссии: Действительный Статский Советник Михаил Васильевич Световидов; Протоиерей Василий Андреевич Быстрицкий; священник Николай Иванович Луневский.

Казначеем состоял Действительный Статский Советник Павел Сергеевич Владимирский, а делопроизводителем преподаватель Московской Духовной Семинарии Николай Иванович Кедров.

Общему Собранию Советом Братства были доложены: 1) Отчет о состоянии Братства, и о деятельности Совета его в 1913-м году; 2) Отчет Московской Коммиссии Братства за тот же год. В частности, были доложены экономические отчеты, как Братства, так и Московской Коммиссии его, а именно были сообщены сведения о фондах или неприкосновенных капиталах Братства и Коммиссии, о доходах, полученных Братством и Коммиссией его в 1913 году, и о расходах, произведенных в том же году Братством и его Коммиссией.

Отчеты Братства и Московской Коммиссии Общее Собрание утвердило.

Общим Собранием был заслушан следующий доклад Ревизионной Коммиссии в составе профессоров Академии – ординарного Анатолия Алексеевича Спасского и экстраординарного священника Димитрия Васильевича Рождественского, проверявшей прихода-расходные книги Братства за 1913 г. и свидетельствовавшей денежные суммы Братства:

—4—

«1) Прихода-расходные книги Братства за 1913-й год найдены в порядке и исправности, все листы, шнуры и печати целы.

2) Записи прихода и расхода ведены чисто, а случайные ошибки и описки сопровождаются надлежащими оговорками.

3) Страничные и месячные итоги и транспорты, равно как и годовые итоги, показаны верно.

4) Расходование сумм Братства производилось правильно и в должном соответствии с состоявшимися на тот или другой предмет постановлениями Общего Собрания и Совета Братства.

5) На все произведенные Братством расходы имеются надлежащие расписки и оправдательные документы.

6) По произведенной поверке наличных сумм, находящихся в кассе Братства, и по соображении прихода и расхода за отчетное время по день поверки, оказалось, что процентные бумаги, хранящиеся в Государственном Банке, и наличные деньги, имеющиеся в Сберегательной кассе и на руках у казначея для текущих расходов, нашлись в том количестве, какое должно быть согласно записям».

Принявши этот доклад к сведению, Общее Собрание избрало в члены Ревизионной Комиссии на 1914-й год профессоров Академии Анатолия Алексеевича Спасского и священника Димитрия Васильевича Рождественского.

В том же Общем Собрании были рассмотрены и по мере средств Братства удовлетворены прошения студентов о выдаче пособий на лечение, а другим на проезд домой.

Кроме Общего Собрания Братства в отчетном году состоялись два заседания Совета Братства – 28-го января и 3-го октября. Предметом занятий этих двух заседаний Совета было рассмотрение прошений студентов (количество прошений каждый раз было свыше пятидесяти) о вспомоществовании им из средств Братства, в частности – живущим в стенах Академии на взнос Правлению за содержание их, квартирным на наем квартиры, стол и обмундировки, больным на лечение. На лечение и поездку домой на каникулы пособия были выдаваемы не только своекоштным, но и казеннокоштным студентам.

–5–

Для усиления средств Братства Совет, по заведенному порядку, обращался к правлениям духовно-учебных заведений,

к оо. настоятелям церквей Москвы, к настоятелям и настоятельницам монастырей Московской епархии с просьбой принять подписные листы для сбора пожертвований в пользу Братства. Почти все подписные листы были возвращены с пожертвованиями. Помещая ниже список пожертвований как по подписным листам от причтов и прихожан церквей, от монастырей, от духовно-учебных заведений, так равно и список доброхотных пожертвований от разных лиц и учреждений, Совет Братства выражает всем жертвователям свою глубокую благодарность за их сочувствие благотворительной и просветительной задачам Братства и за посильную помощь ему.

III. Список почетных и пожизненных членов Братства Преподобного Сергия за 1914-й год

1) Покровитель и пожизненный член Братства Высокопреосвященнейший Макарий Митрополит Московский и Коломенский.

2) Почетные члены: а) высокопреосвященные и преосвященные:

Владимир, Митрополит Петроградский и Ладожский.

Агафангел, Архиепископ Ярославский и Ростовский.

Агафодор, Архиепископ Ставропольский и Екатеринодарский.

Анастасий, Епископ Холмский и Люблинский.

Антоний, Архиепископ Харьковский и Ахтырский.

Арсений, Архиепископ Новгородский и Старорусский.

Евдоким, Архиепископ Алеутский и Северо Американский.

Иаков, Архиепископ Казанский и Свияжский.

Иоанникий, Епископ, бывший Архангельский и Холмогорский.

Мисаил, Епископ, управляющий Ставропигиальным Симоновым монастырем.

Николай, Архиепископ Варшавский и Привислинский.

—6—

Петр, Епископ, бывший Смоленский и Дорогобужский.

Сергий, Архиепископ Финляндский и Выборгский.

Тихон, Архиепископ Воронежский и Задонский.

Трифон, Епископ Дмитровский, первый викарий Московский.

Феодор, Епископ Волоколамский, Ректор Московской Духовной Академии.

* * *

б) Аристарх, архимандрит, настоятель Знаменского монастыря в Москве.

Андреев, Иван Дмитриевич, профессор Петроградского Университета.

Базанова, Юлия Ивановна, потомственная почетная гражданка.

Барбарин, Василий Филиппович, протоиерей Московский.

Бардыгин, Михаил Никифорович, потомственный почетный гражданин.

Быстрицкий, Василий Андреевич, Протоиерей Московской Димитрие-Селунской церкви, у Тверских ворот.

Быстрицкая, Анастасия Александровна, жена Московского Протоиерея.

Беляев, Александр Дмитриевич, заслуженный ординарный профессор Московской Духовной Академии.

Владимирский, Павел Сергеевич, Действительный Статский Советник.

Воздвиженский, Михаил Михайлович, протоиерей Московский.

Воскресенский, Владимир Андреевич, протоиерей Московской Богородице-Рождественской, за Смоленскими воротами, церкви.

Воскресенский, Григорий Александрович, заслуженный ординарный профессор Московской Духовной Академии.

Всехсвятский, Николай Дмитриевич, секретарь Совета и Правления Московской Духовной Академии.

Заозерский, Николай Александрович, заслуженный ординарный профессор Московской Духовной Академии.

Каптерев, Николай Феодорович, заслуженный ординарный профессор Московской Духовной Академии.

Кедров, Николай Иванович, преподаватель Московской духовной семинарии.

–7–

Кельх, Варвара Петровна (урожденная Базанова).

Копьев, Николай Александрович, протоиерей Московской Спасской, в Наливках, церкви.

Муретов, Митрофан Дмитриевич, заслуженный ординарный профессор Московской Духовной Академии.

Некрасов, Дмитрий Петрович, протоиерей Московской Власиевской, в Старой Конюшенной, церкви.

† Никольский, Александр Васильевич, протоиерей, настоятель Казанского собора в Москве.

Никольский, Василий Петрович, протоиерей Московский,

Орлов, Анатолий Петрович, экстраординарный профессор Московской Духовной Академии.

Орлов, Николай Алексеевич, протоиерей.

Попов, Иван Васильевич, экстраординарный профессор Московской Духовной Академии.

Ржаницын, Алексей Руфович, Статский Советник.

Розанов, Сергей Гаврилович, протоиерей Московский.

Скворцов, Иван Васильевич, начальник Петроградских и Царскосельской женских гимназий.

Соболев, Василий Федорович, Московский протоиерей.

Соколов, Василий Александрович, заслуженный ординарный профессор Московской Духовной Академии.

Страхов, Сергей Васильевич, Московский протоиерей.

Троицкий, Евлампий Иоаннович, протоиерей Московский.

Шостын, Александр Павлович, профессор Академии.

* * *

3) Пожизненные члены: а) Высокопреосвященные и преосвященные:

Андроник, Епископ Пермский и Соликамский.

Евгений, Епископ Юрьевский, викарий Владимирской епархии.

Евлогий, Архиепископ Волынский и Житомирский.

Никанор, Епископ Олонецкий и Петрозаводский.

Серафим, Епископ Екатеринбургский и Ирбитский.

* * *

б) Андреев, Василий Алексеевич, потомственный почетный гражданин.

—8—

Астрова, Юлия Михайловна, вдова доктора.

Березкин, Иоанн Яковлевич, протоиерей Московский.

† Вознесенский, Александр Павлович, священник 38-й пехотной дивизии.

Велтистов, Василий Николаевич, протоиерей Исаакиевского собора в Петрограде.

Виноградов, Николай Иванович, магистр богословия.

Воздвиженский, Дмитрий Михайлович, протоиерей Московский.

Воронец, Евстафий Николаевич, потомственный дворянин.

Глаголев, Сергей Сергеевич, ординарный профессор Московской Духовной Академии.

Глубоковский, Николай Никанорович, ординарный профессор Петроградской Духовной Академии.

Громов, Михаил Иванович, Московский купец.

Донской, Александр Варсанофиевич.

Дружинин, Николай Николаевич, Московский купец.

Евладов, Петр Николаевич, преподаватель Нолинского духовного училища.

Знаменский, Петр Васильевич, заслуженный ординарный профессор Казанской Духовной Академии.

Кабанов, Димитрий Иванович, Московский купец.

Карякин, Михаил Иванович, Московский купец.

Клириков, Александр Васильевич, протоиерей Московский.

Ключарева, Екатерина Петровна.

Кузнецов, Николай Дмитриевич, присяжный поверенный.

Лебедев, Дмитрий Александрович, преподаватель Единецкого духовного училища.

Лепешкина, Агриппина Николаевна, вдова Статского Советника.

† Мальцев, Алексей Петрович, протоиерей, настоятель посольской в Берлине церкви.

Металлов, Василий Михайлович, протоиерей Московский.

Монина, Анна Алекеандровна, вдова потомственного почетного гражданина.

Морковин, Иоанн Михайлович, священник г. Ржева.

Мошкин, Афанасий Андреевич, Московский купец.

Нечаев, Димитрий Степанович, Коллежский Ассессор.

—9—

Орлов, Сергей Николаевич, священник Московский.

Павлов, Иван Иванович, преподаватель Архангельского епархиального женского училища.

Панормов, Иоанн Александрович, протоиерей.

Пашкевич, Михаил Павлович, смотритель Перервинского духовного училища.

Пиуновский, Александр Александрович, священник Даниловского кладбища в Москве.

Предтечевская, Марья Николаевна, вдова священника в Ярославле.

Разумовский, Иоанн Осипович, Московский священник.

Растеряева, Варвара Гавриловна, жена Московского купца.

Сабчаков, Алекеандр Николаевич, преподаватель Рязанской духовной семинарии.

Световидов, Сергей Николаевич, преподаватель Московской духовной семинарии.

Соколов, Сергей Петрович, инспектор городских училищ в Москве.

Соловьев, Павел Антонович, священник Московской епархии.

Соловьев, Александр Иванович, кафедральный протоиерей г. Омска.

Сыров, Григорий Алексеевич, Московский купец.

Толстая, Надежда Викторовна, графиня.

Троицкий, Алексей Николаевич, преподаватель Холмской Духовной Семинарии.

Троицкий, Алексей Иванович, смотритель Единецкого духовного училища.

Федюкин, Николай Михайлович, почетный гражданин.

Холмогоров, Димитрий Космич, священник Московский.

Хлудов, Василий Алексеевич, потомственный почетный гражданин.

Чанцев, Иоанн Иоаннович, священник Московский.

Шахов, Василий Ваильевич, священник г. Одессы.

Щеклеева, Пелагея Косминична, вдова Московского купца.

Якубов, Николай Евграфович, кафедральный протоиерей г. Вологды.

Все действительные члены, т. е. внесшие не менее 5 руб.; и члены сореовнователи, т. е. внесшие менее 5 руб., – поименованы в списке пожертвований.

–10–

IV. Список пожертвований Братству Преподобного Сергия

А) Ежегодные установленные взносы:

		В пользу		В пользу	
		студентов бывших		академии воспитанников	
		Руб.	Коп.	Руб.	Коп.
1.	От Московского Епархиального свечного завода	300	–	–	–
2.	От общества для пособия нуждающимся литераторам и ученым, согласно завещанию Григория Захаровича Елисеева, за 1914-й год	25	–	–	–
2.	Остатки от стипендии Косташ за 1914-й год	135	–	135	–

Б) Пожертвования по подписным листам через священнослужителей московских церквей

		В пользу		В пользу	
		студентов бывших		академии воспитанников	
		Руб.	Коп.	Руб.	Коп.
Замоскворецкого сорока 1-го отд.					
Богородицкой, в женском					
1.	Коммерческом Училище, церкви священника В.П. Виноградова:				
	Свящ. В. П. Виноградов	–	50	–	–
2.	Введенской, в Мариинском				

- Училище дамского попечительства,
церкви священника А. Вьюкова:
Свящ. А. Вьюков 2 — — —
Воскресенской, в Монетчиках,
3.церкви священника А.А. Потапова:5 — h6C — h6C —
Свящ. А.А. Потапов
4.Георгиевской, в Яндове, церкви
священника В.А. Ювалова:
А. Привалова 2 — — —
—11—
5. Иоанно-Предтечевской, под Бором, церкви1— —
священника С.М. Третьякова:
6. Климентовской, на Пятницкой, церкви священника
А.С. Парусникова:
Свящ. А.С. Парусников 2— 3—
7. Космо-Дамианской, в нижних Садовниках, церкви
священника И.И. Струженцова:
Свящ. И.И. Струженцов 2— —
8. Михаило-Архангельской, в Овчинниках, церкви
священника Н.П. Цыганкова:
Свящ. Н.П. Цыганков — 1—
9. Никитской, в Татарской, церкви священника А.П.
Смирнова:
От неизвестного —25—
Николаевской, что при доме бесплатных квартир
10.имени бр. Бахрушиных, церкви священника С.
Архангельского:
Свящ. С.И. Архангельский —25—25
11. Николаевской, в Заяицкой, церкви священника К.Н.
Левкиевского:
Свящ. К.Н. Левкиевский 1— —
От прихожан 1— —
12. Николаевской, в Кузнецкой, церкви священника Н.
Померанцева:
Потомств. поч. гражд. К.П. Бахрутин 3— —
13. Николаевской, в Пупышах, церкви священника М. В.
Успенского:

	Собрано пожертвований	—50—
14.	Параскевиевской, на Пятницкой, церкви протоиерея В.Ф. Сергиевского:	
	—12—	
	Прот. В.Ф. Сергиевский	— 5—
	Свящ. С. Фрязинов	5— —
	М.И. Бабанин	— 2—
	С. Добров	— 1—
	Епифанов	— 2—
15.	Скорбященской, в Ямской Коломенской слободе, церкви священника П.М. Сахарова: Тимофей Королев	— 3—
	Герасимов	— 3—
16.	Софийской, на Набережной, церкви священника А.Д. Боголепова:	
	От неизвестного	—35—
17.	Спасо-Преображенской, на Болвановке, церкви священника В.В. Воронцова:	
	Свящ. Влад. Вас. Воронцов	— 5—
18.	Троицкой, в Вишняках, церкви о. протоиерея С.В. Страхова:	
	Прот. Серг. Вас. Страхов	250250
	Н.А. Ленивов	250250
	П.П. Семенов	250250
19.	Троицкой, в Кожевниках, церкви священника В. И. Левитского:	
	свящ. Вас. Иоан. Левитский	—50—
	М.А. Соколов	1— —
	А.А. Бахрушин	—50—
20.	Троицкой, в Б. Лужниках, церкви протоиерея А.П. Крылова:	
	От неизвестного	— —50
	М.Ф. Михайлов	1— —
21.	Успенской, в Кожевниках, церкви священника П.В. Разумовского:	
	От неизвестного	2— —
	—13—	
	<i>Замоскворецкого сорока 2-го отд.</i>	

22. Андрее-Стратилатовской, при Учительском Институте,
церкви священника Т.И. Синьковского:
Свящ. Тих. Иоан. Синьковский — 1—
23. Благовещенской, в Пыжах, церкви протоиерея К.Я.
Орлова:
Прот. К.Я. Орлов — 1—
24. Введенской, в Мариинском женском епарх. Училище,
церкви священника Г.И. Добронравова:
Свящ. Г.И. Добронравов 5— —
25. Воскресенской, в Кадашах, церкви священника Н.И.
Смирнова:
Н.Г. Григорьев 1— —
26. Георгиевской, на Б. Ордынке, церкви протоиерея Н.И.
Мячина:
Прот. Н. Мячин 5— —
А.Т. Карпова 5— —
27. Григорие-Неокесарийской, на Б. Полянке, церкви
священника П.И. Лагова:
Свящ. П.И. Лагов 1— —
28. Екатерининской, на Всполье, церкви священника П.Н.
Постникова:
Свящ. П.Н. Постников —50—
Х —50—
Х —50—
29. Иоакиманской, на Якиманке, церкви протоиерея А.Д.
Крылова:
Прот. А.Д. Крылов 1— —
30. Иверской, при Иверской общине сестер милосердия
церкви священника С.К. Махаева:
Свящ. С.К. Махаев 1— —
—14—
31. Космо-Дамианской, в Кадашах, церкви священника
В.В. Молчанова:
Св. В.В. Молчанов 50— —
Церк. стар. Н. Сабуров 50— —
В.О. Мочалин 50— —
Горяйнова 50— —

32. Николаевской, в Голутвине, церкви священника А. Покровского:
От прихожан 1 50150
33. Николаевской, в Толмачах, церкви священника М.П. Фивейского: И.Д. Аблаженков 1 – 1–
34. Петропавловской, на Калужской улице, церкви священника Ф.И. Введенского:
Пожертвовано – 50—
35. Покровской, в Голиках, церкви священника И.И. Скворцова:
Жуков – 50—
36. Покровской, при Марфо-Мариинской обители, на Б. Ордынке, церкви протоиерея М.В. Серебрянского:
Прот. М.В. Серебрянский 1 – —
От прихожан 1 – —
37. Спасской, на Б. Ордынке, церкви священника П. И. Соколова:
От неизвестного 5 – 5–
38. Скорбященской, на Б. Ордынке, церкви священника С.С. Ляпидевского:
Свящ. С.С. Ляпидевский 1 – —
39. Успенской, в Казачьей, церкви священника А. Воскресенского:
Свящ. Андрей Воскресенский 5 – —
–15–
- Замоскворецкого сорока 3-го отд.*
40. Александро-Невской, при Мещанском Училище церкви священника А.Н. Заозерского:
Свящ. А.Н. Заозерский 1– 1–
41. Воскресенской, в Даниловской слободе, церкви священника П.Г. Любимова:
Свящ. П.Г. Любимов 1– 1–
Церковный Староста Д. Сахаров –50–50
Виноградов –25—
Воронков –25—
42. Воскресенской, в Пленницах, церкви священника Н.И. Молчанова:

	От причта собрано	—40—
43.	Воскресенской, при городском Убежище имени Тарасовых, церкви священника М.А. Надеждина:	
	Собрано пожертвований	—25—25
44.	Вознесенской, у Серпуховских ворот, церкви священника И.И. Разумовского:	
	Свящ. И.И. Разумовский	3— 2—
	Свящ. А. Фаворский	— 3—
	Церковный Староста И. Гурьев	3— —
	Евдокия Конст. Сахарова	3— 2—
	Д.В. Тарадин	1— —
	Н.Н. Бород	1— —
	Леонтий Каштанов	1— —
	Ф. и Г. Засецкие	3— 3—
	Н.В. Лепешкин	1— —
	Иноземцев	— 1—
	В.Ф. Воронин	1— —
	Ив. Дм. Ремезов	2— —
	М. Василькова	3— —
	А. Бурбаков	1— —
	И.С. Фомичев	2— —
	—16—	
	Бр. Виноградов	1— —
	Грибанов	1— —
	Леонтий Карпов	—50—
45.	Дмитриевской, в Голицынской больнице, церкви священника В.В. Лебедева:	
	Собрано пожертвований	—50—50
46.	Духо-сошественской, на Даниловом кладбище, церкви протоиерея Л.П. Любимова:	
	Прот. Л.П. Любимов	1— —
	Свящ. А.С. Ансеров	1— —
	Свящ. А.А. Пиуновский	1— —
47.	Иоанно-Воинской, на Якиманке, церкви священника Х.А. Надеждина:	
	Свящ. Х.А. Надеждин	3— —
48.	Казанской, у Калужских ворот, церкви протоиерея С. Г.	

- Розанова:
- Свящ. Авенир Полозов 3— —
- В. Марков 2— —
- М.К. Яковлев-Пушкин 1— —
- Н. Лебедев 1— —
- Сергей Ушк 1— —
- А.О. 1— —
49. Козельщанской, при Городской больнице, церкви священника А.Г. Покровского:
Свящ. А.Г. Покровский —50—
50. Марие-Магдалининской, при 1-й Градской больнице, церкви священника И. Е. Руднева:
От причта —50—
51. Пантелеимоновской, в Приюте для престарелых дворянок, церкви священника А. Постникова:
От означенной церкви —20—
—17—
- Лектор немецкого языка Густав Яколевич Томсон.
- Секретарь Совета и Правления Академии, кандидат богословия, Коллежский Советник Николай Дмитриевич Всехсвятский.
- Библиотекарь, действительный студент Академии, Коллежский Советник Константин Михайлович Попов.
- Помощник инспектора, кандидат богословия, Николай Иванович Сомов.
- Помощник инспектора, кандидат богословия, иеромонах Иоасаф (Шишковский).
- Помощник секретаря, кандидат богословия, священник Осодор Петрович Делекторский.
- Помощник библиотекаря, кандидат богословия, иерамонах Игнатий (Садковский).
- Врач, Коллежский Советник Аркадий Владимирович Танин.
- Эконом, Губернский Секретарь Леонид Степанович Ряшенцев.
- Почетный блюститель Академии по хозяйственной части, инспектор народных училищ Александровского уезда,

Владимирской губернии, кандидат юридических наук, Василий Дмитриевич Попов.

Церковный староста Покровской академической церкви, личный почетный гражданин Сергей Семенович, Макаров.

Профессорские стипендиаты, кандидаты богословия: Михаил Алексевич Введенский и Николай Федорович Бельчиков.

III. Состав учащихся

К 1914–1915 учебному году оставались от предшествовавшего года три академических курса: IV, III и II в числе 182 студентов; 1-й же курс (LXXIII со времени основания Академии) образовался в начале отчетного года

–18–

после поверочных испытаний лиц, желавших поступить в состав этого курса.

К поверочным испытаниям явились 75 студентов духовных семинарий: 18 по назначению семинарских Правлений и 57 в качестве волонтеров (в числе их – 11 семейных священников), 1 окончивший курс реального училища и 2 болгарских уроженца, допущенные к испытаниям на основании разрешительного указа Святейшего Синода от 17 октября 1913 года за № 16663.

Поверочные испытания, согласно § 140 устава духовных академий, произведены были, в объеме курса духовных семинарий: устные – по Священному Писанию Нового Завета, догматическому богословию, всеобщей церковной истории (до 1054 года) и по греческому языку (последнего испытания не держал лишь 1 окончивший курс реального училища); письменные – по Священному Писанию Ветхого Завета, систематической философии и составлению поучения. – Четыре студента духовных семинарий – волонтеры, получившие неудовлетворительные баллы по всем письменным работам, были из Академии до окончания устных испытаний.

По окончании испытаний 54 студента духовных семинарий (в числе их – 10 семейных священников) и 1 болгарский уроженец приняты были Советом Академии, с утверждения Его Высокопреосвященства, в число студентов I курса Академии; остальным же 19-ти лицам, получившим на испытаниях по

одному (на письменных испытаниях или на устных – при среднем балле ниже $3\frac{3}{4}$), по два и более неудовлетворительных балла, Советом было отказано в приеме по недостаточной подготовленности их к слушанию академических лекций.

Из студентов, принятых в Академию, 30 (в порядке разрядного списка, составленного после поверочных испы-

–19–

таний, зачислены были на казенные стипендии, 2 – на стипендии Троице-Сергиевой Лавры, 8 – на частные и 1 (болгарский уроженец) – на стипендию Святейшего Синода, а остальным предоставлено содержаться на свои средства.

Кроме упомянутых 55 лиц, в самом начале отчетного года в состав I академического курса зачислены были из лиц, державших поверочные испытания и получивших по одному неудовлетворительному баллу на письменных работах: 1 болгарский уроженец – иеродиакон – по указу Святейшего Синода от 15 сентября 1914 г. за № 15421, и 2 студента Владимирской духовной семинарии (1 – рекомендованный семинарским Правлением и 1 – волонтер) – по особым резолюциям Его Высокопреосвященства от 18 и 20 сентября 1914 года.

При полном составе академических курсов в начале учебного года в Академии было 240 студентов, именно: в I курсе – 58 студентов, в II – 66, в III – 63 и в IV – 53 студента.

В этом числе казеннокоштных было 120, стипендиатов, содержавшихся (вполне или частью) на проценты с пожертвованных Академии капиталов – 53³⁶⁶⁵, на счет сумм

–20–

Московской кафедры – 6, на счет специальных средств Святейшего Синода – 4 и своекоштных – 57. – Из последних 11 студентов пользовались вспомоществованием от Духовного Собора Свято-Троицкой Сергиевой Лавры (в раз-

–21–

мере полных стипендий), громадное большинство получали пособия из сумм Братства Преподобного Сергия, а некоторым

назначено было вспомоществование и из процентов с принадлежащих Академии благотворительных капиталов.

–22–

На IV курсе: призван по мобилизации на действительную военную службу 1 студент (Беляев Николай), бывший штабс-каштан запаса инженерных войск (оставлен в списках курса).

На III курсе: а) принят обратно 1 бывший студент того же курса Московской Академии, выбывший из оной по прошению менее года тому назад;

б) 3 студента (Афанасьев Николай, Лорецкий Михаил и Преображенский Александр) поступили добровольцами в военные училища на краткосрочные подготовительные офицерские курсы и затем – в действующую армию.

На II курсе: а) переведен в состав курса 1 студент того же курса Киевской Духовной Академии;

б) 1 студент (Вязигин Георгий), бывший поручик запаса армейской пехоты, призван по мобилизации на действительную военную службу (оставлен в списках курса);

в) 2 студента (Городецкий Анатолий и Дацыков Иван) поступили добровольцами в военные училища на краткосрочные подготовительные офицерские курсы и затем – в действующую армию.

На I курсе: 2 студента (Воскресенский Владимир и Рожков Сергей) поступили добровольцами в военные училища и затем – в действующую армию.

Б. Деятельность Академии

1. Деятельность Совета Академии

В течение отчетного года Совет Академии имел 14 собраний: 5 открытых по случаю магистерских коллоквиумов и 9 обыкновенных.

–23–

В ряду обычных занятий Совета наиболее важными были: 1) удостоение ученых степеней, 2) пополнение и устройство академической библиотеки и 3) присуждение премий и распределение пособий.

1) Ученых степеней Советом Академии удостоены были следующие лица:

А. Степени доктора:

а) богословия – Первенствующий Член Святейшего Синода, Высокопреосвященнейший Владимир, Митрополит Петроградский и Ладужский, – на основании § 175-го устава духовных академий, по коему: «лица, как духовного, так и светского звания, приобретшие известность учеными трудами и не состоящие на академической службе, могут быть возводимы академиями в степень доктора богословских наук без представления особой для этого диссертации по согласному постановлению, по крайней мере, $\frac{2}{3}$ членов Совета». – Согласно ходатайству Совета, Высокопреосвященнейший Митрополит Владимир указом Святейшего Синода от 15 мая 1915 года за № 6248 возведен в степень доктора богословских наук.

б) церковной истории – Экстраординарный профессор Императорской Московской Духовной Академии по кафедре истории русской церкви, магистр богословия, Сергей Смирнов за исследование под заглавием: «Древнерусский духовник». Москва, 1913 г., с приложением: «Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины». Издание Императорского Общества Истории и Древностей Российских при Московском Университете. Москва, 1912 г. – Утвержден в означенной степени указом Святейшего Синода от 13 декабря 1914 года за № 20016.

–24–

Б. Степени магистра богословия:

а) Протоиерей Московской Воскресенской, на Семеновском кладбище, церкви, кандидат богословия, Сергей Муретов за труды под заглавиями: 1) «О поминовении бесплотных сил на проскомидии», Москва, 1897 г., 2) «Исторический обзор чинопоследования проскомидии до «Устава литургии» константинопольского патриарха Филофея. Опыт историколитургического исследования», Москва, 1895 г. и 3) «К материалам для истории чинопоследования литургии», Сергиев Посад, 1885 г. (29 октября 1914 года).

б) Законоучитель Московского Александровского Института, кандидат богословия, священник Николай Виноградов за

сочинение под заглавием: «Книга пророка Аггея. Исагогико-экзегетическое исследование». Сергиев Посад 1914 г. (1 декабря 1914 года).

в) Инспектор Владимирской духовной семинарии, кандидат богословия, протоиерей Димитрий Садовский, за сочинение под заглавием: «Блаженный Августин, как проповедник. Историко-гомилетическое исследование». Сергиев Посад, 1913 г. (19 февраля 1915 года).

г) Преподаватель Калужской духовной семинарии, кандидат богословия, Иван Адамов за сочинение под заглавием: «Св. Амвросий Медиоланский». Сергиев Посад, 1915 г. (28 мая 1915 года).

д) Исправляющий должность доцента Императорской Московской Духовной Академии по кафедре истории Грековосточной церкви со времени отпадения Западной церкви от вселенской до настоящего времени, кандидат богословия, Феодор Россейкин за сочинение под заглавием: «Пер-

–25–

вое правление Фотия, патриарха константинопольского». Сергиев Посад, 1915 г. (6 июня 1915 года).

Все поименованные лица удостоены были степени магистра богословия по напечатании своих диссертаций и удовлетворительной защите их на коллоквиумах в присутствии Совета Академии и приглашенных Советом сторонних лиц и утверждены (кроме И. Адамова) в означенной степени указами Святейшего Синода: а) протоиерей Муретов – от 13 декабря 1914 года за № 20040, б) священник Виноградов – от 28 мая 1915 года за № 7023, в) протоиерей Садовский – от 22 мая 1915 года за № 6790 и д) и. д. доцента Россейкин – от 15 сентября 1915 года за № 12659.

В. Степени кандидата богословия удостоены Советом Академии, с утверждения Его Высокопреосвященства, 49 студентов, окончивших в отчетном году полный академический курс; из них 21 – с причислением к первому разряду и правом на получение степени магистра богословия без новых устных испытаний; остальные 28 – с причислением ко второму разряду. – Кроме того, (по представлении удовлетворительных курсовых

сочинений³⁶⁶⁶ утверждены в степени кандидата богословия, с причислением ко второму разряду, 2 действительных студента Академии выпусков 1910 и 1914 г.г.

Г. В звании действительного студента утверждены 3 студента, окончивших в отчетном году академический курс; все – с правом на получение степени кандидата богословия по представлении удовлетворительных курсовых сочинений.

–26–

2) В 1914–1915 академическом году библиотека пополнилась 1460 названиями книг и журналов в 3179 томах и тетрадях. Из них 549 названий в 786 томах и тетрадях приобретены покупкой, а 911 названий в 2393 томах и тетрадях поступили частью в дар от разных учреждений и лиц, частью в обмен на академический журнал, частью как присланные в редакцию академического журнала для отзыва и частью как академические издания и диссертации на ученые степени. – В библиотеку практических занятий, организуемую на особо отпущенную сумму, приобретено книг 18 названий в 50 томах. – В отчетном году приобретено ценное издание: Орнаменты на памятниках древнерусского искусства. Издание Сырейщикова и Тренева. Выпуски I–II. Москва, 1904–1910. 30 рублей, и произведена подписка на издание «Россия в ее прошлом и настоящем», стоящее 100 рублей, причем уплачено за него 50 рублей. Из поступивших даровым путем нужно отметить следующие издания: а) Русское народное искусство на 2-ой Всероссийской Кустарной Выставке в Петрограде в 1913 г. Издание Главного Управления Землеустройства и Земледелия. Петроград, 1914, и б) Гр. А. А. Бобринской, Народные русские деревянные изделия. 2-е издание. Выпуски I–XII. С 200 фототипических таблиц. Москва, 1910–1914. – Книги для академической библиотеки приобретались по требовательным запискам наставников Академии, каковые, после рассмотрения в Библиотечной Коммиссии, вносились на утверждение Совета Академии.

Профессорам, преподавателям и должностным лицам Академии в отчетном году выдано было 7162 названия книг и периодических изданий; в это число не входят книги, о которых

наводились справки, как о взятых: сдано теми же лицами 3885 книг. Кроме того, в аудитории, для практических занятий, выдано в течение года 724 книг, рукописей и ценных изданий. Искключительным

–27–

был отчетный год по занятиям рукописями; своих и выпсанных со стороны рукописей для занятий было выдано 1111. – Студентам в отчетном году было выдано книг 15288 и наведено справок 44327; на каждого студента за год приходилось до 250 отдельных требований. Меньшее, сравнительно с прошлым годом, количество студенческих требований стоит в связи с сокращением учебного года.

Учрежденная по § 210 академического устава Библиотечная Коммиссия, состоявшая под председательством О. Инспектора Академии архимандрита Илариона из проф. М. М. Тареева. проф. свящ. И. А. Флоренского и библиотекаря Академии К. М. Попова, в отчетном году имела 3 заседания. Кроме рассмотрения заявлений наставников о выписке новых книг, предметами занятий Коммиссии были: а) составление списка периодических изданий на 1915 год, и б) составление проекта сметы по фундаментальной библиотеке на 1015 год.

3) В распоряжении Совета Академии было в отчетном году 13 премий:

а) Митрополита Московского Макария в 482 рубля – за лучшие печатные труды наставников Императорской Московской Духовной Академии. – Присуждена Советом Академии, с утверждения Его Высокопреосвященства³⁶⁶⁷, ординарному профессору Академии Д. И. Введенскому за его печатный труд под заглавием: «Патриарх Иосиф и Египет. Опыт соглашения данных Библии и Египтологии». Сергиев Посад, 1914 г.

б) Митрополита Московского Макария в 289 рублей – за лучшие магистерские сочинения воспитанников Академии. –

–28–

Назначена экстраординарному профессору Академии священнику И. А. Флоренскому за его магистерскую диссертацию под заглавием: «О духовной истине. Опыт

православной Феодицеи («Столп и Утверждение Истины»)).» Москва, 1912 г.

в) Епископа Курского Михаила в 201 рубль – за лучшие печатные труды наставников и воспитанников Академии по Священному Писанию. – Выдана о. законоучителю Московского Александровского Института, священнику Н.И. Виноградову за его печатный труд под заглавием: «Книга пророка Аггея. Исагогико-экзегетическое исследование». Сергиев Посад, 1914 г.

г) Митрополита Литовского Иосифа в 165 рублей – за лучшие кандидатские сочинения воспитанников Академии. – Присуждена Советом кандидату Академии выпуска 1911 года³⁶⁶⁸ Плотникову Александру за его курсовое сочинение на тему: «Обзор источников по истории иконоборческого движения».

д) Протоиерея А.И. Невострусва в 157 рублей, – имеющее то же назначение. – Выдана кандидату Соколову Михаилу (Моск.) за сочинение на тему: «Анализ еврейского текста книг Бытия и Исход в местах, имеющих своим предметом содержание ветхозаветных Богоявлений».

е–ж) Протоиерея А.М. Иванцова-Платонова две премии, по 80 рублей каждая, – за лучшие кандидатские сочинения по церковной истории. – Назначены кандидатам: Струменскому Михаилу (за сочинение на тему: «Книжные и литературные интересы в Троице-Сергиевой Лавре с древнейших времен до XVII века») и Лебедеву Николаю (за сочинение на тему: «Волоколамский Патерик»).

–29–

з) Архиепископа Димитрия (Самбикина) в 76 рублей – за лучшие кандидатские сочинения, посвященные преимущественно описанию жизни и деятельности в Бозе почивших иерархов отечественной церкви. – Присуждена кандидату Василевскому Ивану за сочинение на тему: «Святитель Димитрий Ростовский, как проповедник».

и) Профессора И.Н. Корсунского в 55 рублей – за лучшие кандндатские сочинения по Священному Писанию Ветхого и Нового Завета, греческому языку и его словесности, русской церковной истории или русской библиографии. – Выдана кандидату Подлуцкому Ивану за сочинение на тему: «Идеи

нравственного совершенства и счастья в классической философии и христианском учении».

и–к) Митрополита Московского Макария две премии, по 96 р. 50 к. каждая, – за лучшие семестровые сочинения студентов Академии, написанные ими в течении первых трех курсов. – Назначены кандидатам Академии Плотникову Александру и Соколову Михаилу (Моск.), которыми были поданы все семестровые сочинения, назначенные Советом Академии, и из них более половины означено баллом 5 и не было ни одного, имеющего балл ниже 4.

л) Протоиерея И.С. Орлова в 32 рубля – за лучшие успехи в сочинении проповедей. – Присуждена кандидату Подлуцкому Ивану.

м) Профессора А.И. Введенского в 19 рублей – за лучшее третное сочинение по философским предметам. – Выдана студенту II курса Академии Гусеву Николаю за представленное им на I курсе третное сочинение по систематической философии на тему: «Мироощущение Тютчева».

–30–

Кроме означенных премий, в распоряжении Совета находились:

а) Проценты за 1914 год с капитала, пожертвованного покойным Митрополитом Московским Филаретом, по случаю исполнившегося в 1864 году пятидесятилетия со времени учреждения Московской Духовной Академии, на ежегодную выдачу награды одному из наставников Академии, в количестве 550 рублей. – Выданы Советом Академии, с утверждения Его Высокопреосвященства, экстраординарному профессору Академии священнику П.А. Флоренскому.

б) Половина процентов за 1914 год с капитала, поступившего по духовному завещанию покойной П.А. Мухановой, назначенная на выдачу дополнительных к казенному жалованию пособий членам академической корпорации, в количестве 1000 рублей. – На основании п. 4 правил распределения процентов с Мухановского капитала, Совет Академии в отчетном году, с утверждения Его Высокопреосвященства, постановил выдать пособия

следующим пяти членам академической корпорации: ординарным профессорам А.А. Спасскому и М.М. Тарееву, экстраординарному профессору И.В. Попову, доценту Н.В. Лысогорскому и секретарю Совета и Правления Академии Н.Д. Всесвятскому, по равной сумме – 200 рублей – каждому.

II. Занятия Правления Академии

Занятия Правления, согласно требованиям академического устава, состояли в приеме, хранении и расходовании сумм, поступавших в Академию, и представлении отчета в распоряжении оными; в своевременном и сообразном с действительными потребностями заготовлении и употреблении

–31–

различных припасов для стола студентов и материалов по содержанию академических зданий, причем большинство из них приобретаемы были хозяйственным способом, – вообще в управлении хозяйственной частью по Академии; в наблюдении за порядком и чистотой в академических зданиях и содержанием их в исправности. – По административной и воспитательной частям наиболее важными предметами занятий Правления были: распределение между студентами Академии синодальных и частных стипендий, а равно лишение студентов таковых стипендий за неблагоповедение и малоуспешность; рассмотрение ведомостей о поведении студентов и дел по проступкам студентов; увольнение студентов из Академии по прошениям, а также за неявку из отпусков и др.

Главными источниками доходов, поступавших на содержание Академии, в отчетном году, как и прежде, служили: а) суммы, ассигнованные по штату и смете из духовно-учебного капитала и Государственного Казначейства; б) проценты с принадлежащих Академии неприкосновенных капиталов; в) сумма, ежегодно поступающая от Московской кафедры на содержание шести неполных стипендиатов оной из студентов Академии, и г) взносы пансионеров и полупансионеров за содержание в академическом общежитии.

Из сверхсметных поступлений, наличными деньгами за отчетный 1914–1915 учебный год должны быть отмечены:

а) 1000 рублей, пожертвованные бывшим О. Наместником Свято-Троицкиевой Сергиевой Лавры архимандритом Товием. б) 50 рублей, пожертвованные заслуженным профессором А.А. Дмитриевским (та и другая суммы употреблены на покрытие расходов по благоукрашению академического храма), и в) 300 рублей, отпущенные, по резолюции Его Высоко-

—32—

преосвященства от 28 января 1915 года за № 319, из сумм Московской кафедры на устройство миссионерской экскурсии студентов III и IV курсов Академии³⁶⁶⁹.

Принадлежащие Академии неприкосновенные капиталы, заключающиеся к началу отчетного года в сумме 423.115 рублей (по номинальной стоимости процентных бумаг) получили в течение года следующее приращение:

а) Высокопреосвященным Иаковом, Архиепископом Казанским и Свияжским, внесено 12000 рублей (свидетельствами Государственной 4% ренты), для учреждения при Академии: на годовой доход с восьми тысяч рублей – стипендии, пользуясь которой один из студентов Академии мог бы безпечально проходить положенный курс наук и спокойно готовить себя на служение православной церкви, а на годовой доход с четырех тысяч рублей – премии за лучшее кандидатское сочинение по догматическому богословию. – По ходатайству Совета Академии, Святейшим Синодом как стипендии, так и премии присвоено имя Высокопреосвященного Жертвователя.

б) Высокопреосвященным Николаем, Архиепископом Варшавским и Привислинским, внесено 3200 рублей (свидетельствами Государственной 4% ренты) для учреждения при Академии премии в память в Бозе почившего Ректора Академии, протоиерея Александра Васильевича Гор-

—33—

ского, за отличное по своим достоинствам сочинение, представленное на степень кандидата богословия, преимущественно по общей и русской церковной истории (предметам специальных занятий покойного о. протоиерея А.В. Горского).

в) О. Настоятелем Московского Казанского собора, протоиереем Александром Васильевичем Никольским внесено 2000 рублей (свидетельствами Государственной 4% ренты) для учреждения при Академии премии имени в Бозе почившего Ректора оной, протоиерея Александра Васильевича Горского, – за лучшее из представленных студентами Академии в предшествовавшем (выдаче) учебном году семестровых (третних) сочинений по догматическому богословию, а в случае отсутствия таковых, – за лучшее семестровое сочинение по древней церковной истории или литургике.

г) На проценты за 1914 год с стипендиальных капиталов имени И.С. Аксакова (внесенных: один – А.Ф. Аксаковой, другой – Московским купеческим Обществом взаимного кредита) Правлением Академии приобретены шесть облигаций внутреннего 5% займа 1914 года на номинальную сумму 600 рублей, каковые и распределены поровну в тот и другой капитал.

д) Эмеритальный капитал для наставников Академии, вследствие произведенного Правлением Академии обмена 9-ти 5% билетов второго внутреннего с выигрышами займа, по 100 рублей каждый, входивших в состав означенного капитала, на 39-ть облигаций внутреннего 5% займа 1914 года, также по 100 рублей каждая, увеличился (по номинальной стоимости процентных бумаг) на 3000 рублей.

За означенным приращением, неприкосновенный капитал Академии к концу отчетного года достиг суммы –

–34–

443.915 рублей (по номинальной стоимости процентных бумаг).

Расходование сумм сметных и сверхсметных и процентов с принадлежащих Академии капиталов производилось по мере надобности, согласно со сметой, специальным назначением сумм и особыми предписаниями высшего начальства.

Деятельность Правления Академии как по экономической, так и по другим частям контролируется была Высокопреосвященным Митрополитом Московским по журналам собраний Правления, а затем экономические отчеты

со всеми документами отправлялись в Контроль при Святейшем Синоде.

III. Занятия наставников Академии

Занятия наставников Академии состояли в разработке предметов академического образования, в чтении лекций и руководствовании студентов в практических занятиях по представленным в начале учебного года и утвержденным Советом Академии программам, в рассмотрении и оценке третних и курсовых сочинений, представляемых студентами Академии, а также диссертаций на ученые богословские степени магистра и доктора, в производстве испытаний студентов и в исполнении всякого рода поручений со стороны Ректора и Совета Академии, местного Епархиального Архиерея и Святейшего Синода, находящихся в связи с учеными занятиями и преподавательскими обязанностями соответствующих лиц.

Большинство преподавателей употребляли на изложение наук по занимаемым ими кафедрам по 5 лекций в не-

–35–

делю, из коих три теоретических продолжались по 50 минут и две, назначенные для практических занятий. – 1 ч. 40 м. – Отступления от этого общего правила допускались Советом Академии лишь для начинающих преподавателей, с особого на то, в каждом отдельном случае, разрешения Его Высокопреосвященства.

По рассмотрении Советом Академии отчетов о преподавании, представленных Преосвященному Ректору к концу 1914–1915 учебного года гг. профессорами и преподавателями Академии согласно § 83 академического устава, – оказалось, что преподавание велось вполне согласно с программами, представленными гг. наставниками Академии в начале отчетного года и утвержденными определением Совета Академии от 1 сентября 1914 года, хотя у четырнадцати преподавателей некоторые отделы этих программ, вследствие досрочного окончания учебного года и по другим уважительным причинам, и остались невыполненными. – В частности:

Ректор Академии Епископ Осодор студентам III и IV курсов по аскетике прочитал:

Понятие об аскетизме и об аскетике, как науке.

Возможность аскетике как науки. Значение ее в общей системе богословского образования и отношение ее к пастырскому богословию. Обзор литературы по аскетике.

Возможность разнообразных направлений в разработке и построении аскетике, как науки. Оценка этих направлений. Точное определение предмета науки и того направления, в каком она должна строиться, чтобы иметь более или менее самостоятельный характер и оправдать свою связь с пастырским богословием. Понятие о духовной жизни, как предмете аскетике. Раскрытие этого понятия на основе Священного Писания и Святоотеческих писаний. Основы,

—36—

характер и процесс духовной жизни. Подвижничество, как необходимо присущий элемент духовной жизни.

Об искушении Господа И. Христа как пути к духовной силе и об искушениях пастыря по примеру этих искушений Господа.

Инспектор Академии и экстраординарный профессор по 1-ой кафедре Священного Писания Нового Завета архимандрит Иларион прочитал студентам III-го курса:

1. Вводные предварительные сведения. Понятие о Свящ. Писании и вопрос об источниках вероучения. О задачах научного изучения Священного Писания и краткая история науки.

2. История новозаветного канона.

3. История новозаветного текста и история его научной критики. Характеристика важнейших и новейших критических изданий Нового Завета (Грисбаха, Лахманна, Тишендорфа, Весткотта и Хорта, Зодена).

4. Об евангелиях. Вопрос синоптический.

5. Сведения о каждом евангелии в отдельности с обзором содержания.

6. Критика новейших отрицательных теорий: о сверхъестественном рождении Спасителя, о песни Богородицы, об «одах Соломона» и евангелии Иоанна, о новейшем мифологизме.

На практических занятиях истолкованы были из евангелия Матфея главы 1, 2, 4–7, 24 и из евангелия Иоанна главы 13–17. Кроме того, познакомились с критическими изданиями новозаветного текста.

Сверхштатный заслуженный ординарный профессор Митрофан Муретов студентам III-го курса прочитал:

Систематическое объяснение основных понятий (курс идеологии) Нового Завета по такой программе:

–37–

1. Новый Завет как предмет православно-богословского изучения.

2. Самопознание как исходное начало и методологический принцип для построения системы новозаветных понятий или идеологии Нового Завета.

3. Благо и блаженство как первопричина, движущая сила и конечная цель бытия мира и жизни человека.

4. Вера как субъективно-человеческое условие и средство к восприятию и осуществлению человеком блага и блаженства в мире.

5. Воплотившийся Логос – Сын Божий – Богочеловек как объективный предмет веры человека и объективное условие восприятия и осуществления человеком блага и блаженства в мире.

6. Спасение как субъективно-личное следствие для человека его веры в Богочеловека и как субъективно-личное осуществление для человека блага и блаженства в мире.

7. Церковь как объективно-историческое следствие и проявление веры человека в Спасителя-Богочеловека и как объективно-историческое осуществление блага и блаженства в мире.

8. Жизнь вечная и преображение плотяно-душевного человека, сущего по образу Адама первого и перстного, – в человека духовно-небесного, возрождаемого по образу Адама Второго, Небесного Богочеловека, – как последняя цель и высший смысл открытого и назначенного нам блага и блаженства.

И. д. ординарного, заслуженный профессор Александр Шостын по педагогике (группа А. II) студентам I курса изложил историю педагогики – античной (греческой и римской), ветхозаветной и новозаветной (святоотеческой, средневековой и новой, – кончая системами Ам. Коменского, Локка, Руссо и Песталоцци).

–38–

Практические занятия состояли, главным образом, в чтении и разборе первоисточников и (во второй половине года) семестровых студенческих работ.

Ординарный профессор по кафедре церковного права Александр Алмазов прочитал студентам IV курса следующие отделы программы:

Понятие о праве вообще и о церковном праве в частности. Главнейшие виды церковного права применительно к порядку происхождения, объему и времени применения. Различие права церковного и канонического.

Общее понятие об источниках церковного права. Основные их виды.

Источники действующего права Русской церкви

Канонический кодекс Русской церкви – Кормчая книга и Книга правил. Номоканон при Б. Требнике. Источники местного происхождения: Духовный Регламент; Устав Духовных Консисторий; специальные уставы других церковных учреждений и инструкции для церковно-должностных лиц.

Отдельные узаконения. Постановления и распоряжения Св. Прав. Синода.

Собрания узаконений и распоряжений по устройству и управлению Русской церкви.

Действующие постановления касательно инославных христианских) исповеданий в пределах Российской империи.

Состав церковного общества

Вступление в Церковь. Выход из Церкви и вообще перемена вероисповедания (в связи с законом 17 апр. 1905 г.)

Миряне, – их права и обязанности.

Клир (hierarchia ordinis). Условия вступления в него. Общие обязанности членов клира. Права клира в церковном и

гражданском отношении. Степени клира и их

–39–

взаимоотношение. Утрата прав состояния клира – по суду и доброй воле.

Монашество: понятие о нем и условия принятия в него. Классы монашествующих. Права состояния монашествующих. Выход из монашества. Значение монашества в отправлениях церкви.

Церковное правительство

Основные положения о правительственном устройстве Церкви.

Вселенский собор как орган управления всей Церковью; его состав и значение его постановлений.

Поместный собор как орган высшего управления поместной церковью.

Деление церкви в административном отношении на митрополии и патриархаты, и органы управления теми и другими – митрополиты и патриархи; условия их возникновения и их – права, обязанности и взаимоотношение.

Устройство управления Русской церковью

Русский митрополит – его избрание, поставление и отношение к Константинопольскому патриарху; права и обязанности его по управлению Русской церковью.

Патриаршество в Русской церкви и особенности устройства при нем высшего церковного управления.

Святейший Синод – его учреждение, состав, права по управлению и отношения.

Вспомогательные учреждения при Свят. Синоде: Канцелярия, Дух.-учебный Комитет, Церковно-училищный Совет, Миссионерский Совет, Издательский Комитет Типографии, Хозяйственное Управление. Контроль, Синодальные Конторы.

Обер-Прокурор Свят. Синода – его права и отношения. – Канцелярия Обер-Прокурора Св. Синода.

–40–

Устройство епархиального управления

Епархиальный епископ – его назначение, права и обязанности по управлению; отношение его к местной высшей

церковной власти и к прочим епископам.

Викарный епископ – его возникновение, права и отношение к епископу епархиальному.

Духовная консистория – ее устройство, ведомство и отношение к епархиальному епископу. Духовные Правления.

Специальные вспомогательные учреждения по епархиальному управлению (Попечительство о бедных духовного звания, Епархиальный училищный Совет и пр.).

Благочинный и благочиннический округ. Назначение и круг ведомства благочинного.

Приход и его устройство. Причт в приходе. Права и обязанности прихожан. Учреждения в приходе.

Критический обзор предполагаемых (в 1906 г.) реформ в устройстве высшего и местного управления в Русской церкви.

Ординарным профессором по кафедре греческого языка Сергеем Соболевским пройдено:

Со студентами I курса: а) Вторая Апология Св. Иустина Философа, гл. 1 – 8; б) Краткий курс греческого синтаксиса.

Со студентами II курса: а) Слово Св. Василия Великого против ростовщиков; б) Краткая история греческого языка по статье преподавателя Κοινῇ.

Чтение греческого текста на обоих курсах производилось так, что после перевода и объяснений, сделанных студентами, преподаватель давал свой перевод и объяснения.

Ординарный профессор по кафедре основного богословия Сергей Глаголев прочитал студентам I курса:

–41–

По поводу столетнего юбилея Академии и начавшейся мировой войны – «Борьба за святое (связь религиозно-философских идей с мировыми войнами)».

Предмет и задача Основного Богословия, Метод курса. Краткое обозрение литературного материала, представляемого историей для Основного Богословия.

Религия в ее существенных элементах.

Религия в ее исторических формах.

Религия в философском понимании.

Христианство. Разнообразие в его понимании. Основания нашей веры в то, что христианство в православном понимании есть истина.

Практические занятия состояли в обсуждении с богословской точки зрения понятий: зависть, заключение, закон, злорадование, знание, идеализм, идея, изменение, имманентный, имморализм, индетерминизм, индивидуум, индифферентизм, инстинкт, интуиция, истина, категория, качество, классификация, космологическое доказательство бытия Божия, космополитизм, красота, критерий, личность, любовь, материализм, мессианизм, метампсихозис, мистика, миф.

Ординарным профессором Михаилом Тареевым по нравственному богословию студентам IV курса было прочитано:

I. Церковное учение: догматическое обоснование христианской нравственности, аскетизм и социальное учение Церкви.

II. Критика позитивных социально-этических учений.

III. Очерк практической этики.

На практических занятиях изучалась литература по вопросам социальной морали.

Ординарный профессор Сергей Смирнов по кафедре истории русской церкви студентам II курса прочитал:

Предварительные сведения.

Христианство на Руси до св. Владимира.

—42—

Утверждение и распространение христианства в киевский период.

Церковное управление.

Институт духовничества.

Духовное просвещение.

Паломничество.

Монашество.

Вера, религиозность и нравственность народа.

Практические занятия. Читались памятники соответственно тому или иному отделу лекций (из начальной летописи, жития, поучения, произведения канонической

письменности) и комментировались. При этом студенты познакомились с лучшими изданиями материалов и главнейшими пособиями – как «Историями русской церкви», так и монографиями.

Ординарный профессор по кафедре русской гражданской истории (группа Б. 1) Михаил Богословский прочитал студентам I курса курс новой русской истории по следующей программе:

Царствование Екатерины II. Комиссия об Уложении и Наказ. Губернская реформа 1775 г. Жалованные грамоты 1785 г. Крепостное право. Внешняя политика России при Екатерине II. Войны с Турцией и Швецией. Разделы Польши.

Император Павел Петрович. Закон о престолонаследии. Положение об Императорской Фамилии. Законы о крестьянах.

Личность императора Александра I. Первые реформы. Сперанский. Внешняя политика России в первой четверти XIX в. Священный союз. Тайные общества.

Внешние отношения и внутренняя политика при императоре Николае I.

На практических занятиях студенты познакомились с существующими пособиями по новой русской истории: кроме

—43—

того, на этих же занятиях подвергались разбору семестровые сочинения по русской истории.

Ординарный профессор по кафедре библейской истории, в связи с историей древнего мира (группа Б. 2) Дмитрий Введенский предложил студентам I курса чтения по следующей программе:

Общее введение в науку с ее историей.

Взаимоотношение истории Израиля и истории древних народов Востока с указанием параллелей из данных Библии и общей истории. Ориентология.

Систематический курс:

Мир допотопный.

Мир послепотопный: а) период патриархальный; б) Израильяне в Египте и исход из него; в) время судей; г) цари; д) ветхозаветное пророчество.

На практических занятиях студенты познакомились с первоисточниками и источниками науки, с памятниками Вавилона, Ассирии, Египта и Палестины, имеющими отношение к общей задаче науки. В целях уяснения студентам наиболее выдающихся моментов истории Израиля им предлагались для обсуждения в аудитории отдельные трактаты по частным вопросам.

Заслуженный экстраординарный профессор Павел Соколов студентам II курса прочел курс психологии, состоявший из введения и трех частей. Во введении были сообщены сведения о предмете, задачах и методах психологии и сделан обзор психологической литературы. Первая часть курса была посвящена описанию телесных условий душевной жизни и исследованию вопроса об отношении души и тела. Вторая часть имела своим предметом изучение элементов душевной жизни, познавательных, эмоциональных и волевых. Наконец, третья часть заключала в себе

—44—

основные сведения об общих формах психической жизни, — сознании, личности и бессознательных процессах.

Практические занятия состояли отчасти в коллоквиуме по основным вопросам курса, отчасти в упражнениях по методике психологического эксперимента. Предметом последних был метод реакций и его применения к количественному и качественному анализу душевных явлений.

Экстраординарным профессором по первой кафедре патрологии Иваном Поповым студентам II курса были изложены на теоретических лекциях сведения о литературе Мужей апостольских, апологетов II-го века, антигностических писателей, представителей карфагенского богословия, учителей александрийской катихизической школы и отцов церкви IV в., в особенности принимавших участие в разработке тринитарной проблемы.

Практические занятия состояли: а) в ознакомлении студентов с важнейшими совокупными изданиями патристических текстов и с выдающимися курсами и

исследованиями по патрологии, и б) в чтении и комментариях труднейших отрывков из сочинений отцов церкви.

Экстраординарным профессором священником Евгением Воронцовым студентам II курса:

По еврейскому языку прочитаны фонология, морфология и отчасти синтаксис. Преподавание иллюстрировалось разбором еврейских библейских мест.

По библейской археологии прочитана археология самой Библии с изложением данных о древнем книжном деле на востоке и западе и палеографическим разбором еврейских Библейских рукописей (свитков и кодексов).

Экстраординарный профессор (сверх штата) по кафедре истории русской литературы (группа Б. 3) Николай Туницкий студентам II курса прочитал:

—45—

а) Методологическое введение в историю русской литературы, с подробной характеристикой методов субъективных и объективных.

б) Древнеславянская литература, как основа литературы древнерусской.

в) Русская литература до-монгольского периода – переводная и оригинальная.

г) Новая русская литература конца 18 и первой половины 19 стол.; Пушкин и Гоголь.

Практические занятия были посвящены: в 1-ое полугодие – ознакомлению с данными «источниковедения» по истории русской литературы и чтению и разбору «Слова о полку Игореве» и «Моления Даниила Заточника»; во 2-ое полугодие – чтению и разбору семестровых сочинений на темы по истории новой русской литературы.

Экстраординарный профессор по кафедре истории и обличения западных исповеданий, в связи с историей Западной церкви от 1054 года до настоящего времени (группа Б. 4) Анатолий Орлов прочитал студентам I и II курсов исторический обзор и обличение протестантской ветви западного христианства по следующей программе:

1) Общая характеристика реформации 16 в. в связи с вопросом о методе и задачах ее изучения.

2) Исторические провозвестники и факторы реформации 16 в. (Средневековые библейско-рационалистические секты и реформаторские движения: арнольдисты, вальденсы, Виклиф, Гус. Соборно-реформаторское движение в западной Европе в 15 в. Средневековая мистика. Средневековый гуманизм. Социально-политические вопросы и отношения в западной Европе в конце средних веков, благоприятствовавшие развитию реформации).

3) М. Лютер, как инициатор и вождь немецкой реформации 16 в. Генезис его богословско-реформаторской мысли.

—46—

4) Систематическое обозрение и разбор богословской доктрины Лютера.

5) Саморазложение протестантизма (борьба богословско-консервативного и либерально-научного течений в протестантстве 17–20 вв.).

6) Цвингли и реформация в Цюрихе.

7) Кальвин и реформация в Женеве.

Практические занятия состояли в чтении и комментировании памятников, иллюстрирующих или пополняющих положения, раскрывавшиеся в теоретических лекциях.

Экстраординарный профессор по первой кафедре Священного Писания Ветхого Завета священник (ныне – протоиерей) Димитрий Рождественский предложил студентам I курса чтения по следующей программе:

I

Вступительное чтение: особенности в характере изучения материала первой и второй кафедры Священного Писания В. З. Общий план чтений. Уяснение цели практических занятий и средств к ее достижению.

А. а) Место экзегетики в ряду других богословских дисциплин; науки вспомогательные по отношению к экзегетике. б) Значение еврейского языка при изучении богословия вообще и, в особенности, Священного Писания как Ветхого, так и Нового

Завета. в) Уяснение общих исагогических понятий; состав, задача и метод Общего Введения в Ветхий Завет; обзор исагогической и экзегетической) литературы по Ветхому Завету. г) Особенности традиционного и отрицательно критического изучения Слова Божия. д) Изложение и разбор начал так назыв. высшей библейской критики. е) Внутренняя история священного ветхозаветного текста. ж) Замечание о важнейших переводах священных книг В. 3. Перевод LXX: история его проис-

—47—

хождения, его значение, особенности языка этого перевода. Общие сведения о происхождении и характере таргумов и значение их для ветхозаветной экзегетики. Особенности славянского перевода Библии. Русский Синодальный перевод Библии: история его происхождения и краткая характеристика. Замечание о других русских переводах священных книг.

Б. а) Понятие о Частном Введении в священные книги В. 3. и общие замечания о комментировании памятников священной ветхозаветной литературы. б) Традиционное и отрицательно-критические представления о происхождении, составе, подлинности и единстве Пятикнижия, с опровержением отрицательных теорий. в) Отличительные особенности законодательства, изложенного во Второзаконии, от Синайского (в книгах Исход, Левит и Числ) по содержанию и изложению, как основание для признания критиками — отрицателями позднейшего происхождения Второзакония, — с разбором и опровержением доводов отрицателей. г) Истолкование важнейших отделов Пятикнижия. — (Для подробного истолкования гл. 49 Бытия, отложенного на конец года, — за окончанием лекций ранее положенного срока, не достало времени).

В. а) Общие исагогические сведения о книге Иисуса Навина. б) Вопрос об источниках, происхождении и исторической достоверности повествования книг Ездры и Неемии, в связи с вопросом о хронологическом первенстве миссии Ездры. в) Последовательное истолкование первой половины книги Иисуса Навина; истолкование избранных отделов из книг Царств, Ездры и Неемии.

II

На часах, назначенных для практических занятий, студенты, по ознакомлении с элементарной еврейской грамматикой, занимались чтением, разбором и изъяснением

—48—

текста начальных глав Второзакония и книги Иисуса Навина. Во втором полугодии сделаны были опыты сопоставления и сближения масоретского текста с переводом LXX по тем же книгам. — Студенты ознакомлены были с важнейшими изданиями Библии на подлинном языке и в переводах, а также с важнейшими трудами по ветхозаветной исагогике и экзегетике.

Экстраординарный профессор по второй кафедре Священного Писания Нового Завета священник Владимир Страхов студентам IV-го курса прочитал:

1. О посланиях св. Апостола Павла. А. Их значение по тождеству их содержания с Евангелием Христовым. История жизни Ап. Павла в иудействе. Иудейско-раввинское и греческое образование Апостола. Психологическая теория обращения Савла. Внешние и внутренние особенности Павловых посланий. Четыре группы посланий Ап. Павла и выяснение особенностей каждой группы в связи с условиями деятельности Апостола и потребностями Церкви. Вводные сведения о каждом в отдельности послании Ап. Павла (подробнее см. в отчете за 1913–1914 учебный год). — Б. Последовательное толкование первого послания Ап. Павла к Коринфянам с подробным рассмотрением вопроса о коринфском расколе (1–4 гл.).

2. О соборных посланиях вообще, а соборном послании св. Ап. Иакова — в частности.

3. Об Апокалипсисе и его каноническом достоинстве.

На практических лекциях студенты в первое полугодие занимались экзегетическим изучением первого послания Ап. Павла к Коринфянам, во второе полугодие — были ознакомлены с важнейшими пособиями и учебными руководствами по Свящ. Пис. Нового Завета (отдел — о посланиях св. Ап. Павла).

—49—

Экстраординарный профессор по кафедре литургики священник Илия Гумилевский студентам III курса прочитал:

1. О задачах и методе литургики как научной дисциплины. Вместе с этим указывались границы литургики в объеме и содержании ее материалов, характер и принципы исследования последних. Чтение лекций под этой точкой зрения служило целям методологии предмета.

2. Очерк истории апостольского и послеапостольского богослужения в период мужей апостольских. Вопросы, связанные с богослужением в этот период, имеют основное значение для христианского богослужения и со стороны его устава, и со стороны его творчества и недостаточно разработаны, тогда как отрицательные ученые авторитеты получают в этом периоде ложное вдохновение для демократизации православного богослужения. В виду этого данному отделу было уделено особенно подробное внимание.

3. Очерк истории литургии по данным святоотеческих указаний и по литургийным записям египетско-александрийского и сирско-палестинского характера. Особенное внимание, в виду новизны вопроса, было уделено литургии Египта под влиянием и во свете недавно открытого литургического папируса Der-Balyzeh'a.

Часы практических занятий были посвящены практическому изучению Церковного Устава с разъяснениями историко-идеологического характера и с обращением в нужных случаях к греческому оригиналу.

Экстраординарный профессор по кафедре истории, философии (группа А. 1) священник Павел Флоренский студентам I курса прочитал следующие отделы науки:

I) Смысл идеализма; II) Софисты; III) Сократ; IV) Платон и развитие некоторых его концепций в философии позднейшей; V) Строение истории античной философии;

—50—

VI) Основные моменты философии Канта в ее отношении к течениям предшествовавшим Канту и к течениям ему последующим.

На практических занятиях разбирался диалог Платона «Фэдон», причем особое внимание обращалось на выяснение

логического и эстетического строения диалога и на религиозный смысл высказываемых в нем положений.

Доцент по кафедре истории и обличения русского раскола Николай Лысогорский при двух теоретических лекциях прочитал студентам II-го курса следующие отделы:

Вопрос о старых обрядах до патр. Никона.

Церковно-обрядовые исправления патр. Никона.

Происхождение раскола.

Жизнь раскола в XVII в.

Меры духовного начальства против раскола.

Раскол в XVIII в. Внутренняя жизнь раскола.

Единоверие.

Последний отдел («Единоверие») был прочитан не весь, вследствие сокращения учебного года.

На практических лекциях студенты занимались изучением памятников раскольничьей письменности XVII в.

Доцент Василий Виноградов чтение лекций (студентам III и IV курсов) по пастырскому богословию вел по следующему плану:

Введение

Пастырство с точки зрения общечеловеческих идеалов жизни.

Пастырское богословие, как наука, в ее прошлом и настоящем на Руси. Методы и задачи науки.

–51–

I. Часть принципиальная

Вопрос об отношении христианства к жизни.

Сущность спасения во Христе с нравственно-психологической стороны. Общее понятие о грехе, об аскетизме, о Церкви, о церковном душепопечении и пастырстве.

Прямое и косвенное церковное душепопечение. Субъект и объект пастырского душепопечения. Приход с пасторологической точки зрения.

II. Часть общая

Процесс развития греха в человеческой душе и борьба с ним: учение о страстях и добродетелях.

Основные законы и средства церковного душепопечения и пастырства. Значение личности, слово и дело.

III. Часть специальная

Видоизменения и проявления греховного настроения и формы борьбы с ним в различных условиях возраста, здоровья, материального благосостояния, семейного положения.

Религиозная психология отдельных общественных классов и приемы и формы церковного душепопечения в них.

IV. Пастырская Аскетика

Основные начала пастырского аскетизма. Пастырский и общехристианский аскетизм.

Личная жизнь пастыря до принятия священства и после. Пастырь в условиях семейно-домашнего быта.

Практические занятия состояли:

1) в ознакомлении с пасторологическими воззрениями отцов и учителей Церкви по их творениям;

–52–

2) в разборе русских и иностранных курсов Пастырского Богословия;

3) в упражнениях, связанных с самостоятельным составлением и произнесением проповедей студентами.

Доцент по кафедре церковной археологии, в связи с историей христианского искусства, Николай Протасов прочитал студентам IV курса историю христианского искусства в следующем объеме:

1) Искусство катакомб. Происхождение, развитие. Строение, скульптура, живопись. Иконографические типы, их генезис и богословское содержание.

2) Римские базилики константиновского времени. Архитектура и живопись. Анализ сохранившихся мозаик.

3) Искусство Византии. Памятники византийского зодчества и иконографии. Роль византийского искусства вообще, его влияние на западное художественное творчество. Фрески васаианских гротов в южной Италии (Апулия).

4) Русское церковное искусство. Его самобытность. Храмовое зодчество древнейшей эпохи. Киев. Архитектура и

живопись. Новгород. Особенности плановых и конструктивных приемов новгородских зодчих. Фрески.

Характеристика древнерусского деревянного храма. Ассимиляция византийских форм с мотивами хоромного строительства.

На практических занятиях слушателям была предложена разработка некоторых частных вопросов по истории церковного зодчества и иконографии.

Доцент по второй кафедре Священного Писания Ветхого Завета иеромонах Варфоломей предложил студентам 2-го курса – частное введение в пророческие книги:

После характеристики пророческого служения в Ветхом Завете и характеристики всего отдела пророческих писаний,
–53–

следовали чтения о каждой пророческой книге (в порядке хронологической последовательности пророков). Главным образом внимание обращалось на идейную сторону пророческих книг, на их учение и на изображение исторической жизни народа Божия, в перспективе которой только и могут быть понимаемы писания его пророков. Особенно подчеркивалось в пророческих книгах их учение о Мессии. Большая часть лекций была посвящена книгам Осия, Исаии, Аввакума и Иеремии.

Кроме того, говорилось о священной ветхозаветной поэзии, и выяснялась церковная точка зрения на книги Ветхого Завета, не имеющие канонического достоинства.

На практических занятиях студенты читали книгу Псалтирь: прочитаны 28 псалмов (43–68 и 70–71). Студенты знакомились с священным текстом и с толкованиями на Псалтирь, святоотеческими в частности.

И. д. доцента (ныне – доцент) по кафедре истории Греко-восточной церкви со времени отпадения Западной церкви от вселенской до настоящего времени, в связи с историей Славянских церквей и Румынской (группа Б. 1) Феодор Россейкин прочитал студентам II курса следующие отделы науки:

I. Разделение церквей в IX–XI веках. Греко-латинская полемика.

II. История попыток к соединению церквей. Лионская уния. Флорентийская уния.

III. Византийское монашество.

И. д. доцента по кафедре догматического богословия Александр Туберовский преподавал студентам III курса следующие отделы программы:

Понятие о догмате вообще: филологический, жизненнопсихологический и технический смысл догмата.

Общее понятие о догматике: ее задача, метод, план и пр.

–54–

Статический элемент догматики: символы, соборные вероопределения, пространные вероизложения.

Святоотечески-созерцательный тип догматики.

Историческое обозрение догмата. Религиозно-культурное состояние греко-римского мира пред пришествием Христа. Догматические элементы евангельской и апостольской проповеди.

Догматика Мужей апостольских.

Еретическая догматика иудео-христиан и гностиков.

В часы практических занятий студенты занимались:

Чтением и разбором слов св. Григория Богослова о богословии.

Обозрением и обсуждением существующих курсов по догматическому богословию.

Составлением собственных планов (конспектов) преподавания догматики.

И. д. доцента по второй кафедре патрологии иеромонах Пантелеимон студентам III курса прочитал курс лекций, состоящий из следующих отделов:

I. Вводные сведения: а) об авторитете св. Отцов и о чтении их творений, б) об отношении святоотеческой литературы к светской, в) о методе и направлении при изучении Патрологии, г) общий обзор развития святоотеческой мысли до 5 века.

II. О св. Иоанне Златоусте.

III. О бл. Августине.

IV. О христологической проблеме и об Аполлинарии Лаодикийском.

V. О Диодоре Тарсийском и о Феодоре Мопсуестском.

VI. О св. Кирилле Александрийском.

Практические занятия состояли в чтении и разборе «Исповед» бл. Августина и «Точного изложения православной веры» св. Иоанна Дамаскина.

—55—

И. д. доцента по кафедре русского и церковно-славянского языков с палеографией (группа Б. 3) священник Иоанн Смирнов студентам I курса читал лекции, содержание коих заключалось в следующем:

1. Общее языкознание: понятие о нем, классификация языков по грамматическому строю и классификация индоевропейской группы. Славяноведение: его история, общеславянский язык, классификация славянских языков, др.-ц.-славянский язык, два типа письма и языка; физиология звуков речи, сравнительно историческая грамматика др.-ц.-славянского языка – фонетика [отделы морфологии (кроме вступления), синтаксиса и лексики по недостатку времени остались невыполненными]. Основные изводы др.-ц.-славянского языка, диалектические особенности древнерусских говоров.

2. Очерк славяно-русской палеографии: предмет палеографии и условия ее практического применения; материал и принадлежности письма; формат рукописей и их орнамент. Происхождение кирилловской азбуки и типы кириллов. письма. Знаки строчные и надстрочные; писцы книг и условия их труда. Разные изводы рукописей.

Практические занятия состояли:

Во 1-х – в систематическом ознакомлении с памятниками всех изводов др.-ц.-славянского языка.

Во 2-х – в чтении и разборе со стороны фонетики и этимологии отрывков из Зографского и Мариинского Евв. и Киевских Глаголических листков.

В 3-х – в чтении и разборе с палеографической точки зрения как самих рукописей, так и снимков с них (по Альбомам,

Атласам, Изданиям – Лаврова, Буслаева, еп. Саввы, Соболевского, Стасова, Ягича, Лихачева, Тромонина и др.).

И. д. доцента по кафедре систематической философии и логики Феодор Андреев студентам II и I курсов прочитал:

–56–

I. По Систематической Философии:

А. Введение:

1. Определение понятия философии.
2. Философия и религия, философия и наука.
3. Понятие о философской диалектике.

Б. Основные направления философского мышления:

1. Догматизм и критицизм.
2. Психологизм и логизм.
3. Рационализм и онтологизм.

В. Система онтологической мысли:

1. Онтология:

а. Введение в проблему духа и материи.

б. Проблема материи:

α. Непрерывная и прерывная материя.

β. Пространство и атом.

γ. Проблема движения.

δ. Проблема формы: *forma formata* и *forma formans*.

ε. Проблема времени.

в. Проблема духа. Монада и переход к гносеологии.

2. Гносеология:

а. Субъект и объект.

б. Безсознательное и сознательное.

в. Наивный реализм и рефлексия.

г. Имманентизм и трансцендентализм.

д. Интуитивизм.

Г. Заключение:

1. Мышление, как творчество.

2. Вопрос о высшем смысле.

II. По Логике: Учение о суждении формальной логики и Н. Лосского.

III. Практические занятия заключались в реферировании некоторых отделов из книги проф. Александра И. Введенского:

«Логика, как часть теории познания» и последо-

–57–

вательного разбора сочинения Вл. Соловьева: «Критика отвлеченных начал».

И. д. доцента по кафедре истории и обличения русского сектантства Александр Ремезов представил нижеследующий отчет о преподавании:

«Прочитанный студентам IV и III курсов Академии в течение 1914–1915 учебного года курс сектоведения состоял, кроме введения, из трех частей.

Введение составили методологические сведения как по истории, так и обличению русского сектантства, именно:

а) понятие о секте и разделение русских сект (предмет науки); сущность и задача истории сектантства, как научной дисциплины, в связи с воззрением на самый процесс возникновения и развития нашего сектантства и факторы, влиявшие на выработку тех или иных форм русской религиозной эволюции (попытка проф. П. Милюкова вскрыть закономерность в этом процессе); современное состояние сектоведения и ближайшие задачи его (изучение внешней фактической стороны истории сект); приемы исторической критики в их применении к научной обработке источников сектоведения;

б) методологические сведения по обличению: непосредственные задачи и общее направление противосектантской миссии в связи с рассмотрением причин сектантства вообще, и его современного широкого распространения в особенности;

с) последний, наиболее обширный, отдел введения содержал обозрение всей, сколько-нибудь заметной, литературы по истории и обличению русского сектантства, причем по отношению к каждому труду указывалось: 1) что он представляет собой, 2) какими источниками пользуется и 3) какими характерными особенностями обладает, имеет ли какой-либо интерес для нашего времени.

–58–

1 часть – Исторические прецеденты наших сект и спорадические обнаружения ересей на Руси:

а) языческие настроения и представления наших предков, как основной фактор в процессе порчи чистого христианского учения в народном сознании; очевидная близость некоторых элементов язычества древних славян к основным пунктам хлыстовского мировоззрения: 1) языческий анимизм и хлыстовское ощущение живого бога, 2) космический дуализм славянского язычества и его естественное развитие в моральном дуализме хлыстов («Марфа» и «Мария»), 3) форма богообщения в язычестве и хлыстовстве: экстаз и его близость сексуальной области;

б) ересь богомилов; внешняя ее история и характеристика; несомненные признаки проникновения ее как в русскую церковь, так и в русское народное сознание через «духовные стихи» и их певцов калик; черты сходства богомильства с хлыстовством: несомненное заимствование последним у первого некоторых религиозно-поэтических образов («седьмое небо», «голубиная книга» и проч.).

с) ереси русского происхождения: стригольники и жидовствующие; религиозно-просветительные течения в 16–17 веках и вольномыслие того времени, как благодарная почва для возникновения сектантства рационалистического типа: ереси Бакшина и Косого.

// часть – Секты мистические.

а) Общая характеристика хлыстовства – основной момент его в искусственно вызываемых экстатических переживаниях и обуславливаемые им черты сект этого типа: 1) обоготворение человека; 2) аскетические требования: пост и воздержание от брака; 3) близость хлыстовской психологической сущности к половой сфере – наличие фактов разврата в хлыстовстве; 4) материальные элементы хлыстовского мировоззрения: пантеизм, дуализм, метапсихоза, представление загробной жизни и страшного суда; 5) культ:

–59–

радение, чинопоем в секту и причащение; общие соображения о борьбе с хлыстовством на основании рассмотрения наиболее привлекательных сторон его (сладость мистикоэкстатических переживаний);

б) внешняя история хлыстовских сект: гражданские, общественные и экономические условия русской жизни в первой половине XVII века, вызвавшие в народе попытки религиозного строительства; возникновение хлыстовства и первые судебные процессы о хлыстах 1733 и 1745–52 гг.; отдельные факты из дальнейшей истории хлыстовства до его современного состояния включительно; первоначальная история скопчества и его современное состояние; характеристика мелких сект хлыстовского типа с целью проследить новые тенденции, просачивающиеся в общем хаосе сложного брожения мистических идей в душе русского простолюдина: безотчетность экстаза все более и более приносится в жертву сознательному началу религиозной жизни, которое и обуславливает: либо – 1) религиозный рационализм, как в сектах: шелапутов, новохлыстов, иоаннитов, серафимовцев и др.; либо – 2) ярко выраженное стремление к религиозно-культурному строительству, как в секте ново-израильтян; замечание об иннокентиевцах и указание новейших фактов (за 1914 год), вскрывающих несомненно хлыстовский характер религиозности последователей старца Стефана Подгорного.

III часть – Секты рационалистические.

Общая характеристика этого типа сект; история и характеристика: 1) духоборцев, 2) молокан, 3) молокан донского толка, 4) пашковцев и 5) штундо-баптистов.

Кроме того, вступительная, новогодняя и заключительная лекции были посвящены выяснению великого значения для переживаемого сейчас момента внутренней; православной миссии и убеждению посвятить ей молодые силы.

На практических занятиях студенты –

–60–

1) познакомились и упражнялись в элементарных приемах критической обработки источников сектоведения: а) песней (из собраний Мельникова, Толстого, Добротворского, Кельсиева «Гуслей» и «Песней Сиона»); б) «Страд» и «Посланий» Кондратия Селиванова, как автобиографии сектатора; с) исповедей «обратившихся» (из материалов В. Бонч-Бруевича в связи с характеристикой и оценкой общих научных приемов

этого историка собирателя); d) юридических актов (из исследования Пеликана и собрания Мельникова) и е) вообще записок современников (мемуары Лубяновского) и впечатлений личных наблюдателей (В. Розанова);

2) познакомились с учеными трудами по сектоведению (Добротворского, Реутского и еп. Алексия);

3) познакомились с элементарными приемами противосектантской полемики, всесторонне разбирая учение сектантов-рационалистов о спасении одной верой без дел, и

4) ознакомились с несколькими семинарскими учебниками по сектоведению и трудами по обличению сектантов (Плотникова, Ивановского и Маргаритова; Кальнева, прот. С. Попова и Д. Боголюбова).

В течение настоящего учебного года студенты имели возможность, благодаря специальной миссионерской поездке в Меленковский уезд, Влад. г., лично ознакомиться как с представителями нескольких рационалистических сект, от наиболее древних – молокан-уклеинцев до современных – штундо-молокан, пашковцев и адвентистов, так и с обычными приемами миссионерской полемики с ними.

Новые языки студенты I курса изучали под руководством лекторов: Александра Мишина (французский язык), священника Николая Преображенского (английский язык) и Густава Томсон (немецкий язык).

–61–

Особые (учено-литературные и др.) труды наставников Академии

О. Инспектор Академии архимандрит Иларион напечатал: 1) в Юбилейном Сборнике статью: «Краеугольный камень Церкви (Мф. 16:13–18)»; 2) в Богословском Вестнике – а) «Прогресс и преображение» (1914, октябрь, ноябрь), б) критические заметки о книгах: А. D'Alès. L'edit de Calliste (1915, март) и прот. Д. В. Рождественского – Учебное руководство по Священному Писанию (1915, апрель); 3) в журнале Христианин: – а) «Единство идеала Христова (Письмо к Другу)» (1915, январь, февраль), б) «Письма о Западе (1915, март, апрель, май, июнь – июль) и в) «О жизни в Церкви и о жизни церковной» (1915,

август); 4) для Издательского Совета при Святейшем Синоде составил и напечатал брошюру: «Христианства нет без Церкви»; 5) по поручению Святейшего Синода частью проредактировал, частью составил сам 24 полемических листка против унии и напечатал их в количестве 600.000 экземпляров.

Сверхштатный заслуженный ординарный профессор М.Д. Муретов продолжал перевод с примечаниями и частью издание греческих и древнеславянских текстов Жития св. Максима Исповедника, – окончил редактирование и издание Сборника научных статей членов академической корпорации в память столетия Академии – в двух томах, – поместил в этом Сборнике статью: «Новый Завет как предмет православно-богословского изучения», – в журнале Христианин и отдельно вторым, исправленным и дополненным, изданием напечатал: «Четвероевангелие – сравнительная характеристика канонических евангелий», – в Богословском Вестнике поместил речь при вручении диплома на звание почетного члена Академии

–62–

профессору живописи Виктору Михайловичу Васнецову – и статью: «Из воспоминаний студента XXXII курса».

Ординарный профессор С.И. Соболевский напечатал: 1) некролог А.Н. Шварца в журнале Гермес (1915 г., № 4); 2) перевод документов на латинском языке, относящихся к Смутному времени XVII века, им редактированный и снабженный примечаниями.

Ординарный профессор С.С. Глаголев напечатал:

1) в Богословском Вестнике статьи: «Борьба за святое» (1914, № 9), «Религиозная философия Фихте» (1914, № 12), «Мечты о прекращении войн» (1915, № 3), «Брюссель и Париж для науки о религии» (1915, № 5), «О философии религии» (рецензия на книгу о. Боголюбова – Философия религии. 1915, № № 7–8); 2) в издании Академии – Памяти почивших наставников: протоиерей П.С. Делицын, протоиерей Ф.А. Голубинский, В.Д. Кудрявцев-Платонов, Д.Ф. Голубинский, А.И. Введенский; 3) в Юбилейном Сборнике Академии: «Философия и свобода».

Ординарный профессор С.И. Смирнов редактировал Русские жития святых, издаваемые Московской Синодальной Типографией, книги II (январь – апрель) и III (май – август).

Ординарный профессор М.М. Богословский напечатал: а) Учебник русской истории. Курс V класса гимназий; б) Учебник русской истории. Курс VI класса гимназий и реальных училищ; в) статью – «В.О. Ключевский» в издании Императорской Московской Духовной Академии Памяти почивших наставников.

Ординарный профессор Д.И. Введенский напечатал статьи: 1) в Богословском Вестнике и отдельными брошюрами: «Кровь брата» (1914, декабрь), «Время войн» (1915,

–63–

март); 2) в Прибавлениях к Церковным Ведомостям, издаваемым при Святейшем Синоде: «Голос учителя древней Церкви о пороках нашего времени» (1915, июнь и август, №№ 16:18); 3) в Юбилейном Сборнике Академии: «Авраам и Сарра в стране фараонов» и несколько небольших статей в повременных изданиях.

Экстраординарный профессор И.В. Попов напечатал: 1) в Богословском Вестнике ряд статей под заглавием: «Жизнь и развитие бл. Августина до его крещения»; 2) в Юбилейном Сборнике Академии (ч. II): «Экстаз и откровение в системе бл. Августина».

Экстраординарный профессор А.П. Орлов напечатал в Юбилейном Сборнике Академии статью: «Сотериология Ансельма Кэнтерберийского в связи с антропологическими его воззрениями».

Экстраординарный профессор протоиерей Д.В. Рождественский напечатал: 1) в Юбилейном Сборнике Академии (ч. I) статью: «Преосвященный Иоанн, Епископ Смоленский. Краткие биографические сведения и характеристика личности преосвященного Иоанна. Обзор его проповеднических трудов жизненно-практического направления»; 2) в Богословском Вестнике – перевод с французского: «Математическое доказательство необходимости бытия Божия»; 3) в журнале Христианин – критико-библиографическую заметку о сочинении священника Николая

Виноградова: «Книга пророка Аггея»; 4) отдельным изданием (Училищного Совета при Святейшем Синоде): «учебное руководство по Священному Писанию».

Экстраординарный профессор священник В.Н. Страхов в Юбилейном Сборнике Академии поместил статью: «Вера

–64–

в близость «парусии» или второго пришествия Господа в первохристианстве и у св. Апостола Павла».

Экстраординарный профессор священник П.А. Флоренский напечатал статью: «Не восхищение непщева (Флп.2:6–8) (К суждению о мистике)» в Богословском Вестнике и несколько мелких заметок.

Доцент Ф.М. Россейкин напечатал статьи: 1) в Богословском Вестнике: «Первое правление Фотия, патриарха константинопольского» (1914, сентябрь и декабрь), «Окружное послание Фотия, патриарха константинопольского (1915, январь), «Константинопольский собор 867 года» (1915, февраль) и «Фотий и Василий Македонянин» (1915, апрель); 2) в журнале Христианин: «В день академического праздника» (1915, октябрь); 3) выпустил отдельным изданием книгу: «Первое правление Фотия, патриарха константинопольского». Сергиев Посад, 1915 г.

Доцент В.П. Виноградов – а) напечатал в Богословском Вестнике 1) «Жития древнерусских святых, как источник по истории древнерусской школы и просвещения», 2) «Наследие митрополита Платона в истории Московской Духовной Академии», 3) «Мужи веры» (слово в день поминания почивших деятелей Московской Академии); б) состоял помощником редактора журнала Христианин (издание архиепископа Евдокима), в котором поместил: 1) «О слове св. Епифания, еп. Кипрского, на великую субботу», 2) «Уставные чтения и проповедь по книге» и 3) ряд мелких статей и заметок научного, проповеднического и публицистического характера; в) в Юбилейном Сборнике Академии напечатал: «О характере проповеднического творчества Кирилла, еп. Туровского»; г) в Библиографической Летописи (изд. Имп. О-ва Люб. Др. Письменности) – «Об

источниках, составе и происхождении древнеславянской группы поучений на Четыредесятницу».

Доцент Н.Д. Протасов напечатал: а) в Богословском Вестнике статьи: 1) Письма из Апулии» (1914, август – сентябрь), 2) «Ответ свящ. В.Н. Страхову» (1914, январь), «Плафонная лепка и печные изразцы Елизаветинского времени в актовом зале Имп. Моск. Дух. Академии» (1914, октябрь – ноябрь) и 4) «К иконографии св. Николая» (разбор книги F. Brunswick'a – Heilige und ihre Symbole in darstellenden Kunst, Rom. 1914 (1915, март); б) в журнале Светильник: «Изображение св. Николая Мирликийского в пещерных храмах Апулии» (1915, № 2).

Доцент иеромонах Варфоломей (Ремов) напечатал: 1) в Юбилейном Сборнике Академии статью: «Пророк последних дней первого Иерусалима»; 2) в журнале Христианин рецензию на «Учебное руководство по Священному Писанию» – профессора – протоиерея Д.В. Рождественского (ч. 1) и статью: «Об изучении Свящ. Писания» и 3) несколько небольших статей и рецензий в Московских Церковных Ведомостях. – Кроме того, пересмотрел сравнив с греческим текстом, и, сделав необходимые исправления, напечатал пятым изданием, I-ый том творений Св. Василия Великого, а затем приступил к печатанию при книжках Богословского Вестника второго выпуска лекций по Священному Писанию Ветхого Завета † доцента Академии А.А. Жданова.

И. д. доцента А.М. Туберовский в журнале Христианин, напечатал ряд статей под общим заглавием: «Идеология Воскресения Христова».

И. д. доцента иеромонах Пантелеимон (Успенский) напечатал статьи: 1) в журнале Голос Церкви «В защиту приснопамятного Святителя – затворника» (ноябрь); 2) в Московских Церковных Ведомостях: «Не мерцающий свет»,

а благодатный светоч»; 3) в журнале Вера и Жизнь «Проблема счастья с психологической точки зрения» (№№ 1–2) и отзыв об учебном руководстве по Свящ. Писанию проф.

протоиерея Д. Рождественского (№ 15–16); 4) в Богословском Вестнике: «Из записок путешественника по Афону» (К вопросу об изучении творений преп. Симеона Нового Богослова) (январь) и поучение при отпевании старца о. Василия (июнь); 5) в Юбилейном Сборнике Академии (ч. I): «Христианская вера и жизнь, как таинство». Кроме того, редактировал студенческие опыты переводов святоотеческих творений: св. Кирилла Александрийского и преп. Анастасия Синаита, помещенных (в виде частных статей) в апрельской (перевод свящ. В. Дмитриева), июльской–августовской (перевод студ. В. Металлова) книжках Богословского Вестника.

И. д. доцента священник И.М. Смирнов напечатал: 1) в Юбилейном Сборнике Академии (т. II) статью под заглавием: «Лимонар»; 2) в Богословском Вестнике (1915, сентябрь): «Об авторе Λεῖμων'а».

И. д. доцента Ф.К. Андреев напечатал: 1) в Богословском Вестнике: «Тело будущее» (Реферат, читанный в Кружке ищущих христианского просвещения), «Камень, отвергнутый строителями» (Вступительная лекция) и критическую заметку о произведениях К. Аксакова; 2) отдельным изданием: «По поводу писем кн. Д. А. Хилкова, печатаемых в «Богословском Вестнике».

Лектор А.К. Мишин напечатал в Юбилейном Сборнике Академии (т. II, стр. 285–312) статью под заглавием: «Кого следует считать автором приписываемых Евсевию Кесарийскому (Памфилу) сочинений Κατὰ Μαρκέλλου и Περί ἐκκλησιαστικῆς θεολογίας.»

–67–

IV. Занятия студентов. Их поведение и состояние здоровья

Занятия студентов состояли: а) в слушании лекций наставников и чтении книг, относящихся к наукам академического преподавания; б) в практических занятиях по изучаемым наукам под руководством преподавателей (изучении источников науки и учебных пособий, разборе важнейших сочинений из литературы предмета, знакомстве с учебниками и учебными пособиями к преподаванию известных наук в

семинарии и проч.); в) в письменных работах; г) в проповедании слова Божия, по назначению Преосвященного Ректора Академии, под руководством преподавателя пастырского богословия и гомилетики, и д) в сдаче положенных испытаний.

Студентам I курса, по составленному Советом Академии расписанию, назначено было 34 лекционных часа в неделю (23 – для теоретических лекций, в том числе по греческому и новым языкам, и 11 – для практических занятий); студентам II курса – 33 (20 – для теоретических лекций, в том числе по греческому языку, и 13 – для практических занятий); студентам III курса – 26 (16 – для теоретических лекций и 10 – для практических занятий) и студентам IV курса – 27 (17 – для теоретических лекций и 10 – для практических занятий).

Студентам I, II и III курсов назначено было по три сочинения (в I курсе: по первому групповому предмету, истории философии и педагогике и Свящ. Писанию Ветхого Завета – I каф.; во II курсе: по Свящ. Писанию Ветхого Завета – II каф., второму групповому предмету и патрологии – I каф.; в III курсе: по литургике, патрологии – II каф. и пастырскому богословию) и одной проповеди.

–68–

Студенты IV курса писали одну проповедь и курсовое сочинение на следующие, предложенные наставниками Академии и утвержденные Его Высокопреосвященством темы:

Алферов Петр: «Евангельское учение о браке (в связи с современными суждениями о нем)»; Арбеков Евгений: «Патерики, как источники произведений древнерусского народного творчества и изящной литературы»; священник Архангельский Иоанн: «Миссия против раскола в XIX в.»; Архиппов Петр: «Религиозно-бытовая характеристика секты «Новый Израиль» в связи с ее историческими корнями, внешними условиями ее возникновения и развития и параллельными ей явлениями в современном русском сектантстве»; Аскалонов Стефан: «Иоанн Грозный и православная церковь»; Бажанов Василий: «Религиозно-нравственное состояние Израиля в плену Вавилонском»; Бельчиков Николай: «Изборник Святослава 1073 года: его язык

и литературная история»; иеромонах Варнава (Беляев): «Св. Варсануфий Великий. Его жизнь и учение»; Вахаев Михаил: «Представления белоруссов о душе и загробной жизни по данным белорусского народного творчества»; Введенский Михаил: «Сотериология св. апостола и евангелиста Иоанна Богослова»; Вознесенский. Феодор: «Московский патерик. [Описание жизни и подвигов святых Московской епархии]»; Волский Харлампий: «Мнимо христианское обоснование анархизма в последних произведениях Л.Н. Толстого. Изложение и критика»; священник Вышелесский Константин: «Историческая основа церковно-приходских школ и состояние их в конце XIX века»; Георгиевский Сергей: «Типы духовенства в русской литературе последнего времени»; Голубцов Михаил: «Христианская Топография Козьмы Индикоплова в славяно-русском переводе»; священник Делекторский Феодор: «Ветхозаветные пророки, как пастыри»; Десятов Александр: «Пасторологический анализ русской изящной литературы последнего времени»; Драчев Николай:

–69–

«Четыи Минеи до-макарьевского состава»; Дюлгеров Дмитрий: «Вопрос о папском главенстве и непогрешимости в богословском и историческом освещении католических богословов эпохи Ватиканского собора»; Загорский Александр: «Критическое обозрение источников для истории богомилства»; Иванов Сергей: «Просветитель» преп. Иосифа Волоцкого»; Колосов Сергей: «Задачи и методы религиозной психологии»; священник Колчицкий Николай: «Христианское богослужение по творениям св. Иоанна Златоустого»; священник Крылов Григорий: «Сновидцы и сновидения у евреев и соседних с ними народов»; Куханов Александр: «Учительное Евангелие, известное с именем патриарха Филофея»; Ленчинский Иван: «Древнерусское паломничество по былинам»; Любимов Александр: «Суд над Иисусом Христом»; Матвеевич Виктор: «Религиозно-философские взгляды Н.Н. Страхова»; священник Мещерский Константин: «Духоборчество. Исторический очерк и характеристика»; Никольский Григорий: «Оптинский старец Иосиф [Его жизнь и нравственный облик]»;

Никольский Леонид: «Вавилон и Персия времен пророка Даниила»; Никольский Николай «Отношение Соловецкого монастыря к никоновским новшествам»; Орлов Александр: «Пасторологический анализ произведений Достоевского»; Орлов Николай: «Евангельское учение о богатстве и бедности»; Петров Сергей: «Церковно-приходские школы в России за последнее время их существования (С 1884 г.)»; Пикунов Александр: «Преподобный Димитрий Прилуцкий и созданные им монастыри»; Покровский Гавриил: «Филарет. Митрополит Московский, как библиист – историк»; Покровский Сергей: «Московские догматисты за истекшее столетие. (По поводу 100-летнего юбилея Московской Академии)»; Постников Сергей (Твер.): Преподобный Макарий, игумен, Калязинский чудотворец»; Прытков Николай: «Феофан Прокопович, как проповедник»; Нясетский Петр: «Литературное движение в юго-западной Руси XVI и XVII

–70–

веков»; Садовский Евгений: «Богословствующая мысль русских, так называемых, светских богословов пред судом пастыря церкви»: иеромонах Никита (Сапожников): «Преподобный Иоанн Лествичник и процесс духовной жизни по его «Лестнице»; Сиков Максим: «Опыт систематизации аскетических идей по Добротолочию»; Соловьев Алексей: «Воспитание и педагогические воззрения святых Отцов – Каппадокийцев»; Троицкий Николай: «Проповеднические труды Епифания Славинецкого»; Херсонский Василий: «Этико-социальная теория А.С. Хомякова»; Холмогоров Сергей: «Сношения еврейских царей с иностранными дворами и влияние этих сношений на религиозно-нравственную настроенность и на придворную жизнь царей еврейских»; Щукин Александр: «Преподобный Петр Дамаскин и его аскетические взгляды».

Учебный год закончился переводными и выпускными испытаниями студентов Академии, начатыми, с разрешения Его Высокопреосвященства (в виду определения Святейшего Синода от 7–8 марта 1915 года за N 1885 – о досрочном окончании 1914 – 1915 учебного года и отмене переводных

испытаний в средних и низших духовноучебных заведениях, а также досрочного производства устных испытаний в Императорских Петроградской и Киевской Духовных Академиях), – 10 апреля 1915 года.

Из 56 студентов I курса – 18 студентов имели в среднем выводе из баллов по всем предметам и сочинениям не менее $4\frac{1}{2}$, 27 – не менее 4. 10 – не менее $3\frac{1}{2}$, и все 55 – удостоены перевода в следующий курс. – Один студент, получивший, вследствие болезни, разрешение сдать устные испытания по трем предметам I курса в августе месяце с. г., в течении летних каникул волею Божией скончался в доме родителей.

Из 60 студентов II курса – 18 студентов имели в среднем –71–

нем выводе из баллов по всем предметам и сочинениям не менее $4\frac{1}{2}$, 39 – не менее 4 и 2 студента – не менее $3\frac{1}{2}$. – Один студент (поручик запаса армейской пехоты), прошедший весь 1914–1915 учебный год в рядах действующей армии, оставлен в списках студентов II курса на второй год, – Пяти студентам (в том числе 2 иеромонахам и 1 священнику, исполнявшим периодически пастырские обязанности при санитарных поездках), с разрешения Его Высокопреосвященства, дозволено было сдать устные испытания по всем или нескольким предметам курса и представить неподанные своевременно письменные работы после летних каникул, что ими (за исключением 1 иеромонаха, изъявившего желание остаться во II курсе на второй год) и исполнено. – Из 63 студентов II курса, удостоенных перевода в следующий курс, 1 (заштатный протоиерей) в течение летних каникул волею Божией скончался на месте его прежней пастырской службы.

Из 61 студентов III курса – 15 студентов имели в среднем выводе из баллов по всем предметам и сочинениям не менее $4\frac{1}{2}$, 27 – не менее 4 и 12 – не менее $3\frac{1}{2}$. – Семи студентам (в том числе 1 иеромонаху, 1 священнику и 2 светским, разновременно выбывавшим в течении учебного года на театр военных действий для исполнения обязанностей священнослужителей и братьев милосердия при санитарных поездках и госпиталях), с разрешения Его

Высокопреосвященства, дозволено было сдать устные испытания по всем или нескольким предметам курса и представить неподанные своевременно письменные работы после летних каникул, что ими и исполнено. – Все студенты III курса переведены в следующий курс.

Из 53 студентов IV курса – 20 студентов (из выдержавших испытания по всем предметам академического

–72–

курса и представивших курсовые сочинения) имели в среднем выводе из баллов по ответам и сочинениям за весь курс не менее 4½ и выпущены из Академии со степенью кандидата богословия и причислением к первому разряду; – 28 студентов имели в таковом же выводе не менее 3 и выпущены из Академии с такой же степенью, но с причислением ко второму разряду, и 2 студента, не представившие, по болезни, удостоверенной академическим врачом, курсовых сочинений, выпущены из Академии с званием действительного студента. – Два студента, вследствие болезни, с разрешения Его Высокопреосвященства, сдали по одному устному испытанию после летних каникул и выпущены: один с степенью кандидата богословия и причислением к первому разряду, другой (не представивший курсового сочинения) – с званием действительного студента. – Один студент (штабс-капитан запаса инженерных войск), прошедший весь 1914–1915 учебный год на действительной военной службе, оставлен в списках студентов IV курса на второй год.

В представленных к концу отчетного года Инспектором Академии и рассмотренных академическим Правлением ведомостях поведение двухсот двух студентов отмечено было баллом 5, двадцати шести – баллом 5 – , четырех – баллом 4½ и одного – баллом 4.

Из общего числа. 235 студентов в академической больнице пользовались за 1914 – 1915 учебный год 17 человек. – Из них поступавших в больницу по одному разу было 15 человек и по два раза – 2.

Амбулаторным приемом пользовались 110 студентов. – Сделанных ими посещений – 237.

**Отчет о состоянии Братства Преподобного Сергия
для вспомоществования нуждающимся студентам и
бывшим воспитанникам Императорской
Московской Духовной Академии за 1914 г. //**
Богословский вестник 1915. Т. 3. № 10/11/12. С. 1–32
(4-я пагин.).

I. Перемены в составе Братства

1914-й, отчетный, год есть тридцать пятый год существования Братства Преподобного Сергия.

В составе Братства в этом году произошли следующие перемены:

Скончались два почетных члена Братства: 31-го января заслуженный ординарный профессор Московской Духовной Академии *Петр Иванович Цветков* и 25-го апреля Московский купец Потомственный Почетный Гражданин Статский Советник *Константин Кириллович Кукин*.

П.И. Цветков, магистр М.Д. Академии XXVI курса и профессор ее по кафедре латинского языка, оказал большие услуги Братству. Бывши одним из учредителей Братства, он всегда принимал живейшее участие в делах и интересах его. В разное время он нес обязанности то казначея Братства, то члена Совета его. С 1903 до 1905 года он состоял Председателем Братства, и в это время он составил книгу в десять печатных листов под заглавием: «Братство Преподобного Сергия для вспомоществования нуждающимся студентам и воспитанникам Московской Духовной Академии в первое двадцатипятилетие (1880–1905)». В последние годы жизни он состоял членом ревизионной комиссии.

–2–

К.К. Кукин и сам оказывал денежные вспомоществования Братству, да притом имя его напоминает о его родной сестре Александре Кирилловне Колесовой, пожертвовавшей Братству капитал в 8000 рублей на учреждение стипендии при Братстве имени ее мужа Алексея Ивановича Колесова.

Имена скончавшихся внесены в Братский Синодик для поминовения в академическом храме.

В общем годовом собрании Братства, состоявшемся 4 мая, были избраны в почетные члены Братства:

1) Заслуженный профессор Импер. Моск. Дух. Академии *Александр Павлович Шостьин*;

2) Экстраординарный профессор той же Академии Казначей Братства *Анатолий Петрович Орлов*;

3) Протоиерей Николаевской, на Болвановке, церкви *Николай Алексеевич Орлов*;

4) Протоиерей Всехсвятской, на Кулишках, церкви, председатель правления свечного завода *Василий Филиппович Барбарин*;

5) Благодичный 3-го отделения Замоскворецкого сорока, протоиерей Казанской, у Калужских ворот, церкви *Сергей Гаврилович Розанов*;

6) Благодичный 1-го отделения Пречистенского сорока, протоиерей Афанасие-Кирилловской, на Сивцевом вражке, церкви *Евламий Иоаннович Троицкий*;

7) Благодичный 1-го отделения Сретенского сорока, протоиерей Успенской, в Печатниках, церкви *Василий Петрович Никольский*.

II. Совет Братства, перемены в составе Совета Братства и его деятельность. Московская Комиссия Братства

В отчетном году в составе Совета Братства состояли следующие лица:

1) Председатель Братства заслуженный ординарный профессор *Александр Дмитриевич Беляев*; 2) Товарищ Председателя протоиерей Димитрие-Селунской, у Тверских ворот, церкви *Василий Андреевич Быстрицкий*; 3) Непременный член инспектор Академии архимандрит *Иларион*;

—3—

члены Совета: 4) заслуженный профессор Академии *Александр Павлович Шостьин*; 5) Экстраординарный профессор Академии *Иван Васильевич Попов*; 6) Ректор Московской Духовной Семинарии архимандрит *Сергий*. Казначеем состоял экстраординарный профессор Академии *Анатолий Петрович*

Орлов, а секретарем помощник инспектора Академии Николай Иванович Сомов.

За истечением двухгодичного срока службы были переизбраны Товарищ Председателя протоиерей В.А. Быстрицкий и казначей профессор А.П. Орлов.

В состав Московской Комиссии Братства, оказывающей помощь бывшим воспитанникам Академии и их семьям, входили следующие лица:

Председатель Ректор Московской Духовной Семинарии архимандрит *Сергий*; члены Комиссии: Действительный Статский Советник *Михаил Васильевич Световидов*; Протоиерей *Василий Андреевич Быстрицкий*; священник *Николай Иванович Луневский*.

Казначеем состоял Действительный Статский Советник *Павел Сергеевич Владимирский*, а делопроизводителем преподаватель Московской Духовной Семинарии *Николай Иванович Кедров*.

Общему Собранию Советом Братства были доложены: 1) Отчет о состоянии Братства, и о деятельности Совета его в 1913-м году; 2) Отчет Московской Комиссии Братства за тот же год. В частности, были доложены экономические отчеты, как Братства, так и Московской Комиссии его, а именно были сообщены сведения о фондах или неприкосновенных капиталах Братства и Комиссии, о доходах, полученных Братством и Комиссией его в 1913 году, и о расходах, произведенных в том же году Братством и его Комиссией.

Отчеты братства и Московской Комиссии Общее Собрание утвердило.

Общим Собранием был заслушан следующий доклад Ревизионной Комиссии в составе профессоров Академии – ординарного *Анатолия Алексеевича Спасского* и экстраординарного священника *Димитрия Васильевича Рождественского*, проверявшей приходо-расходные книги Братства за 1913 г. и свидетельствовавшей денежные суммы Братства:

—4—

«1) Приходо-расходные книги Братства за 1913-й год найдены в порядке и исправности, все листы, шнуры и печати целы.

2) Записи прихода и расхода ведены чисто, а случайные ошибки и описки сопровождаются надлежащими оговорками.

3) Страничные и месячные итоги и транспорты, равно как и годовые итоги, показаны верно.

4) Расходование сумм Братства производилось правильно и в должном соответствии с состоявшимися на тот или другой предмет постановлениями Общего Собрания и Совета Братства.

5) На все произведенные Братством расходы имеются надлежащие расписки и оправдательные документы.

6) По произведенной проверке наличных сумм, находящихся в кассе Братства, и по соображении прихода и расхода за отчетное время по день проверки, оказалось, что процентные бумаги, хранящиеся в Государственном Банке, и наличные деньги, имеющиеся в Сберегательной кассе и на руках у казначея для текущих расходов, нашлись в том количестве, какое должно быть согласно записям».

Приняв этот доклад к сведению, Общее Собрание избрало в члены Ревизионной Комиссии на 1914 й год профессоров Академии *Анатолия Алексеевича Спасского* и священника *Димитрия Васильевича Рождественского*.

В том же Общем Собрании были рассмотрены и по мере средств Братства удовлетворены прошения студентов о выдаче пособий на лечение, а другим на проезд домой.

Кроме Общего Собрания Братства в отчетном году состоялись два заседания Совета Братства – 28-го января и 3-го октября. Предметом занятий этих двух заседаний Совета было рассмотрение прошений студентов (количество прошений каждый раз было свыше пятидесяти) о вспомоществовании им из средств Братства, в частности – живущим в стенах Академии, на взнос Правлению за содержание их, квартирным на наем квартиры, стол и обмундировки, больным на лечение. На лечение и поездку домой на каникулы пособия были выдаваемы не только своекоштным, но и казеннокоштным студентам.

–5–

Для усиления средств Братства Совет, по заведенному порядку, обращался к правлениям духовно-учебных заведений, к оо. настоятелям церквей Москвы, к настоятелям и настоятельницам монастырей Московской епархии с просьбою принять подписные листы для сбора пожертвований в пользу Братства. Почти все подписные листы были возвращены с пожертвованиями. Помещая ниже список пожертвований как по подписным листам от причтов и прихожан церквей, от монастырей, от духовно-учебных заведений, так равно и список добрых дел пожертвований от разных лиц и учреждений, Совет Братства выражает всем жертвователям свою глубокую благодарность за их сочувствие благотворительной и просветительной задачам Братства и за посильную помощь ему.

III. Список почетных и пожизненных членов Братства Преподобного Сергия за 1914-й год

1) Покровитель и пожизненный член Братства Высокопреосвященнейший *Макарий* Митрополит Московский и Коломенский.

2) Почетные члены: а) высокопреосвященные и преосвященные:

Владимир, Митрополит Петроградский и Ладужский.

Агафангел, Архиепископ Ярославский и Ростовский.

Агафодор, Архиепископ Ставропольский и Екатеринодарский.

Анастасий, Епископ Холмский и Люблинский.

Антоний, Архиепископ Харьковский и Ахтырский.

Арсений, Архиепископ Новгородский и Старорусский.

Евдоким, Архиепископ Алеутский и Северо-Американский.

Иаков, Архиепископ Казанский и Свияжский.

Иоанникий, Епископ, бывший Архангельский и Холмогорский.

Мисаил, Епископ, управляющий Ставропигиальным Симоновым монастырем.

Николай, Архиепископ Варшавский и Привислинский.

–6–

Петр, Епископ, бывший Смоленский и Дорогобужский.

Сергий, Архиепископ Финляндский и Выборгский.
Тихон, Архиепископ Воронежский и Задонский.
Трифон, Епископ Дмитровский, первый викарий
Московский.
Феодор, Епископ Волоколамский, Ректор Московской
Духовной Академии.
б) Аристарх, архимандрит, настоятель Знаменского
монастыря в Москве.
Андреев, Иван Дмитриевич, профессор Петроградского
Университета.
Базанова, Юлия Ивановна, потомственная почетная
гражданка.
Барбарин, Василий Филиппович, протоиерей Московский.
Бардыгин, Михаил Никифорович, потомственный почетный
гражданин.
Быстрицкий, Василий Андреевич, Протоиерей Московской
Димитрие-Селунской церкви, у Тверских ворот.
Быстрицкая, Анастасия Александровна, жена Московского
Протоиерея.
Беляев, Александр Дмитриевич, заслуженный ординарный
профессор Московской Духовной Академии.
Владимирский, Павел Сергеевич, Действительный Статский
Советник.
Воздвиженский, Михаил Михайлович, протоиерей
Московский.
Воскресенский, Владимир Андреевич, протоиерей
Московской Богородице-Рождественской, за Смоленскими
воротами, церкви.
Воскресенский, Григорий Александрович, заслуженный
ординарный профессор Московской Духовной Академии.
Всехсвятский, Николай Дмитриевич, секретарь Совета и
Правления Московской Духовной Академии.
Заозерский, Николай Александрович, заслуженный
ординарный профессор Московской Духовной Академии.
Каптерев, Николай Феодорович, заслуженный ординарный
профессор Московской Духовной Академии.

Кедров, Николай Иванович, преподаватель Московской духовной семинарии.

–7–

Кельх, Варвара Петровна (урожденная Базанова).

Копьев, Николай Александрович, протоиерей Московской Спасской, в Наливках, церкви.

Муретов, Митрофан Дмитриевич, заслуженный ординарный профессор Московской Духовной Академии.

Некрасов, Дмитрий Петрович, протоиерей Московской Власиевской, в Старой Конюшенной, церкви.

† Никольский, Александр Васильевич, протоиерей, настоятель Казанского собора в Москве.

Никольский, Василий Петрович, протоиерей Московский.

Орлов, Анатолий Петрович, экстраординарный профессор Московской Духовной Академии.

Орлов, Николай Алексеевич, протоиерей.

Попов, Иван Васильевич, экстраординарный профессор Московской Духовной Академии.

Ржаницын, Алексей Руфович, Статский Советник.

Розанов, Сергей Гаврилович, протоиерей Московский.

Скворцов, Иван Васильевич, начальник Петроградских и Царскосельской женских гимназий.

Соболев, Василий Федорович, Московский протоиерей.

Соколов, Василий Александрович, заслуженный ординарный профессор Московской Духовной Академии.

Страхов, Сергей Васильевич, Московский протоиерей.

Троицкий, Евлампий Иоаннович, протоиерей Московский.

Шостын, Александр Павлович, профессор Академии.

3) Пожизненные члены: а) Высокопреосвященные и преосвященные:

Андроник, Епископ Пермский и Соликамский.

Евгений, Епископ Юрьевский, викарий Владимирской епархии.

Евлогий, Архиепископ Волынский и Житомирский.

Никанор, Епископ Олонецкий и Петрозаводский.

Серафим, Епископ Екатеринбургский и Ирбитский.

б) Андреев, Василий Алексеевич, потомственный почетный гражданин.

—8—

Астрова, Юлия Михайловна, вдова доктора.

Березкин, Иоанн Яковлевич, протоиерей Московский.

† Вознесенский, Александр Павлович, священник 38-й пехотной дивизии.

Велтистов, Василий Николаевич, протоиерей Исаакиевского собора в Петрограде.

Виноградов, Николай Иванович, магистр богословия.

Воздвиженский, Дмитрий Михайлович, протоиерей Московский.

Воронец, Евстафий Николаевич, потомственный дворянин.

Глаголев, Сергей Сергеевич, ординарный профессор Московской Духовной Академии.

Глубоковский, Николай Никанорович, ординарный профессор Петроградской Духовной Академии.

Громов, Михаил Иванович, Московский купец.

Донской, Александр Варсанофиевич.

Дружинин, Николай Николаевич, Московский купец.

Евладов, Петр Николаевич, преподаватель Нолинского духовного училища.

Знаменский, Петр Васильевич, заслуженный ординарный профессор Казанской Духовной Академии.

Кабанов, Димитрий Иванович, Московский купец.

Карякин, Михаил Иванович, Московский купец.

Клириков, Александр Васильевич, протоиерей Московский.

Ключарева, Екатерина Петровна.

Кузнецов, Николай Дмитриевич, присяжный поверенный.

Лебедев, Дмитрий Александрович, преподаватель Единецкого духовного училища.

Лепешкина, Агриппина Николаевна, вдова Статского Советника.

† Мальцев, Алексей Петрович, протоиерей, настоятель посольской в Берлине церкви.

Металлов, Василий Михайлович, протоиерей Московский.

Монина, Анна Александровна, вдова потомственного почетного гражданина.

Морковин, Иоанн Михайлович, священник г. Ржева.

Мошкин, Афанасий Андреевич, Московский купец.

Нечаев, Димитрий Степанович, Коллежский Ассессор.

—9—

Орлов, Сергей Николаевич, священник Московский.

Павлов, Иван Иванович, преподаватель Архангельского епархиального женского училища.

Панормов, Иоанн Александрович, протоиерей.

Пашкевич, Михаил Павлович, смотритель Перервинского духовного училища.

Пиуновский, Александр Александрович, священник Даниловского кладбища в Москве.

Предтечевская, Марья Николаевна, вдова священника в Ярославле.

Разумовский, Иоанн Осипович, Московский священник.

Растеряева, Варвара Гавриловна, жена Московского купца.

Сабчаков, Александр Николаевич, преподаватель Рязанской духовной семинарии.

Световидов, Сергей Николаевич, преподаватель Московской духовной семинарии.

Соколов, Сергей Петрович, инспектор городских училищ в Москве.

Соловьев, Павел Антонович, священник Московской епархии.

Соловьев, Александр Иванович, кафедральный протоиерей г. Омска.

Сыров, Григорий Алексеевич, Московский купец.

Толстая, Надежда Викторовна, графиня.

Троицкий, Алексей Николаевич, преподаватель Холмской Духовной Семинарии.

Троицкий, Алексей Иванович, смотритель Единецкого духовного училища.

Федюкин, Николай Михайлович, почетный гражданин.

Холмогоров, Димитрий Космич, священник Московский.

Хлудов, Василий Алексеевич, потомственный почетный гражданин.

Чанцев, Иоанн Иоаннович, священник Московский.

Шахов, Василий Васильевич, священник г. Одессы.

Щеклеева, Пелагея Косминична, вдова Московского купца.

Якубов Николай Евграфович, кафедральный протоиерей г. Вологды.

Все действительные члены, т. е. внесшие не менее 5 руб., и члены сорековнатели, т. е. внесшие менее 5 руб., – поименованы в списке пожертвований.

–10–

IV. Список пожертвований Братству Преподобного Сергия

А) Ежегодные установленные взносы:

		В пользу		В пользу	
		студентов бывших		Академии воспитанников	
		Руб.	Коп.	Руб.	Коп.
1.	От Московского Епархиального свечного завода	300	–	–	–
2.	От Общества для пособия нуждающимся литераторам и ученым, согласно завещанию Григория Захаровича Елисеева, за 1914-й год	25	–	–	–
3.	Остатки от стипендии Косташ за 1914-й год	135	–	135	–

Б) Пожертвования по подписным листам чрез священнослужителей московских церквей

		В пользу		В пользу	
		студентов бывших		Академии воспитанников	
		Руб.	Коп.	Руб.	Коп.
Замоскворецкого сорока 1-го отд. Богородицкой, в женском					
1.	Коммерческом Училище, церкви священника В.П. Виноградова: Свящ. В.П. Виноградов	–	50	–	–
2.	Введенской, в Мариинском Училище	2	–	–	–

- дамского попечительства, церкви
священника А. Вьюкова: Свящ. А.
Вьюков
Воскресенской, в Монетчиках, церкви
3. священника А.А. Потапова: Свящ. 5 — — —
А.А. Потапов
Георгиевской, в Яндове, церкви
4. священника В.А. Ювалова: А. 2 — — —
Привалова
—11—
5. Иоанно-Предтечевской, под Бором, церкви 1— —
священника С.М. Третьякова: ...
6. Климентовской, на Пятницкой, церкви священника 2— 3—
А.С. Парусникова: Свящ. А.С. Парусников
7. Космо-Дамианской, в нижних Садовниках, церкви
священника И.И. Струженцова: Свящ. И.И. 2— —
Струженцов
8. Михаило-Архангельской, в Овчинниках, церкви — 1—
священника Н.П. Цыганкова: Свящ. Н.П. Цыганков
9. Никитской, в Татарской, церкви священника А.П. —25—
Смирнова: От неизвестного
10. Николаевской, что при доме бесплатных квартир
имени бр. Бахрушиных, церкви священника С. —25—25
Архангельского: Свящ. С.И. Архангельский
11. Николаевской, в Заяицкой, церкви священника К.Н. 1— —
Левкиевского: Свящ. К.Н. Левкиевский
От прихожан 1— —
12. Николаевской, в Кузнецкой, церкви священника Н. 3— —
Померанцева: Потомств. поч. гражд. К.П. Бахрушин
13. Николаевской, в Пупышах, церкви священника М.В. —50—
Успенского: Собрано пожертвований
14. Параскевиевской, на Пятницкой, церкви протоиерея
В.Ф. Сергиевского:
—12—
Прот. В.Ф. Сергиевский — 5—
Свящ. С. Фрязинов 5— —
М.И. Бабанин — 2—

- С. Добров — 1—
 Епифанов — 2—
15. Скорбященской, в Ямской Коломенской слободе, — 3—
 церкви священника П.М. Сахарова: Тимофей Королев
 Герасимов — 3—
16. Софийской, на Набережной, церкви священника А. Д. —35—
 Боголепова: От неизвестного
17. Спасо-Преображенской, на Болвановке, церкви
 священника В.В. Воронцова: Свящ. Влад. Вас.— 5—
 Воронцов
18. Троицкой, в Вишняках, церкви о. протоиерея С.В. 250250
 Страхова: Прот. Серг. Вас. Страхов
 Н.А. Ленивов 250250
 П.П. Семенов 250250
19. Троицкой, в Кожевниках, церкви священника В.И. —50—
 Левитского: Свящ. Вас. Иоан. Левитский
 М.А. Соколов 1— —
 А.А. Бахрушин —50—
20. Троицкой, в Б. Лужниках, церкви протоиерея А.П. — —50
 Крылова: От неизвестного
 М.Ф. Михайлов 1— —
21. Успенской, в Кожевниках, церкви священника П.В. 2— —
 Разумовского: От неизвестного
 —13—
- Замоскворецкого сорока 2-го отд.
 Андрее-Стратилатовской, при Учительском Институте,
 22. церкви священника Т.И. Синьковского: Свящ. Тих.— 1—
 Иоанн. Синьковский
23. Благовещенской, в Пыжах, церкви протоиерея К.Я. —50—
 Орлова: Прот. К.Я. Орлов
24. Введенской, в Мариинском женском епарх. Училище,
 церкви священника Г.И. Добронравова: Свящ. Г.И. 5— —
 Добронравов
25. Воскресенской, в Кадашах, церкви священника Н.И.
 Смирнова:
 Н.Г. Григорьев 1— —
26. Георгиевской, на Б. Ордынке, церкви протоиерея Н.И. 5— —

- Мячина: Прот. Н. Мячин
А.Т. Карпова 5— —
27. Григорие-Неокесарийской, на Б. Полянке, церкви священника П.И. Лагова: Свящ. П.И. Лагов 1— —
28. Екатерининской, на Всполье, церкви священника П.Н. Постникова: Свящ. П.Н. Постников —50—
Н. —50—
Н. —50—
29. Иоакиманской, на Якиманке, церкви протоиерея А.Д. Крылова: Прот. А.Д. Крылов 1— —
30. Иверской, при Иверской общине сестер милосердия, церкви священника С. К. Махаева: Свящ. С.К. Махаев 1— —
—14—
31. Космо-Дамианской, в Кадашах, церкви священника В.В. Молчанова: Св. В.В. Молчанов 50— —
Церк. стар. Н. Сабуров 50— —
В.. Мочалин 50— —
Горяйнова 50— —
32. Николаевской, в Голутвине, церкви священника А. Покровского: От прихожан 1 50150
33. Николаевской, в Толмачах, церкви священника М.П. Фивейского: И.Д. Аблаженков 1 — 1—
34. Петропавловской, на Калужской улице, церкви священника Ф.И. Введенского: Пожертвовано — 50—
35. Покровской, в Голиках, церкви священника И.И. Скворцова: Жуков — 50—
Покровской, при Марфо-Мариинской обители, на Б.
36. Ордынке, церкви протоиерея М.В. Серебрянского: Прот. М.В. Серебрянский 1 — —
От прихожан 1 — —
37. Спасской, на Б. Ордынке, церкви священника П.И. Соколова: От неизвестного 5 — 5—
38. Скорбященской, на Б. Ордынке, церкви священника С.С. Ляпидевского: Свящ. С.С. Ляпидевский 1 — —
39. Успенской, в Казачьей, церкви священника А. Воскресенского: Свящ. Андрей Воскресенский 5 — —
—15—

Замоскворецкого сорока 3-го отд.

- Алекسانдро-Невской, при Мещанском Училище,
40.церкви священника А.Н. Заозерского: Свящ. А.Н.1– 1–
Заозерский
41. Воскресенской, в Даниловской слободе, церкви1– 1–
священника П.Г. Любимова: Свящ. П.Г. Любимов
Церковный Староста Д. Сахаров –50–50
Виноградов –25—
Воронков –25—
42. Воскресенской, в Пленницах, церкви священника Н.И. –40—
Молчанова: От причта собрано
43. Воскресенской, при городском Убежище имени
Тарасовых, церкви священника М.А. Надеждина:
Собрано пожертвований –25–25
Вознесенской, у Серпуховских ворот, церкви
- 44.священника И.И. Разумовского: Свящ. И.И.3– 2–
Разумовский
Свящ. А. Фаворский — 3–
Церковный Староста И. Гурьев 3– —
Евдокия Конст. Сахарова 3– 2–
Д.В. Тарадин 1– —
Н.Н. Бород 1– —
Леонтий Каштанов 1– —
Ф. и Г. Засецкие 3– 3–
Н.В. Лепешкин 1– —
Иноземцев — 1–
В.Ф. Воронин 1– —
Ив. Дм. Ремезов 2– —
М. Василькова 3– —
А. Бурбаков 1– —
И.С. Фомичев 2– —
–16—
Бр. Виноградовы 1– —
Грибанов 1– —
Леонтий Карпов –50—
45. Дмитриевской, в Голицынской больнице, церкви –50–50
священника В.В. Лебедева: Собрано пожертвований

46. Духо-сошестввенской, на Даниловом кладбище, церкви протоиерея Л.П. Любимова: Прот. Л.П. Любимов
Свящ. А.С. Ансеров 1— —
Свящ. А.А. Пиуновский 1— —
47. Иоанно-Воинской, на Якиманке, церкви священника Х.А. Надеждина: Свящ. Х.А. Надеждин 3— —
48. Казанской, у Калужских ворот, церкви протоиерея С.Г. Розанова: Свящ. Авенир Полозов 3— —
В. Марков 2— —
М.К. Яковлев-Пушкин 1— —
Н. Лебедев 1— —
Сергей Ушк. 1— —
А.О. 1— —
49. Козельщанской, при Городской больнице, церкви священника А.Г. Покровского: Свящ. А.Г. Покровский —50—
50. Марие-Магдалининской, при 1-й Градской больнице, церкви священника И.Е. Руднева: —50—
От причта —50—
Пантелеимоновской, в Приюте для престарелых
51. дворянок, церкви священника А. Постникова: От —20—
означенной церкви —17—
Ризположенской, близ Донского монастыря, церкви
52. священника Н.М. Миловского: От попечительного —50—
Совета назв. церкви
53. Скорбященской, в Алексеевской больнице, церкви священника И.П. Лепорского: Свящ. И.П. Лепорский 1— —
54. Троицкой, на Воробьевых горах, церкви священника А.И. Востокова: От неизвестного —15—
55. Троицкой, в Голенищеве, церкви священника П.В. Копьёва: От церкви 1— —
Церковный Староста А.А. Досужев 1— —
56. Троицкой, на Шаболовке, церкви священника М.И. Беляева: Свящ. М. Беляев 1— —
Ивановского сорока 1-го отд.
57. Александро-Невской, в Практической Академии Коммерч. Наук, церкви протоиерея М. И. Диомидова: 2— 3—

- От церкви и причта
58. Аннинской, при Басманной больнице, церкви священника М.С. Смирнова: Собрано пожертвований —25—
59. Благовещенской, на Воронцовом поле, церкви протоиерея И.Ф. Мансветова:
- Прот. И. Мансветов 2— —
- От церкви 2— —
- 18—
60. Богородицкой, при Сокольнической больнице, церкви священника С.А. Беляева: Свящ. С.А. Беляев 3—
- От церкви —1—
61. Введенской, в Барашихах, церкви протоиерея В.Н. Руднева: И. Авдеев 1—
62. Введенской, в Семеновском, церкви протоиерея Ф.М. Бажанова: Прот. Ф.М. Бажанов 1—
- Церковный Староста Н.М. Чижов 1—
63. Воскресенской, на Семеновском кладбище, церкви прот. В.С. Недумова: От неизвестного 1—
64. Воскресенской, в Барашихах, церкви священника И.И. Чанцева: Ив. Вас. Горшков 5—
65. Всехсвятской, на Кулишках, церкви протоиерея В.Ф. Барбарина: Е. Колос 1—
66. Иаковлевской, в Казенной, церкви священника С.Н. Орлова: Свящ. С.Н. Орлов —3—
- И. Шелур —50
- А. Панафид —3—
67. Иоанно-Предтечевской, в Казенной, церкви протоиерея В.Ф. Соболева: Прот. В.Ф. Соболев 3—3—
- Свящ. П. Смирнов 3—
68. Иоанно-Предтечевской, в Ивановском монастыре, церкви протоиерея В.Д. Лебедева: От причта 1—
- PAGE12—
69. Князе-Владимирской, в Садах, церкви протоиерея Т.И. Соболева: От неизвестного —50—
70. Космо-Дамианской, на Покровке, церкви священника М.С. Пятикрестовского: Свящ. М.С. Пятикрестовский 1— —
- А.И. Червяков 1— —

71. Марие-Магдалининской, в Техническом Училище, 1— —
церкви священника С.А. Виноградова: Свящ. С.А.
Виноградов
72. Никитской, в Старой Басманной, церкви священника
М.Д. Касимова:
Свящ. И.Г. Соколов — 2—
Н. 1— —
М.И. Тышев — 1—
Тов. М. М. Б. 1— —
73. Николаевской, в Воробине, церкви священника И.В. 1— —
Никанорова: Свящ. И.В. Никаноров
74. Петропавловской, в Лефортове, церкви священника 1— 1—
И.Д. Можарова: Свящ. И.Д. Можаров
Церковный Староста Ал. Р. 1— 1—
75. Покровской, на Воронцовом поле, церкви священника 1— —
И. Забавина: В.П. Был.
В.Р. Баев 1— —
От причта 1— 1—
76. Преображенской, на Глинищах, церкви священника В. 3— —
И. Воздвиженского: Ал.Ив. Еремеева
Ал. Еремеев 3— —
И.П. Еремеев 4— —
—20—
77. Преображенской, в Преображенском, церкви 2— —
священника С.Г. Соколова: Б.С. Барков
78. Трехсвятительской, на Кулишках, церкви протоиерея —25—
В. С. Пятикрестовского: Свящ. Ник. Пятикрестовский
Церковный Староста А. Нар. 3— —
Крестовников 3— —
79. Троицкой, в Сыромятниках, церкви священника Н.В. 1— —
Семеновского: Свящ. Никол. Васил. Семеновский
80. Троицкой, на Хохловке, церкви священника Н.Г. —50—50
Успенского: Пожертвовано
«Утоли моя печали», при Александровской общине
81. сестер милосердия, церкви протоиерея А.В. —30—
Озерецковского: Прот. А.В. Озерецкий
Диакон А.Н. Речменский —10—

Ивановского сорока II-го отд.

82. Алексеевской, на М. Алексеевской, церкви протоиерея В.А. Красновского: Прот. В.А. Красновский 1— —
И. П. К. 1— —
Е. И. Максимова 1— —
83. Аннинской, в доме Призрения бр. Мазуриных, церкви протоиерея А.И. Цветкова:
Собрано пожертвований —50—
84. Богородице-Рождественской, в Старом Симонове, церкви протоиерея И.В. Остроумова:
От неизвестного 1— —
—21—
85. Воскресенской, в Гончарах, церкви священника М.Г. Городенского: Свящ. М.Г. Городенский 3— 2—
86. Воскресенской, в Таганке, церкви священника И.Н. Красновского: И.И. Васильев 1— —
И. Яковлев 2— —
87. Иерусалимской, при Городских бойнях, церкви священника Н.С. Уварова: Свящ. Н.С. Уваров 1— —
Ктитор храма А.Л. Лукьянов 3— —
88. Космо-Дамианской, в Таганской слободе, церкви священника М.А. Певницкого: Собрано пожертвований — 1—
89. Мартина Исповедника, церкви священника Н.В. Арсеньева: Диакон М.И. Розанов 1— —
90. Св. Никиты Мученика, за Яузой, церкви священника В.Н. Павлова: От неизвестного —25—25
91. Николаевской, на Болвановке, церкви протоиерея Н.А. Орлова: Н.М. Коликов 1— 1—
А.М. Карякин 1— —
92. Николаевской, в Котельниках, церкви священника Н.Ф. Черткова: Свящ. Н.Ф. Чертков 1— —
93. Николаевской, в Кошелях, церкви священника К.Д. Всехсвятского: Свящ. К.Д. Всехсвятский 1— 1—
А.Д. Лавров 1— —
—22—
94. Николаевской, на Воронцовой ул., церкви священника А. Вознесенского: Свящ. А. 1— —

- Вознесенский
95. Петропавловской, у Яузских ворот, церкви протоиерея В.И. Цветкова: Прот. В. Синьковский А. П. С. —50—
1— —
96. Сергиевской, в Рогожской слободе, церкви священника С.П. Полиевктова: Свящ. С.П.2— —
Полиевктов
В. Волков 3— —
97. Скорбященской, в Яузской больнице, церкви священника М.А. Виноградова: Собрано—50—50
пожертвований
98. Сорокосвятской, у Новоспасского монастыря, церкви священника М. Соловьева: Ф. Лукьянов 1— —
99. Спасской, в Чигасах, церкви священника С.И. Молчанова: Свящ. С. Молчанов 3— —
А.Е. Нырнов 3— 3—
Е.А. Нырнова 3— 3—
100. Св. Стефана Архидиакона, за Яузою, церкви священника И.В. Красновского: Д.Ф. Беляев —50—
От прихожан —25—
101. Троицкой, в Серебренниках, церкви священника А.Д. Харитонов: А. Филиппова 1— —
И.И. Филиппов 1— —
П. Панкратова 1— —
-PAGE15—
102. Успенской, в Гончарах, церкви, священника И. Милославина: От неизвестного — 50—
103. Успенской, на Крутицах, церкви протоиерея Ф.Д. Воздвиженского: Прот. Ф.Д. Воздвиженский 3— — —
Китайского сорока
104. Благовещенской, на Житном дворе, церкви священника Н.К. Лебедева: Свящ. Н.К. Лебедев 3— 3 —
Свящ. А. Сретенский 3— 3 —
105. Вознесенского монастыря, протоиерея А.И. Пшеничникова: Прот. А. Пшеничников 1— — —
Свящ. И. Митропольский 1— — —
Диакон А. Троицкий —25— —

- 106.Екатерининской, в Воспитательном доме, церкви2– 3 –
протоиерея А. В. Никитина: Свящ. А.А. Светлов
- 107.Зачатьевской, в Углу, церкви священника Е.В.1– – –
Преображенского: От неизвестного
- 108.Иоанно-Предтечевской церкви священника А.В.–50– –
Покровского: Свящ. А.В. Покровский
- 109.Константино-Еленинской, в Кремле, церкви
священника И.В. Рождественского: Свящ. И.— 5 –
Рождественский
- 110.Космо-Дамианской, в Панех, церкви протоиерея А.В.5– – –
Клирикова: Прот. П.И. Архангельский
-PAGE16–
- 111.Максимовской, на Варварке, церкви протоиерея Н.М.–50—
Антушева: Прот. Н. Антушев
Н. —50—
- 112.Николо-Большекрестовской церкви священника С.С.5– —
Смирнова: Свящ. С.С. Смирнов
Псаломщик П. Смирнов —25—
- 113.Николо-Краснозвонской церкви протоиерея Вл.1– —
Остроухова: Прот. Вл. Остроухов
От церкви —50—
- 114.Николо-Мокринской церкви священника Ф.А.1– —
Борисоглебского: Свящ. Ф. Борисоглебский
А.С. Балаболкин 1– —
- 115.Николо-Москворецкой церкви протоиерея П.А.1– —
Смирнова: С.И. Никитин
- 116.Покровской, на Варварке, церкви священника Н.В.3– —
Цветкова: Свящ. Н.В. Цветков
- 117.Троице-Грузинской, в Никитниках, церкви священника1– 1–
И.А. Кудрявцева: Прот. И.А. Кудрявцев
- 118.Троице-Полевской церкви протоиерея Н.А. Соловьева:1– —
Домовая Контора Е. Ф. Н-ки Чижовых
Товарищество А. Красильщиковой с С-ми 1– —
Е.Ф. Габю 1– —
И. Аверьянов 1– —
–25–

Никитского сорока 1-го отд.

119.	Вознесенской, на Царицынской ул., церкви—	5	—
	протоиерея И.Д. Арбекова: Прот. И.Д. Арбеков		
	И.К. Николаев	1—	— —
	М. Калашников	1—	— —
120.	Василие-Кесарийской, в Тверской-Ямской слободе, церкви протоиерея А.Ф. Орлова:5—	5	—
	Прот. <u>А.И. Разумихин</u>		
	Свящ. К. Владиславлев	3—	— —
	Свящ. Ф. Никольский	3—	— —
121.	Воскресенской, на М. Бронной, церкви священника А.П. Сперанского: Е.3.—40	—	—
	Ларионов		
	М.Г. Кичигин	—30	— —
122.	Воскресения Христова, на Ваганькове, церкви протоиерея В. И. Постникова: Прот.5	в капитал Е.В. Амфитеатрова	
	В.И. Постников		
	Свящ. В. Знаменский	—	3 —
123.	Георгиевской, на Всполье, церкви протоиерея В.А. Крылова: NN.	—	1 —
124.	Георгиевской, в Грузинах, церкви священника Д.К. Холмогорова: Свящ. Д.5—	—	—
	Холмогоров		
125.	Дмитрие-Селунской, на Тверской, церкви протоиерея В.А. Быстрицкого: От1—	1	—
	неизвестного		
126.	Иоанно-Предтеченской, за Пресней, церкви священника А.А. Флерина: От священника	1—	— —
	Ф.В. Левыкин	1—	— —
	Н.Н. Вавилов	1—	— —
	—26—		
127.	Иоанно-Предтечевской, в Фирсановом доме, церкви священника Ф.А. Борисоглебского: От причта	—50—	
128.	Николаевской, на Новом Ваганькове, церкви священника А.В. Ильинского: Свящ. А.В. Ильинский	—40—	
	Т-ва Прохоровской Мануфактуры	3—	—
129.	Николаевской, в Новой слободе, церкви протоиерея	250250	

- В.И. Кедрова: Прот. В. Кедров
Свящ. Н. Беневоленский 1– 1–
130. Пименовской, в Старых Воротниках, церкви
протоиерея М.П. Ласточника: А.И. Зимина 2– —
А.П. Баранова 2– —
131. Покровской, в Кудрине, церкви протоиерея Г.И.
Истомина: От причта 150—
132. Спиридоновской, на Спиридоновке, церкви
протоиерея Н.П. Любимова: От причта 3– —
133. Христорождественской, в Палашах, церкви
протоиерея Д.Н. Ренского: Свящ. Н. Величкин 3– —
134. Феодоро-Студийской, на Никитской, церкви
священника В.А. Модестова: От причта —50—50
А.К. 1– 1–
- Никитского сорока II-го отд.
Алексиевской, на Глинищах, церкви протоиерея Н.Н.
Строганова:
Прот. Н.Н. Строганов —50—50
—27—
135. Благовещенской, на Тверской, церкви священника
А.М. Соболева: Свящ. А.М. Соболев 250250
С.А. Печатнов 250250
Ив. Ив. Мишин 250250
137. Вознесенской, на Б. Никитской, церкви протоиерея Н.
Делекторского: В. Кондратьев —50—50
138. Воскресенской, на Успенском Вражке, церкви
священника Н.А. Пospelова: Свящ. Н. Пospelов 1– 1–
139. Георгиевской, на Красной Горке, церкви настоятеля:
От причта —50—
140. Георгиевской, в бывшем Георгиевском монастыре,
церкви священника И.В. Никольского: Ф.Д. 1– —
Хлебников
От неизвестного 1– —
141. Космо-Дамианской, в Шубине, церкви священника П.
Постникова: Н.А. Михайлов 1– —
Нозгин 1– —
142. Параскевиевской, в Охотном ряду, церкви 250250

	протоиерея С.М. Маркова: Прот. С.М. Марков			
	С. Сибиряков	1—	1—	
	Ф. Германова	—	1—	
	Лобачев	—	1—	
143.	Рождественской, в Столешниках, церкви протоиерея И.А. Орфанитского: Прот. <u>И. Орфанитский</u>	5—	—	
	Свящ. Н.С. Недумов	2—	3—	
	Т.Д. Прохоров	1—	1—	
	—28—			
	Вас. Михеев	1—	—	—
	Москов. Город. Кредит. Общество	2—	3	—
	А. Бычков	1—	1	—
	Псаломщик Молчанов	1—	—	—
	Сергиевской, на Дмитровке, церкви			
144.	священника С.И. Лебедева: От—50	—	—	
	неизвестного			
145.	Спасской, на Песках, церкви священника Н.И. Луневского: Свящ. Н.И. Луневский	5	В фонд воспитанников LIV академич. 5курса	
	Свящ. Н.П. Соколов	5—	—	—
	Учитель Епарх. Филар. ж. Училища Соколов	5—	—	—
	Диакон Вл. Руднев	—	—	50
	Псаломщик В. Делекторский	—	—	25
	Псаломщик И. Другов	—	—	25
	Татианинской, в Университете, церкви			
146.	протоиерея Н. Боголюбского: От—	—	1	—
	неизвестного			
147.	Успенской, на Вражке, церкви священника А.П. Поройкова: Свящ. А.П. Поройков	—	3	—
	М.А. Пономарев	1—	—	—
	Н и к и т с к о г о сорока III-го отд.			
	Алекسانдро-Невской, в убежище увечных			
148.	воинов, церкви священника И.И. Смирнова: Свящ. И.И. Смирнов	2—	—	—
149.	Благовещенской, в Петровском парке, церкви протоиерея П.В. Сперанского:	5—	—	—

- Купец В.К. Быков
Ив. Мих. Михайлов — 3 —
Богородице-Рождественской, на М.
150.Дмитровке, церкви протоиерея Н.С.
Виноградова:
—29—
Прот. Н.С. Виноградов 5—
НН. 1—
Богородице-Рождественской, на Бутырках, церкви
151.протоиерея Н.Ф. Вознесенского: Прот. Н.Ф. 3—
Вознесенский
Прот. М.Г. Невский 3—2—
Прот. Х.К. Максимов 3—3—
Свящ. Н.Г. Соколов 3—2—
Церковный староста Д. Соскин 3—
152.Григорие-Богословской, на Б. Дмитровке, церкви
священника П.П. Шумова: Свящ. П.П. Шумов 1—2—
М.В. Сокол 1—
Асланбегова 1—
Соколова 1—
Знаменской, за Петровскими воротами, церкви
153.священника Н.Н. Пшеничникова: Свящ. Н.Н. 1—
Пшеничников
154.Казанской, в Сущеве, церкви священника В.М. —5—
Маркова: Свящ. В.М. Марков
Кресто-воздвиженской, при Ямских училище и
155.богадельне, церкви священника М.П. Сперанского: 1—
Свящ. Мих. П. Сперанский
Петропавловской, при Сельскохозяйственном
Институте, церкви священника И.А. Артоболевского:
Свящ. И.А. Артоболевский 3—
От церкви 2—
Скорбященской, в женском Скорбященском монастыре,
157.церкви протоиерея И.П. Сперанского: Прот. И.П. 1—
Сперанский
Свящ. С.М. Орлов 1—
—30—

158. Софийской, на Миусском кладбище, церкви протоиерея А.М. Орлова: Яков Мизонов 1— —
159. Тихвинской, в Сущеве, церкви священника С.Н. Лебедева: С.Н. Лебедев 3— 5—
- Пречистенского сорока I отд.
160. Афанасие-Кирилловской, на Сивцевом вражке, церкви протоиерея Е.И. Троицкого: Прот. Е.И. Троицкий 5— —
- Суханов 1— —
- А.С. Бахрушина 5— —
- Миляева 2— —
- Александровской, в Александровском военном училище, церкви протоиерея Н.П. Добронравова: — 5—
- Прот. Н.П. Добронравов
162. Антиповской, у бывшего Колымажного двора, церкви священника А. Казанского: От неизвестного — 15—
163. Воздвиженской, в бывшем монастыре, церкви свящ. П.И. Парусникова: От неизвестного 5— —
164. Воскресенской, на Остоженке, церкви священника В. Воздвиженского: От церкви 2— —
- От прихожан 158—
- Григорие-Богословской, что при гимназии Шелапутина, церкви священника И.П. Успенского: Свящ. И.П. — 2—
- Успенский — 31—
166. Девятинской, близ Пресни, церкви священника М. Лебедева: От причта 1— 1—
167. Зачатиевского девичьего монастыря священника М.Н. Ивановского: Свящ. М.Н. Ивановский 2— —
168. Знаменской, близ Девичьего поля, церкви священника И.И. Державина: Свящ. Н. Добров 1— —
- В. Балин 1— —
169. Знаменской, на Знаменке, церкви священника И.М. Некрасова: Свящ. И.М. Некрасов 1— 1—
- М.В. Рыбаков 1— 1—
- С. Бутурлин 1— 1—
170. Илье-Обыденской церкви священника А.И. Соколова: 1— —
- Свящ. А.И. Соколов

	Староста М. Морозов	1— —
	Диакон А. Канардов	—50—
171.	Ксениинской, в Ксениинском детском приюте, церкви протоиерея И. И. Успенского: От причта	—25—
172.	Марие-Магдалинской, при Коммерческом Училище, церкви священника Н.А. Ремезова: Свящ. Н.А. Ремезов	3— 2—
173.	Николо-Стрелецкой, у Боровицких ворот, церкви священника П. Соколова: От церкви	1— —
174.	Николаевской, на Песках, церкви протоиерея В.П. Некрасова: От церкви	3— —
	—32—	
	Пот. Поч. Гражд. Я.А. Поляков	2— —
	Пот. Дворянин В.П. Берг	1— —
175.	Николаевской, в Хамовниках, церкви священника И.Н. Розанова: От церкви	120—
	Свящ. Пав. Лепехин	3— 3—
176.	Николо-явленской, на Арбате, церкви протоиерея А.Ф. Добролюбова: Прот. А.Ф. Добролюбов	5— —
	Свящ. Вас. Соколов	5— —
177.	Похвальской, в Башмакове, церкви священника Д.В. Аллеманова: Свящ. Д. Аллеманов	—30—
	Диакон А. Воинов	—15—
178.	Ржевской, у Пречистенских ворот, церкви священника И.И. Смирнова: От причта	—50—50
	От церкви	150150
179.	Сошестввенской, у Пречистенских ворот, церкви священника В.С. Голубева: Истомина	2— —
	Воскресенская	1— —
180.	Спасской, при Барыковском богаделенном доме, церкви священника П.А. Протопопова:	
	Свящ. П.А. Протопопов	1— —
181.	Спасо-Божедомской церкви священника А.М. Пятикрестовского: Свящ. А.М. Пятикрестовский	3— —
182.	Тихоновской, у Арбатских ворот, церкви протоиерея А.Н. Добролюбова: От церкви	3— —
	От неизвестного	—20—

Примечания

¹ - Здесь, как и в других случаях, издание славянских текстов не претендует на адекватность с оригиналом в правописании.

² - οὗτος в м. ὅς СМ. В слав. I сей.

³ - οὗτος ἦν κατὰ τοὺς χρόνους Delehaue 21 янв. Син. ркп. др. и Слав. но Del. 13 авг. ἐπὶ τῆς βασιλείας – в царство слав. II и СМ., опуская ἦν и относя к дальнейшему проεβιβάσθη. А Конст. 21 янв. так: οὗτος διήρκεσε μέχρι τοῦ... он дожил до нечестивого...

⁴ - Κωνσταντίνου τοῦ ἐπικληθέντος (Delehaue, Ркп. Син., печ. мин. 21 янв. в м. ἐπιλεγόμενου Del. и печ. мин. 13 авг. и СМ.) Πωγωνάτου (Del. 21 янв., Син. ркп. приб. ὄντος, печ. еще приб. δὲ) ἀπογόνου (Del. 13 авг. и Comb. ἐκγόνου) Ἡρακλείου (Del. вар. 21 янв. Εἰρακλείου). Слав. I: Константина брадатаго, суща правнука Ираклиева, – III: внука Ираклиева, др. опуск. Так и указ. в Acta SS. Menol. Sirl, – житие св. Максима, составленное монахом Лаврентием, печ. греч. Минея. Тоже Грузин, сия. 13 авг.: «Сей блаженный был при Константине, прозванном Погонатом, внуке Ираклия, убитом (? смещение с Константом) в Сицилии, в бане, своими людьми» (ibí.d.). Но Константин Погонат начал царствовать только в 668-м году, а св. Мавсим умер в 662-м (Acta Sanctorum. § 1, cap. 2–3). Combefis поправляет: Κώνσταντος ἐκγόνου Ἡρακλείου, а Migne делает примечание: ímo Constante ejus patre. В печ. мин. Кон. 21 янв. μέχρι τοῦ δυσσεβοῦς Κώνσταντος, πατὴρ δὲ τοῦ εὐσεβοῦς Κωνσταντίνου τοῦ ἐπικληθέντος Πωγωνάτου, ὄντος δὲ ἀπογόνου Ἡρακλείου, др. только Κώνσταντος τοῦ δυσσεβοῦς, (ὄντος) ἀπογόνου (τοῦ) Ἡρακλείου. Справщик Евфимий (Акад. № 835 авг. 13) испр. так: сей же во времена Константы, сыне Консты сына Ираклиева, отца же Константина Погоната. Св. Димитрий Ростовский вклеил к 21 янв. такие примечания: NB. Противен себе пролог, тут кажет время святого: Максим беше в царство Константина Брадатаго правнука Ираклиева, а августа 13: тогож святого Максима поведает быти в царство Косты внука

Ираклиева и так власти его. Но тот Ковста был еретик, и мучил святого Максима, а Константин Брадатый был православный, за него и собор вселенский шестый был. NB. Ираклий родил Константина, Константин Консту, а Конста родил Брадатого Константина, царя православного.

⁵ - ταῖς μεγύσταῖς οὖν, но Comb, не чит. οὖν Delehayе и др. янв. 21 чит. ἀξίωθεῖς, а 13 авг. δεξιωθεῖς – наделенный величайшими почестями. Слав, I: и (др. оп.) великими убо честями от первых царей почитаем и дароваем (соединение двух, чтений: ἀξίωθεῖς и δεξιωθεῖς – Евфимий: почествован, и на поле: δεξιωθεῖς.

⁶ - ὦν Del. Синод и Мин. но Konst. 21 янв. φανείς – оказавшись, Comb, оп., Слав, I: доволен сый (др. приб. быв).

⁷ - διὰ λόγον καὶ τρόπον Delehayе и авг. и янв., но Синод, ркп. и Мин. и вар. у Del. 21 янв. cod. Berol. Λόγων καὶ τρόπων Слав: словом и нравом, Евф. словесы и нравами.

⁸ - χρόνου Del. и др. авг. но янв. χρόνων – долголетнего, Слав. временного.

⁹ - Del. янв. πρωτοασηκρήτις, авг. πρωτοασηκρήτης, с вар. Пар. код. протоασηкρήто, Синод, ркп. πρωτοаскρίτης, Comb, πρωτοασηкρίτις, печ. мин. πρωτοασηкρί(η)του. Слав. 1: асикритскую, др. асинкритскоу власть.

¹⁰ - Груз: Блаженный Максим, исполненный всякой мудрости и разумения, великий словом и делом, при первых (прежних) царях был протоасинкритом, как добрый советник и во всем добрый учитель.

¹¹ - Delehayе янв. чит. αἴρεσις в м. δόξα авг. и др.

¹² - εἰσαγόντων Del. янв., Цар. авг. и С и Синод, ркп. в м. εἰσαγαγόντων Del. авг., Konst. печ. янв. φρονοῦντων, др. опускают и Слав. 1.

¹³ - Букв: в домостроении Христа посредством плоти. Del. Ркп. и печ: ἐπὶ τῆς διὰ σαρκὸς τοῦ Χριστοῦ οἰκονομίας в м. Цар. и С: οἰκονομίας τοῦ Χριστοῦ τῆς διὰ σαρκός – Слав. 1: плотского ради Христова смотра.

¹⁴ - Син. Рк: εἰσαγόντων ἀνοήτως καὶ δυσσεβῶς ἐπεκράτει и опускающие εἰσαγ как и слав, но Del. ἃ. καὶ δ. εἰς., относя к

εἰσαγόντων, т. е. безрассудно и нечестиво вводивших.

¹⁵ - Вм. Comb, ἐπεκράτει ληρωδοῦσα – Del. Ркп. и др. ἐπεκράτει. ον ἐπ’ αὐτοῖς τὴν μίαν τῶν δύο φύσεων (Ркп. син: τὰς δύο φύσεις) ἀναιρούντων, Слав, I: елико мы едино во обоих естеств чем, убиваше же тех. Евф. ост. без поправки, только выписывает на поле греч.

¹⁶ - καὶ διαιάγματά τινα τὴν какоδοξίαν κρανύνοντα: так Del. Ркп. и Мин. вм. Comb, по Пар. код. Del. авг: τοιαύτην περιέχοντα βλασφημίαν – содержавшие такое богохульство. Слав. 1: (убиваше же тех) иже безчинны некие злословием содержимые (вар: и бесчиния некая злословию сдержимыми, – Евф: убиваше тех и повеления некая злословие содержащего).

¹⁷ - Del. авг. ставит здтсь почему-то точку.

¹⁸ - Comb. чит. οὗτος но все др. не чит. и Слав. 1.

¹⁹ - ἀνασχόμενος – все кроме Comb. ἀνεχόμενος и Слав, не терпя.

²⁰ - καὶ приб. Del. в скобах авг., замечая что в Par. и Berol. нет, как и во всех мин. печ. и ркп. син, и Слав.

²¹ - Comb. приб. καὶ τιμὰς согл. Париж, код. но др. все не имеют.

²² - Del. Comb. Ркп. Син. Печ. Конст. янв. и Слав. чит. καὶ но др. οὖν.

²³ - Слав. быв.

²⁴ - Груз: Видя, что учение нечестивого Северия, проповедавшего одно естество во Христе, до того распространяется, что, будучи написано на хартии, оно вывешено было даже в притворе святой Софии, он оставил столицу и, удалившись, принял монашество в монастыре Хрисопольском, где впоследствии сделался игуменом.

²⁵ - Del. авг. καὶ Μαρτῖνον τὸν μακαριώτατον (Сот. μακάριον) πάπαν τοπικὴν ἀθροίσαντα παρεσκεύασε σύνοδον, янв. παρεσκεύασε т. ἀθр. σ. и Comb. Но печ. авг. и Ркп. παρέπεισεν, янв. συνέπεισεν.

²⁶ - μακαριώτατον все, но Comb, μακάριον Слав. 1: блаженному.

²⁷ - Del Ркп. Comb, ἀθροίσαντα, Слав. 1; собравшу, печ. янв. συναθροῖσαι, авг. ἀθροῖσαι.

²⁸ - καὶ печ но Del. Ркп. и С не чит. и Слав. 1.

²⁹ - Вм. ἀναθεματίσαι у Del Cod. Berol. авг. ἀναθεματίσας, Слав, I; на проклятие,

³⁰ - Вм. ἀρχηγούς Слав. 1: начальников, Cod. Par. Del. авг. и Comb: εἰσηγητάς.

³¹ - τοῦ δυσσεβοῦς Del. авг. Мин. Ркп. и Слав. 1: злочестивого веления, – но Del. янв. и Пар. авг. ἀνοήτου, Comb, ἀνοοίου.

³² - Del. Ркп. Мин. ληρωδούντων и Слав. 1: еже на Христа единому волю блядословящих, – но Пар. Del. авг. и Comb: τῶν μίαν ἐπὶ Χριστοῦ βλασφημούντων θέλησιν.

³³ - Del. и Comb: καὶ вм. ἀλλά Ркп. Печ. Мин. и Слав. 1: но и – соединяет два чт. (др. он.).

³⁴ - γράψας Del. печ. мин. Ркп. Слав. 1: написа, вм. συγγράψας Пар. авг. Del, и Comb.

³⁵ - Del. Мин. печ. Ркп. καὶ ἐπιστολας (Berol. янв. Del. приб. καὶ) λογικαῖς ἀποδείξεσι καὶ γραφικαῖς τῆς καθ' ἡμᾶς πίστεως τὴν ἀλήθειαν βεβαιούσας (Berol. Del авг. βεβαιούσης, янв. βεβαιώσας) συνθείς Слав. 1: слова написа епистолию беседам, явлении письменными, еже о христианстей вере испытно известив, и сложив. Евф: слова написав и епистолия словесными показав им (?) и письменными о нашей (на поле: опасно) вере известие утверждающая сложив.

³⁶ - αὐτοῦ приб. Del. авг. париж. и Comb, и Слав. 1.

³⁷ - Слав. 1: От Рима во Евфимы от сиклита послан(ы) бысть.

³⁸ - καὶ печ. мин. янв. вм. ὅτι всех других, – Слав. оп.

³⁹ - αὐτός τε Del. авг., – печ. мин. янв. и Ркп. син., Del. янв. опуск., по Пар. Del. янв. οὗτος μόνος и Comb, αὐτός τε μόνος Слав. 1: той же и тый.

⁴⁰ - Del. авг. Berol. ἀνθίστοτο Слав. I: супротивлься вм. ἀνθίσταται др.

⁴¹ - Груз. Он сильно воспротивился мой ереси и писал послания против нее. Нечестивый царь, узнав, что святой Максим, удалившись в Рим, советами своими убедил сперва Иоанна папу, а потом святого Мартина созвать собор епископов той страны и осудить алую ересь и проповедников ее, – исполнился гнева, приказал доставить его в столицу и судить в присутствии сановников, преданных ереси.

⁴² - Del. янв. Comb. ἐπὶ τπύτω, Del. авг. др. ἐπὶ τοῦτο, Слав. I: Того ради во Фракию в темницу послан бысть. И в темнице бже святой (сущу святому) неленостно и не поткновенно молитвы Богу приношаше и благодарственные песни выну без разлога (тому) воссылаше, и многие уча и подтверждая непрестанно. Видевше же того еретицы в православной и непорочной вере пребывающа, руку ему и язык отрезаша.

⁴³ - κατὰ τὴν Λαζικήν – или: в страну Лазикийскую. Слав. I: Оттуду в Лизукию (др. Лазикию, чисто убо и богоугодно подвизайся). Груз. Когда он заградил уста, царь сослал его в Македонский город Визию, где он пребывал в больших лишениях и стеснениях. Спустя три года царь снова вызвал его в столицу, где он опять посрамил учителей нечестия, за что снова был отправлен в ссылку, будучи очень избить и измучен. Испытав все средства, нечестивый царь еще раз вызвал в столицу блаженного Максима и учеников его, которым после суда отрезали языки и руки, а потом, обведя их по всем кварталам царствующего города, избитых и измученных, сослали в Мингрелию. Там их, согласно царскому указу, разлучили друг от друга, а потом святого Максима, удрученного болезнями, взяли и заключили в крепости, которая называлась Г' Имар, по близости к страна Осетинской. Ученика же его Анастасия заключили в крепости Абхазской, по имени Котори, а другого Анастасия ученика заключили в крепости, по имени Бокеле, на границах же Осетии. Спустя немного времени одноименных братьев вывели из названных крепостей и повели – Анастасия пресвитера в крепость Сванской земли, но не доходя до этой крепости, сраженный бедствиями, он отошел к Господу, месяца июля 24. Диакона же Анастасия взяли в крепость Такверскую в Абхазии (вар. в крепость Квара в

Таквери). Когда умер царь тот, он, получив дозволение, вернулся в Грецию, возвестил там все случавшееся с ними и в святости окончил жизнь свою.

⁴⁴ - Del. авг. и др. διαγαγών, вл. Del. янв; διάξας Слав. I: препроводив.

⁴⁵ - ἐπὶ τρισὶ χρόνοις все, кроме Конст. мин. νρία ἔτη Слав. I: три лета.

⁴⁶ - Del. καίτοι πλήρης ὢν ἡμερῶν Del. но др. καὶ вл. καίτοι и Мен. печ. авг. γενόμενος вл. ὢν Слав. I: И исполнь (др, исполнив бых) время днем.

⁴⁷ - καὶ κατετέθη Del. авг. и др. но Del. янв. κατεθηκαν αὐτοῦ Слав. I: положен бысть.

⁴⁸ - Так все и код. Par. и Tilian. у Comb., по Delehaue янв. Арсакίου.

⁴⁹ - Вл. αὐτῇ Comb, и все другие: αὐτῇ τῇ.

⁵⁰ - ποιῶν Del. авг, Ркп. Син. в др. вл. τελῶν Comb, и поюῖντα Del. янв. соглас. С αὐτόν – Слав. I: творя.

⁵¹ - В рукописи, что издал Combefis, нет этого отделения, и оно взято им из печатн., мин. но оно есть и в Син. ркп. и у Delehaue во всех, и слав. I. Вл. δέ у Del. авг. и Пар. янв, син. ркп. и др. все чит. γάρ у Del. янв.

⁵² - Del. авг. приб. τοῦ пред υεοῦ.

⁵³ - οῦ Конст. мин. янв. вл. ᾧ др.

⁵⁴ - γέ Пар. янв. у Del. вл. δέ др.

⁵⁵ - Cod, Par. янв. у Del. Μαθητῶν αὐτοῦ и Слав. I.

⁵⁶ - Comb, τὴν γλῶτταν καὶ τὴν (τὴν он. Пар. авг. у Del.) χερὶρα.

⁵⁷ - Груз. Святой и преблаженный Максим, заключенный в вышеназванной крепости, привязав перо к отрезанной руке, писал послания о правой вере, которую он исповедовал благодатью Божией утверждал. Скончался же он, предав душу свою в рука Божии, 13 го августа, девяноста лет от роду. Тело его похоронили в монастыре святого Арсения, причем на гробнице его бывает много исцелений и знамений даже до сего дня. Память же его совершается как в этот день, так и января

21-го, когда отрезаны были у них языки и руки, ибо так определено святыми отцами шестого собора.

⁵⁸ - Так одни 13 авг.

⁵⁹ - Так Хдуд. 193 и 194, Един. 68 и Хлуд. 188.

⁶⁰ - Един. 68, – двигошж Хл. 193 и 194, двигоше Хл., 188.

⁶¹ - Хл. 188, – Максим Хл. 193–194, Един. Ник. 68: вернии твое Максиме.

⁶² - Хл. 193 вырвано. Чит. ζηλοῦντος вм. δηλοῦντος См. греч. Син.

⁶³ - Хл. 193 сжщ .

⁶⁴ - Единов. месте.

⁶⁵ - Хл. 194; вездая телесных, 193 въздательных, Единов. въздательных,

⁶⁶ - Хл. 188, Един., во Хл. 193–194 мертвого.

⁶⁷ - Единое., преселише Хл. 188, преселишж Хл. 193–194.

⁶⁸ - Хл. 188, др: в третий надесятий. Ср. прим. к греч. Син.

⁶⁹ - Хл. 192.

⁷⁰ - 142 духом.

⁷¹ - 142 вдав.

⁷² - 142 покры. См. в греч. примеч.

⁷³ - Хл. 192 сыи.

⁷⁴ - Хл. 192 беше, Еве. бе.

⁷⁵ - Хл. 192 въ.

⁷⁶ - Хл. 192 време.

⁷⁷ - Евф. Консты, сна Квнсты сна Иракльев.

⁷⁸ - Хл. 192 и Един. 78 соуцоу правноукоу Ираклквоу, Евф. оца же Константина Погоната.

⁷⁹ - Хл. 192 и Еве. не чит. и.

⁸⁰ - Еве. почествован (на поле; δεξιωθεῖς).

⁸¹ - не чит. Евф.

⁸² - не чит. Евф.

⁸³ - Еве. паведаниих, Хл. 192 настоянии.

⁸⁴ - Хд. 192 сделавшасе, Евф. деятельная и на поле: διοικήσεσι, τὰ κράτεια ὑφηγεῖσθαι.

- 85 - Хл. 192 сказуе.
- 86 - Евα. словесы и нравами.
- 87 - Хд. 192 прьво, Еве. не чит.
- 88 - Хл. 192 в асинкритскоу, Евф. в протоасигкритское.
- 89 - Евф. достоинство.
- 90 - Хл. 192 и янв. первоп. 1660 г. поставлен, Евф. произведется.
- 91 - Евф. оп., – Хл. 162 бысть.
- 92 - Евф. совету у царей.
- 93 - Евф, бысть.
- 94 - Евф. не чит.
- 95 - Евф. понеже же.
- 96 - Евф. лукавое.
- 97 - Евф. и старой, янв. не чит.
- 98 - Евф. изплеменное мнение глаголющих.
- 99 - Евф. не чит.
- 100 - Евф. не чит.
- 101 - Хл. 192 и староп. янв. единой, Еве. едину.
- 102 - Хл. 192 и староп. янв. воли.
- 103 - Евф. о во плоти.
- 104 - Евф. не чит.
- 105 - Евф. строения – безумно – злочестно.
- 106 - Евф. строения – безумно – злочестно.
- 107 - Евф. строения – безумно – злочестно.
- 108 - Хл. 192 ими.
- 109 - Евф. на поле: ὁσον ἐπ' αὐτοῖς τὴν μίαν τῶν δύο φύσεψιν ἀναίρουντων – см. выше рус. перевод этого места.
- 110 - Хл. 192 естеству бывающих.
- 111 - Хл. 192 естеству бывающих.
- 112 - Вм. этого Евα: и повеления некая, Хлуд. 192 и бесчиниа некаа злославию сдержимыми ср. рус. пер.
- 113 - Вм. этого Евα: и повеления некая, Хлуд. 192 и бесчиниа некаа злославию сдержимыми ср. рус. пер.

114 - Вм. этого Евѧ: и повеления некая, Хлуд. 192 и бесчиниа некаа злославию сдержимыми ср. рус. пер.

115 - Евф. злославие.

116 - Евф. содержащая.

117 - Евф. не чит.

118 - Евф. посла. Др. покупилищих.

119 - Хлуд. 192 срамонеше.

120 - Хл. 192 не чит.

121 - Хл. 192 не чит.

122 - Хл. 192 не терпе.

123 - Евф. нечестивых.

124 - Евф. сообщитися и на поле: προῦκει συνασεβεῖν.

125 - Евф. оставив.

126 - Евф. начальства, изволи, – Хл. 192. начетки.

127 - Евф. начальства, изволи, – Хл. 192. начетки.

128 - Хл. 192. бжию, Евф. Божием.

129 - Евф. не чит.

130 - Хл. 192. приметнути, Евф. приметатися.

131 - Евф. опуск.

132 - Евф. селениих – обитати – шед и на поле: καταλαβὼν οὖν.

133 - Евф. селениих – обитати – шед и на поле: καταλαβὼν οὖν.

134 - Евф. селениих – обитати – шед и на поле: καταλαβὼν οὖν.

135 - Евф. селениих – обитати – шед и на поле: καταλαβὼν οὖν.

136 - Евф. хрисополи.

137 - Евф. оп.

138 - Евф. отложи – егоже.

139 - Евф. отложи – егоже.

140 - Хл. 192. наследник, Евф. на поле: καθηγητής.

141 - Евф. якоже – старший Рим постиже – блаженнейшему.

- 142 - Евф. якоже – старший Рим постиже – блаженнейшему.
143 - Евф. якоже – старший Рим постиже – блаженнейшему.
144 - Евф. якоже – старший Рим постиже – блаженнейшему.
145 - Хлуд. 192 наместный.
146 - Хлуд. 192 сбравщомоу, Евф. собрати синод.
147 - Хлуд. 192: на проклятие начальником, Евф. да анафематствует началовожди злочестивые догмы.
148 - Хлуд. 192: на проклятие начальником, Евф. да анафематствует началовожди злочестивые догмы.
149 - Хлуд. 192: на проклятие начальником, Евф. да анафематствует началовожди злочестивые догмы.
150 - Вм. еже... Евф.: единому во Христе волю блядословя (Хл.192-е) щих увеща.
151 - Окончание. «Бог. Вестн. », 1914 г., № 12.
152 - Выражение из акростиха, написанного мной княгине Вяземской, по просьбе К. Н. Леонтьева. А.
153 - Отрывок из вышеупомянутого акростиха. А.
154 - Стихотворение моё, посвящённое К. Н. Леонтьеву. А.
155 - С Петр. Евг. Астафьевым вышла размолвка из-за литературной полемики по поводу статьи Леонтьева «Национальная политика, как орудие всемирной революции». А.
156 - Как приват-доценту университета. А.
157 - К. Н. Леонтьев уже решил, По-видимому, к этому времени принять тайный постриг и задумывал переезд из Оптикой Пустыни в Сергиев посад, под сень Троице-Сергиевой Лавры. А.
158 - Перевод: «2 сентября отправляюсь в Троице-Сергиевскую лавру. Денег у меня достаточно». Латынь объясняется тем, что писано в открытом письме. А.
159 - Великая Княгиня, супруга Великого Князя Павла Александровича. А.
160 - В новой лаврской гостинице. А.
161 - Об окладе за приват-доцентуру. А.

¹⁶² - Ту самую рукопись, о которой шла речь в предыдущем письме (по поводу полемики с П. Е. Астафьевым). Мне принёс её Вл. С. Соловьев для передачи К. Н. Леонтьеву.

¹⁶³ - Незадолго до этого письма я был у К. Н. в Сергиевом посаде, и он просил меня купить ему для занавесок на окна голубой марли. История поисков и покупки этой марли рассказана мной в сборнике «Памяти К. Н. Леонтьева». СПб. 1911 г. А.

¹⁶⁴ - Это было начало воспаления лёгких, от которого К. Н. 12 ноября скончался, так и не пережив «рокового» 1891 г. А.

¹⁶⁵ - Реферат этот прочтён был в Московском Психологическом Обществе. А.

¹⁶⁶ - Здесь говорится о моей вступительной лекции, как приват-доцента. Пытаясь разрешить заданную мне загадку, я ответил, полушутя, полусерьёзно, что колебался между Тихоном Задонским и Емелькой Пугачёвым и решил в пользу Пугачёва, потому что решение вопроса в пользу Св. Тихона было бы для К. Н. слишком просто, прямолинейно. Угадал я или нет, так и осталось для меня загадкой, потому что уста, загадавшие её, не успев мне ответить, замолчали навеки. А.

¹⁶⁷ - Крыжов И.Г., История кабаков в России в связи с историей русского народа. Изд. 2. Казань. Стр. 7. 10.

¹⁶⁸ - Голубинский Е.Е., История русской Церкви, I. 2. стр....

¹⁶⁹ - Учёные записки II отделения Императорской академии наук. Книга II. вып. (СПб. 1851. 198. 199.

¹⁷⁰ - Похвала Владимиру монаха Иакова. Голубинский, о. с I. I. стр. 242–243.

¹⁷¹ - Летописи русской литературы и древности Н. С. Тихонравова, т. IV отд. III, 101. 89.

¹⁷² - Ученые записки II отделения Императ. академии наук, кн. II, вып. 2, 197. 199.

¹⁷³ - Об языческом происхождении трапез см. А. Попова Пирь и братчины (Архив историко-юридических сведений, относящихся до России издаваемый Н. Калачевым, книги II-ой половина 2-ая (М. 1854), 39–41. Ср. Папков А.А., О братчинах или складочных пирах (Богословский Вестник, 1897, I, 382 и д.).

Богословский М.М., Земское самоуправление на русском севере в XVII в., I, 204; II, 22, 23.

¹⁷⁴ - Богословский М.М., о. с., II, 22.

¹⁷⁵ - Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. М. 1818 г., стр. 76, 77.

¹⁷⁶ - Рус. ист. библиотека, XII, 523.

¹⁷⁷ - Веселовский С. Б., Несколько документов Московского главного архива Министерства иностранных дел (М. 1907), 3–5 (из 220 книги Чтений Московского Общества истории и древностей российских).

¹⁷⁸ - Р. И. Б. XII, 567–568.

¹⁷⁹ - Богословский М. М., о. с., I. 205. Островская М., Древнерусский северный мир, 7 (Архангельск, 1912, – оттиск из Известий Архангельского общества изучения русского севера за 1912, № 3).

¹⁸⁰ - Верюжский В., Афанасий, архиепископ Холмогорский, его жизнь и труды в связи с историей Холмогорской епархии за первые 20 лет её существования и вообще русской церкви в конце XVII в. (СПб. 1908), 245.

¹⁸¹ - Веселовский С. Б., *ibid.*

¹⁸² - Р. И. Б. XII, 567–568.

¹⁸³ - См. у г. Верюжского, о. с., гл. VI (стр. 187 и д.) историю отношений к приходской автономии архиеп. Афанасия Архангельского.

¹⁸⁴ - П. С. З. IV, № 2204. В юго-западной России принадлежности для приготовления братского сыченого меда хранились в школе, как там же иногда происходили распитие его и продажа остатков (И.И. Огиенко, Брусиловское церковное братство и его культурно-просветительная деятельность (Екатеринослав. 1914), 8. 22. 23.

¹⁸⁵ - Там по местам они и доселе живы (Попов А., о. с., 34. 41. Богословский М. М., I, 204).

¹⁸⁶ - Летописи русской литературы и древности Н. С. Тихонравова. I. отд. III, 197.

¹⁸⁷ - В. Верюжский, о. с., 245–246.

- ¹⁸⁸ - Р. И. Б. XII и XIV – по указателю.
- ¹⁸⁹ - Поссорился.
- ¹⁹⁰ - Я прожил на Афоне с начала апреля до половины октября 1913.
- ¹⁹¹ - Сир, древний Ермуполис – остров и город в Средиземном море.
- ¹⁹² - K. Krumbacher: Geschichte der Byzantinischen Litteratur 2-te Auflage, München 1897, s. 153–154.
- ¹⁹³ - Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, herausg. von A. Hauck. 19 Band. Symeon der neue Theologe, s. 216, 10.
- ¹⁹⁴ - Также и во всех других местах здесь указаны для удобства №№ по общему счету, который ведется у Ламброса от начала до конца каталога. Ламброс указывает, кроме того, для каждой библиотеки свой частный счет, отмечать №№ коего в данном случае я избегаю, чтобы не внести сбивчивости.
- ¹⁹⁵ - Полностью заглавия скопированных мною слов приведены ниже в конце настоящего очерка.
- ¹⁹⁶ - Realencyklopädie... t. 19., s. 215. Впрочем, необходимо навести точные справки: не издано ли оно до сих пор?
- ¹⁹⁷ - Рукописного каталога мне не удалось видеть.
- ¹⁹⁸ - Πατριακή βιβλιοθήκη. Ἀθήνησιν 1890, σελίδες 188–189.
- ¹⁹⁹ - Дионисиатская рукопись № 3750, лист 349 об. Migne PG. t. CXX, col. 661C, caput 108.
- ²⁰⁰ - Realencyklopädie... t. 19, s. 216.
- ²⁰¹ - То же самое я делал в своих частных записях для весьма многих рукописей, которые я видел и коими занимался, дабы в нужных случаях иметь у себя указания, куда обратиться за справками и где можно найти первоначальный греческий текст для того или иного слова.
- ²⁰² - Κατάνοξις здесь содержится в новогреческом переводе. Во всех же прочих библиотеках я видел это произведение в первоначальном тексте.
- ²⁰³ - Однажды я был в этом скиту, но не мог видеть указываемой рукописи; библиотека скита была в то время

запечатана в ожидании ревизии Лаврского начальства. Из описания Ламброса не ясно, где находится надпись об авторе книги, и какою рукою она сделана. В другой раз в скиту св. Анны, к сожалению, мне не пришлось быть по трудности сообщения.

²⁰⁴ - Впрочем, данные эти, кажется, не вполне удовлетворительны: издатель упоминает в предисловии четыре рукописи (не указывая, где он их встретил), из коих две только автора κατάνυξις'а Симеона монаха называют Логофетом и Метафрастом. Вот слова издателя: Τέσσαρα τοιαῦτα χειρόγραφα ἀπληντήσαμεν ἐπιγραφόμενα: τὸ μὲν Συμεῶν οἰκτροῦ μοναχοῦ, τὸ δὲ Συμεῶν μοναχοῦ παναθλίου ἀνδρὸς, τὸ δὲ Συμεῶν ταπινοῦ μοναχοῦ τοῦ Λογοθέτου καὶ Μεταφραστοῦ, ἐξ οὗ καὶ βεβαιούμεθα, ὅτι τὸ παρὸν εἶνε γνήσιον φιλοπόνημα τοῦ τρισμάκαρος τούτου πατρὸς etc...

²⁰⁵ - За верность своего определения этой и других недатированных рукописей не ручаюсь, потому что не могу, разумеется, считать себя опытным в этом деле.

²⁰⁶ - Например, содержание первого из нравственных слов изложено в 12 пунктах, 2-го в 7 пунктах и т. д.

²⁰⁷ - Указание на первоначальную двойственность объединенного затем и в таком виде усвоенного преп. Симеону наименования можно, думается, видеть в оглавлении слов Симеона Нового Богослова в Лаврском кодексе (№ 57ω, лист 48), где мы читаем: Πίναξ σὺν Θεῷ ἁγίῳ ἐκ τῆς συγγραφῆς τοῦ ὁδίου πατρὸς ἡμῶν Συμεῶνος τοῦ νέου καὶ θεολόγου etc.

²⁰⁸ - Эта страница имеется у меня на фотографическом снимке.

²⁰⁹ - Это видно из того, что как в Ватопедском кодексе определение μεγάλου употреблено в заголовке 1-го богословского слова и 1-го из нравственных (μερική τίς φυσιολογία etc.), так и в поименованных позднейших рукописях оно находится в начале именно этих слов.

²¹⁰ - Ему же принадлежит похвальное слово (λόγος ἐγκωμιαστικός) в честь преп. Симеона Нового Богослова,

экземпляр которого в виде печатной брошюры доставлен мне был моим переписчиком-греком.

²¹¹ - В Патмосском кодексе не $\mu\acute{o}\nu\omicron\nu$, а $\mu\acute{o}\nu\alpha$.

²¹² - Оставь мир весь и сущих в мире, Одну только блаженную печаль восприими, Плачь об одних своих злых деяниях и пр.

²¹³ - В более авторитетных описаниях я не нашел (т. е. сразу не нашел) сведений о Пантократорской живописи (быть может, они где-либо все же имеются).

²¹⁴ - Их не следует смешивать с «диалогом», латинский перевод которого помещен у Миня в конце творений Симеона Нового Богослова. Первоначальный греческий текст его, а также и новогреческий перевод я неоднократно встречал в Афонских рукописях. Этот «диалог» есть и в рукописях синодальной библиотеки. У меня имеются фотографические снимки с этого произведения (по одной из Ксенофских рукописей). Но об этом я не упомянул выше потому, что как в оригинале, так и в сделанной с него копии совершенно почти невозможно разобрать греческого текста «диалога».

²¹⁵ - Тожественность глав здесь видна еще и по началу отделов, какое указывает составитель каталога. Только Синодальная рукопись в 1-й и последней рубрике имеет по одной лишней главе, в первом случае 101 главу и во втором – 26: здесь, очевидно, мы имеем дело с добавлением или иным делением глав.

²¹⁶ - Кроме русских монастырей и с китов, я посетил и другие славянские монастыри Афона: болгарский – Зограф и сербский – Хилендар, но, не имея настоящей нужды, оставался там весьма недолго.

²¹⁷ - Е.Е. Голубинский, цит. соч. 27; 249.

²¹⁸ - Гергенрётер пробует указать все мотивы, какие могли отклонять Бориса от союза с К-полем. Он отмечает, что Византия мало трудилась над возрастанием вновь основанной церкви, – но об этом однако из источников он ничего не знает; во 2-х, указывает, что греки допускали злоупотребления проповедью: какой-то грек-мирянин выдал себя за священника,

за что болгары отрезали ему уши и нос; другие распространяли суеверия (напр. гадание по библии, очень распространенное в Средние века); – но такими мелочами нельзя было вызвать столь крупный перелом в государственной политике Болгарии. Да и вообще, если в Болгарии, благодаря появлению из разных стран миссионеров и среди них еретиков, возникала религиозная сумятица, то почему борьба с нею представлялась возможной лишь в союзе с Римом? Замечание Г-ра, что на князя могло произвести впечатление борьба игнатиан с Фотием, остается ничем недоказанным предположением. Почему эта борьба не помешала Борису раньше поддерживать сношения с Фотием? В конце же концов, как ни велики были мотивы, отклонявшие Бориса от союза с К-полем, они оказались слабее противоположных побуждений, влекших его к этому союзу, и Борис чрез какие-нибудь 2½ года вернулся к сношениям с Византией, чем сохранил для православия всю болгарскую церковь.

²¹⁹ - Annal. Fuldens. an. 866 (Pertz I, 379). Annal. Bertin. an. 866 (Pertz I, 474).

²²⁰ - Vita Nicolai. Mansi XV, 156 E. – Anastas. Biblloth., Mansi, XVI, 10 E.

²²¹ - Joannis papae, ep. ad. Michaellem regem Bulgarorum. Mansi XVII, 128.

²²² - Ep. Nicolai LXX, Mansi XV, 356 D. P. L. CXIX, 1154. Vita Nicolai I. c. Anastas. 1. c. – Формоз – преемник низложенного в 864 г. Родоальда. При Иоанне VIII он был отлучен и низложен, восстановлен Мартином II, а по смерти Стефана V (VI) занял сам папский престол (891–896), вопреки канонам, запрещавшим епископу оставлять прежнюю кафедру для новой. По смерти Формоза, при Стефане VI (VII), над ним был произведен формальный суд и отлучение, причем сочли нужным в зал суда принести вырытый труп Формоза. При папе Феодоре II (897) прах Формоза был погребен с подобающими почестями, и поруганное имя папы восстановлено.

²²³ - Mansi XV, 401–434. P. L. CXIX, 978–1016. Jaffè № 2123. – Гергенрётер называет Responsa прекрасным памятником

духовного величия папы, его великодушия, пастырского ума и житейской мудрости (s. 607). Нет нужды отрицать отразившихся в письме достоинств папы Николая, но когда их выдвигают, чтобы унижить Фотия (Neander II, 171 и за ним Lütter 38 и Hergenröther I, 607, Anm. 96), то приходится, во имя справедливости, поставить на вид, что главный интерес *Responsa* заключен вовсе не в ответах папы, а в вопросах болгар; что ответы подсказывались самими вопросами, не представляли чего-либо трудного и в большинстве случаев взяты готовыми из церковной практики или у церковных авторитетов, какие Николаем и отмечены (Амвросий вопр. 90, Августин 43 и 61, Иероним 71; папы: Григорий Великий 6, 10, 64, 68, 99; Анастасий 14, 15; Захария 39; Целестин 55). – Langen (S. 82) дает гораздо более умеренную оценку письма, усматривая в его отдельных местах отражение суеверных и ограниченных взглядов Николая.

²²⁴ - (De Spiritu Sancto, Lib. I, cap. 3). – Папа находит возможным отступить от 49 ап. правила, повелевающего крестить во имя Отца и Сына и Св. Духа, противореча как западной, так тем более восточной практике. Гергенрётер защищает Николая тем, что здесь папа говорит о таинстве случайно (*Incidenter*) и как *doctor privatus*, а не *ex professo*, т.е. не как пастырь. На это основательно возражают, что письмо к болгарам имеет, несомненно, пастырско-служебное значение и что термины *ex professo* и *incidenter* дают удобное, но совершенно искусственное средство устранять трудности при возможных ошибках непогрешимых преемников Петра (Фридрих, см. Richterich, в *Revue Internat. de Théologie* (1902) S. 117).

²²⁵ - Папа рассказывает довольно подробно, какие свадебные обычаи соблюдались в Риме. Подробнее научат священники, «которые держат ключи знания».

²²⁶ - Ссылка на Мф.15:11.

²²⁷ - По подсчету В. Златарского, этих вопросов 36; из них три по процессуальному праву (12, 45:83); шесть – канонического и отчасти гражданского права (2, 39. 3, 49, 96:84); девятнадцать по уголовному праву (95, 18; 19, 20, 25; 24, 26, 27,

30, 85, 52; 28, 29, 51; 32, 21, 84, 21:97), три по международному праву (80, 81:83); три по военно-уголовному праву (40, 22:23) и одно по судопроизводству (86). В. Златарски. Как бы канонич. книги и гражд. законы Борис не получил от Византия. Стр. 91.

²²⁸ - Папа не считает преступлением, если свободный человек уйдет за границу; иначе он не был бы свободным.

²²⁹ - Запиравшегося в преступлении вора или разбойника судья бил плетью по голове и колол его бока железным шилом (*stimulis ferries*), «пока он не скажет правду».

²³⁰ - Между прочим, болгары слышали от греков, что мир происходит из Греции и оттуда распространяется по всей земле (94) – Не имеем ли мы в этом вопросе дело с недоразумением: не говорили ли греки, что из Греции исходит благодать на всю вселенную (срав. письмо Фотия к католику Захарии и его окруж. послание), а вместо *χάρις* у болгар и папы оказалось *χρίσμα*?

²³¹ - А выдал он себя за священника потому (догадывается папа), что болгарам было уже внушено, что крещение может совершать только священник.

²³² - *Ligaturam quamdam ob sanitatem recipiendam... pendentem sub gutture*. Папа видит в них амулеты (*phylacteria*); но не была ли это простая повязка в роде шарфа, которую носили, по словам болгар, слабые (*infirmi*)?

²³³ - Осуждает папа и перенятое болгарями у греков гадание на священных книгах (77).

²³⁴ - С большим простодушием болгары спрашивали, позволительно ли носить нижнее платье известного покроя (*femoralia*). К делам веры, отвечает папа, это не относится; но в наших книгах разрешается носить *femoralia*, только не женщинам, а мужчинам (39).

²³⁵ - Папа решительно игнорирует 3 пр. II вс. собора, 28 пр. Халкид. и, конечно, 36 пр. Трулльского, давших к-польскому патриарху второе место среди пяти патриархов. Эти правила, особенно 28 пр. Халкид. собора, встретили в свое время оппозицию на Западе (см. Т. Барсов. К-польский патриарх и его власть над русской церковью. СПб. 1878. стр. 63 и дал. Еп.

Никодим (Милаш). Правила правосл. церкви. I, 394–426. В.П. Гидулянов. Восточные патриархи, стр. 491 и дал.; стр. 752). Несмотря на возражения пап V в., 28 халкид. правило на востоке сохранило свою полную силу. Примирился с установившимся на востоке порядком и Запад (Еп. Никодим Милаш I, 423), и насколько легковесны были рассуждения Николая и наивны его притязания, видно из того, что три года спустя после появления Response, на к-польском соборе 869 г., в правиле 21 (Mansi XVI, 174), к-польский патриарх поставлен на втором, после папы, месте, а подписи патриарших кафедр под актами идут в издавна установленном на востоке порядке. На том же соборе была заявлена, от лица правительства, теория пяти патриарших кафедр, сравниваемых с пятью чувствами; эта теория была потом изложена Анастасием Библиотекарем в Предисловии к актам собора и принята Адрианом II. Значит, к-польский патриарх признавался и папами в числе пяти. Позднее, в XIII в., Рим окончательно и официально принял восточный порядок кафедр. Николай не мог не знать, насколько прочно установилось на востоке и ясно признано на западе положение к-польской кафедры, и только его желанием во что бы то ни стало унижить К-поль в глазах болгар, можно объяснить его решительно не соответствовавшее установившемуся строю утверждение.

²³⁶ - «Сообразно с тем, что держит св. римская церковь, что внушают Никейские каноны, что защищают римские предстоятели и чему учит сам разум».

²³⁷ - Ответственность за правильность показаний о греках папа всецело оставляет на болгарях, оговариваясь: «как вы (о них) утверждаете» (вопр. 3; 55).

²³⁸ - О неядении животных, убитых евнухами (57).

²³⁹ - Неосновательные мнения греков папа просто отрицает; что касается женатых священников, то мнение о них относится не к одним грекам; и на западе целибат еще не получил всеобщего распространения.

²⁴⁰ - И в этом отношении оставляет далеко за собою своих ученых поклонников XIX в., Jager и Гергенрёттера. Jager, говоря,

что греческое духовенство в Болгарии не всегда было образцом добродетели, замечает: «но чего же можно было ожидать от Фотия» (р. 132)? Гергенрётер вообще склонен видеть со стороны греков только злоупотребления и ограниченность (I, 605; 610) и старается приписать им гораздо большее количество ошибочных утверждений и нецелесообразных наставлений, чем сколько приписали им болгары и папа (S. 611). По Г-ру вообще выходит, что все вопросы болгар возникли у них под влиянием греческой миссии; между тем известно, что в Болгарии действовали проповедники и других национальностей, которые и могли возбудить в болгарях то или другое недоумение; не нужно забывать и греков, не принадлежавших к миссии; наконец, до некоторых вопросов болгары могли додуматься и сами (напр. 65). При этом Г-р отнюдь не хочет воздерживаться от окончательных суждений и там, где это делает папа (57), как будто бы он лучше Николая знает положение дела. Особенно любопытно то, что католический ученый сумел поставить в упрек грекам те пункты, где не они, а папа Николай был не прав (вопр. 92:93). Ссылаясь на эти вопросы, Г-р пишет: «папа Николай отвергает это произвольное запрещение, равно как утверждение греков, что только у них имеется подлинное миро, что их патриарх – второй по рангу, и при том самый выдающийся». Читатель должен думать, что утверждение о подлинности мира и достоинстве к-польского патриарха имеют одинаковую цену; что это не так, об этом нет нужды говорить. А что греки называли своего патриарха самым выдающимся, это Г-р прибавил от себя; ни в вопросе болгар, ни в ответе Николая об этом не сказано ничего.

²⁴¹ - Vita Nicolai. Mansi XV, 157 A.

²⁴² - Vita Nicolai, 1. с. C-D. Anastas. Bibl., Mansi XVI. 11 A.

²⁴³ - Vita Nicolai, 1. с. D.

²⁴⁴ - Здесь могло иметь значение и желание князя Бориса достичь единообразия в церковном устройстве и порядке.

²⁴⁵ - Ни откуда не видно, чтобы им были даны какие-либо инструкции по данному пункту.

²⁴⁶ - Jager p. 145. Hergenröther I, 640. Dümmler II, 197. Lapôtre 56. Эту мысль склонен был разделять патр. Досифей. Τόμος χαρᾶς. σελ. κστ'. Περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχευσάντων, σελ. 703.

²⁴⁷ - Гергенрётер (I, 640) почему-то главное оправдание для миссии усматривает в том, что греческое миро было освящено Фотием: признать миро значило бы признать Фотия патриархом, тогда как папа объявил его мирянином. – На это нельзя не заметить, что освящение мира менее важный акт, чем таинство священства, и миссионерам, как и папе, следовало бы начать с отрицания за Фотием права совершать это таинство, отвергнув тем самым и всю его иерархию. (Позднее, на соборе 869 г., Рим так и поступил со ставленниками Фотия).

²⁴⁸ - Из письма сохранился только отрывок (Mansi XVI, 413 C-D). Игнатий в своем предшествовавшем письме писал Адриану, что «наши (греческие) пресвитеры с великим поношением и позором были изгнаны из страны болгарской и с немалым безчестием прогнаны откуда епископы», и это сделано без всякого суда и разбора. «Мы не отрицаем этого.., отвечает Адриан: они были сообщники и сослужители Фотия» и т.д.

²⁴⁹ - Ὡς δὲ ὁ Φώτιος καὶ ἔτι ἐπέμενε τῇ οἰκείᾳ κακίᾳ, ἔμαθε δὲ, ὅτι καὶ τοποτηρηταὶ τοῦ πάπα Ῥώμης εἰς Βουλγαρίαν ἀφικόμενοι ἀπεδοκίμασαν τοῦ Φωτίου τὸ μῦρον καὶ πάντα ἄρχοντάς τε καὶ ἀρχομένους τῶν Βουλγάρων χώρας ἐξανεμύρωσαν, οἰστρηλατηθεὶς οἰκουμενικὴν ἀνέπλασε σύνοδον. Ep. Metroph, Mansi XVI, 417 B-C.

²⁵⁰ - Они могли удалить греков из Болгарии в целях обеспечить успех римскому влиянию; но канонически осуждать их они не получали оснований.

²⁵¹ - Langen, Geschichte der Römische Kirche v. Nicolaus I bis Gregor VII. Bonn 1892. S. 92–93.

²⁵² - За два года деятельности греческой миссии, несомненно, некоторые из болгар успели получить пресвитерское рукоположение.

²⁵³ - Если бы случилось что-нибудь подобное, Фотий, конечно, отметил бы в своей энциклике.

²⁵⁴ - Ἡ ἀλλὰ γε δὴ καὶ τοὺς ὑπὸ πρεσβυτέρων μύρῳ χρισθέντας ἀναμυρίζειν αὐτοὶ οὐ πεφρίκασιν, ἐπισκόπους ἑαυτοὺς ἀναγορεύοντας, καὶ τὸ τῶν πρεσβυτέρων χρίσμα ἄχρηστον εἶναι καὶ εἰς μάτην ἐπιτελεῖσθαι τερατευόμενοι. – Βαλέττα, ἐπ. 4, σελ. 170. P. G. CH, Lib. I ep. 13 p. 726.

²⁵⁵ - В письме папы Николая к Гинкмару Реймскому от 23 октября 867 г. пункт о миропомазании повторен в том же смысле: греки упрекают латинян за отвержение миропомазания, совершенного священниками. Mansi XV, 357 В. Однако о Фотии папа молчит.

²⁵⁶ - Высказывалась, между прочим, и такая причина отвержения миссионерами греческого миропомазания: из «Ответов» папы Николая видно, что греки распространяли среди болгар мысль, будто только в Греции имеется подлинное миро; миссионеры, чтобы опровергнуть греков и кстати отплатить за унижение римской и прочих церквей, это греческое миро целиком и отвергли (Gfrörer. Allgemeine Kirchengeschichte B. III, Abt. I. Stuttgart 1844. S. 264.). – Однако, во 1-х, трудно думать, чтобы слышанное болгарами странное мнение об исключительном обладании греков подлинным миром высказывалось представителями официальной византийской миссии в ее целом; мнение могло исходить от частных лиц, которых в Болгарии было не мало, и за мнения которых миссия не была ответственна. Во-2-х, не видно, чтобы латинские миссионеры отвергли всё вообще миро греков; известно лишь, что миропомазание было повторено над лицами, получившими его от священников. Нет ничего невероятного, что среди болгар, особенно знатного рода, были и миропомазанные греческим епископом, стоявшим во главе миссии; об этих лицах нужно думать, что повторению помазания они не подвергались. В 3-х, наконец, действия латинской миссии представлялись бы выражением крайнего произвола и неразумия, на что она едва ли бы пошла.

²⁵⁷ - Hergenröther I, 551 утверждает, что у Фотия уже давно созрел план отомстить папе за осуждение; что еще в 864 г. письма Гунтера и Титгуда были толчком к подготовке против папы собора; что Фотий раздобывал обвинительный материал

чрез своих агентов в Италии и что сицилийские монахи были его шпионами и т.д. Эту цепь предположений, которых Г-р подтвердить ничем не может, можно оставить в стороне. Фотий не нуждался в агентах и шпионах, так как жалобы на папу из Италии приходили сами собою, как и жалобы Гунтера. Фотию оставалось ими воспользоваться, если он этого хотел. Не он искал помощи на западе, а Запад просил ее у него. Переписка с Иоанном Равеннским, отрывок которой должен относиться к 867 г. и о которой речь ниже, могла возникнуть опять-таки по инициативе Иоанна, а не Фотия.

²⁵⁸ - См. правила. 13, 55; 73, 67.

²⁵⁹ - Послание Гунтера и Титгуда и жалобы от клириков Италии.

²⁶⁰ - Иногда думают, что намерения Фотия простирались гораздо дальше и он домогался перенести самый примат с римской кафедры на к-польскую, другими словами, присвоить себе первенство, издревле принадлежавшее кафедре Петра. Но если бы Фотий хотел поставить себя выше римского епископа, он должен был бы судить Николая своим единоличным судом, как судил его Николай. Этого-то именно Фотий и не сделал: он перенес суд на собор патриархов. Ясно, что он не посягал на первенство, а только выдвигал бесспорный принцип, что патриарх судится собором патриархов, и что папа, хотя и первый среди них, подчинен тому же суду.

²⁶¹ - Βαλέττα ἐπ. 4, σελ. 165–181 Migne, P. G. CII, 721–741 (Epist lib. I, ep. 13). Духовная Беседа 1859 (VI) 177 и дал. Сохранившийся экземпляр адресован александрийскому патриарху. – О немногих и незначительных разночтениях, на основании сочинений Иоанна Векка (P. G. CXLI, 936–937), см. у Пападопуло-Керамевса, Φωτιακά. Ἐν Πετροῦπόλει 1897. σελ. 12.

²⁶² - Οὗτοι πρὸς τὸ νεοπαγὲς εἰς εὐσέβειαν καὶ νεοσύστατον ἔθνος, ὥσπερ κεραυνός, ἢ σεισμός, ἢ χαλᾶζης πλῆθος, μάλλον δὲ οἰκειότερον εἰπεῖν, ὥσπερ ἄγριος μονιός, ἐμπηδήσαντες, τὸν ἀμπελῶνα Κυρίου, τὸν ἡγαπημένον καὶ νεόφυτον, καὶ ποσὶ καὶ ὁδοῦσιν, ἥτοι τρίβοις αἰσχυρᾶς πολιτείας καὶ διαφθορᾶς δογμάτων, τό γε εἰς τόλμαν ἦκον τὴν αὐτῶν, κατανεμησάμενοι ἐλυμήναντο. Ἀπὸ

γὰρ τῶν ὀρθῶν καὶ καθαρῶν δογμάτων, καὶ τῆς τῶν Χριστιανῶν ἀμωμήτου Πίστεως, παραφθείρειν τούτους καὶ ὑποσπᾶν κατεπανουρήσαντο.

²⁶³ - Папа Николай, на вопрос болгар о женатых священниках, писал, что они заслуживают великого порицания, но отвергать их нельзя, как не отверг и Христос Иуду. Нужно думать, что миссионеры пошли дальше папы и рекомендовали вообще устраняться от женатого греческого духовенства. Да и сами болгары, после объяснений папы, едва ли сохранили бы охоту обращаться к женатым священникам, приравненным к Иуде.

²⁶⁴ - За последние слова Гергенрётер обвиняет Фотия в клевете (I, 644 Anm. 15). При более спокойной оценке здесь можно усматривать лишь трезвый взгляд на последствия насильственного celibата.

²⁶⁵ - Доводы изложены у Фотия безсистемно и часто конспективно; ниже они приводятся в некотором порядке.

²⁶⁶ - Более подробно эта направленная против латинян аргументация развита в сочинении Фотия Περὶ τῆς τοῦ ἁγίου Πνεύματος μυσταγωγίας. P. Gr. СП, 280 sq. Валетта отметил параллельные места.

²⁶⁷ - Между Отцом и Сыном есть общее, сближающее их свойство – исхождение от Них Духа; у Духа же два личных свойства: исхождение от Отца и еще исхождение от Сына (11).

²⁶⁸ - Отчасти, может быть, потому, что предполагались общеизвестными, отчасти же по недостатку места и нежеланию превращать письмо в научный трактат.

²⁶⁹ - Правило запрещает поститься в день воскресный и в субботы кроме одной, Великой. Это правило приводится Фотием полностью, как и цитируемые ниже, за исключением 13 пр. Трул. соб., которое сокращено.

²⁷⁰ - Т.е. Трулльского. Из правила видно, что оно сознательно направлено собором против установившейся в Риме практики: «так как мы узнали, что обитающие в г. Риме в св. сорокадесятницу, в субботы ея, постятся вопреки преданному церковному последованию, то св. собору угодно,

чтобы и в римской церкви ненарушимо соблюдалось... 64 апост. правило».

²⁷¹ - Т.е. Трулльским, пр. 13. И это правило имеет в виду римскую практику: «так как мы узнали, что в рим. церкви в виде правила предано, чтобы те, которые имеют быть удостоены рукоположения в диаконы или пресвитеры, обязывались не сообщаться со своими женами; то мы, последуя древнему правилу апостольского благочестия и порядка, соизволяем, чтобы сожитие священнослужителей по закону и впредь пребыло ненарушимым» и т.д.

²⁷² - § 36.

²⁷³ - Эти представители поименованы.

²⁷⁴ - Как хочет думать Гергенрётер 1, 646.

²⁷⁵ - Возможно, что Фотий намеревался заняться этим позднее, что он и сделал в целом ряде своих сочинений (главное – «О таиноводстве Св. Духа»). О сочинениях см. Hergenröther III, 154 flg.

²⁷⁶ - Гергенрётер спешит заметить, что отсутствие доводов из Св. Писания и соборных определений Фотий постарался заменить собственными софистическими построениями.

²⁷⁷ - См. P. Gr. CII p. 399 sq. – Доказательная с точки зрения восточной церкви, аргументация Фотия со стороны латинского Запада встречает, конечно, оценку отрицательную. Г-р называет ее крайне слабою; это потому, во 1-х, что апостольские и трулльские правила, приведенные Фотием, латинской церковью не приняты, и Фотий, следуя собственному принципу, заявленному им в Апологии, не имел права требовать от поместной церкви выполнения правил, ею не принятых; во 2-х, потому, что в прочих спорных пунктах у Фотия не указано определенных ссылок на каноны, обличающие латинян, вместо каковых им выдвинуты только личные рассуждения. – Г-ру можно ответить, что во 1-х, Фотий предназначал свое послание для восточных патриархов, для которых упомянутые правила имели обязательную силу, и потому канонические ссылки послания естественны и уместны. Во 2-х, Фотий попадал бы в противоречие с своим принципом лишь в том случае, если бы

он точно знал, что указываемые правила не признаны Западом. Но знал ли он, этого Г-р не говорит. В 3-х, среди правил, приведенных Фотием, стоит 4 пр. Гангр. соб., принадлежащее к числу признанных на западе. Это правило Г-р обходит полным молчанием. Наконец, значение доводов по вопросу о исхождении Св. Духа отчасти указано выше. Фотий не предполагал писать обстоятельного полемиического трактата и выбрал лишь те аргументы, с какими нашел нужным познакомить адресатов послания. Позднее он высказался обстоятельнее, хотя и теперь, при своей эрудиции, мог бы сделать это без труда. – Не входя в оценку диалектических аргументов Фотия, заметим только, что, пока латинская церковь не высказалась более определенно о том, как она понимает *Filioque*, построения Фотия не могли представляться безцельными и вполне искусственными. – Любопытно, что некоторые из его аргументов, *mutatis mutandis*, приводятся, в свою пользу, латинскими полемистами даже нашего времени, напр. мысль о том, что отрицание исхождения и от Сына вносит в Троицу разделение, удаляя Духа от Сына. См. «Труды Велеградского богословского съезда по вопросу о соединении восточной и западной церквей». Прага, 1914. Мартин Жюжи. О молитвах возносимых за соединение церквей. Стр. 52.

²⁷⁸ - Только несправедливо было бы приписывать страстность выступления личному раздражению Фотия против папы Николая. О папе он говорит гораздо спокойнее и воздерживается от какого бы то ни было приговора о нем до соборного суда. – Упрощенное объяснение выступлению Фотия против Рима предлагал Бароний (анн. 867, num. LXVII): для Фотия обрядовые разности были лишь благовидным предлогом отделиться от римской церкви, осудившей его, и он, как некогда павший гордостью и богохульством ангел, пытается создать для себя трон, равный папскому и даже выше его, называет себя вселенским, требует вероисповедной грамоты от легатов папы и т.д. Взгляд Барония отражается во всех последующих католических сочинениях о эпохе Фотия. – Хорошую оценку Окружного послания дал Schröckh. *Christliche Kirchengeschichte*. Leipzig 1797. В. XXIV. S. 160.

²⁷⁹ - На Востоке, именно в Иерусалиме, начальные споры о Filioqua между греческими и франкскими монахами возникли в первое десятилетие IX в., при патр. Фоме (Hergenröther I, 6S6). Греки определенно называли западное учение ересью, хотя раздоры вскоре прекратились. – Отзвук споров и упоминание о переписке папы Льва III с Фомой сохранились в житии Михаила Синкелла. Известия Рус. Арх. Инст. в К-поле. Т. XI (1906). Ф.И. Шмит. Кахриа-джами. Прилож. I. Βίος... ὁμολογητοῦ Μιχαήλ πρεσβυτέρου καὶ συνκέλλου γεγρονότος πόλεως Ἱεροσολύμων. р. 231–232.

²⁸⁰ - Но, как само собою разумеется, это вовсе не означает, чтобы брошенное Фотием обвинение само по себе являлось причиной церковного разделения. Отчуждение между греческим востоком и латинским западом было подготовлено многими историческими и культурными факторами; основной же причиной разделения была, несомненно, система папства с его непомерными притязаниями, противопоставленная защищаемому Востоком принципу веленской соборности и национальной автономности. И потому верно то, что «не Фотий, а Николай поднял борьбу двух церковных принципов и зажег мировой пожар». Вахтann. Die Politik der Päpste von Gregor I bin Gregor VII. В. II. Elberfeld 1869. S. 11.

²⁸¹ - Речь перед защитой на степень магистра богословия исследования: «Книга пророка Аггея. Историко-экзегетическое исследование свящ. Николая Виноградова». Сергиев Посад, 1914.

²⁸² - Т. К. Д. А. 1911 г. июнь, стр. 174.

²⁸³ - Книга пр. Аггея, Киев, 1913, стр. 176.

²⁸⁴ - Ibid. стр. 171, примеч.

²⁸⁵ - Rothstein, Juden und Samaritaner, SS. 63–64.

²⁸⁶ - Rothst. op. cit. S. 60.

²⁸⁷ - Op. cit. прим. на стр. 171.

²⁸⁸ - См. нашу книгу, стр. 215, прим.

²⁸⁹ - Op. cit. стр. 171, прим.

²⁹⁰ - Попович. Кн. пр. Аггея, стр. 175, 171.

²⁹¹ - Ibid. стр. XV, XVII.

- 292 - Ibid. стр. 218., сн. 187.
- 293 - Ibid. Стр. 175.
- 294 - Ibid. Стр. 173.
- 295 - Попович. Кн. пр. Аггея, стр. 174.
- 296 - Попович. Ср. стр. 167.
- 297 - Стр. 168.
- 298 - Прим. на. стр. 171.
- 299 - Наша книга. стр. 207.
- 300 - Стр. 214.
- 301 - Стр. 215.
- 302 - Стр. 224.
- 303 - Ср. свящ. Рождественский. Пр. Захария стр. 90.
- 304 - Sellin, ibid стр. 93.
- 305 - Стр. 215.
- 306 - Стр. 225.
- 307 - Церковные Ведомости 6 Декабря 1914 г. № 49.
- 308 - Колокол 10 Декабря 1914 г. № 2582.
- 309 - Колокол 14 Декабря 1914 г. № 2581.
- 310 - Колокол 14 Декабря 1914 г. № 2585.
- 311 - Колокол 21 декабря 1914 г. № 2991.
- 312 - Колокол 24 дек. 1914 г. № 2593.
- 313 - Колокол 24 дек. 1914 г. № 2593.
- 314 - Творения. Часть V. Москва 1860 г., стр. 28.
- 315 - Начертание христианского нравоучения. Москва, 1891 г., ч. 2. стр. 394.
- 316 - Творение Блаженного Феодорита. Письма. Выпуск I. № 25, Сергиев Посад 1907 г.
- 317 - Творения св. Григория Нисского. Часть VII, Москва 1872 г. Слово на святую и спасительную Пасху, стр. 88.
- 318 - Творения ч. V. Москва. 1860 г., стр. 171.
- 319 - Правила св. отцов с толкованиями. Москва, 1884 г. Правило Василия Великого 91.
- 320 - Творения, ч. VII. Письма I, № 5. Серг. Посад, 1907 г.

- 321 - Начертание христианского нравоучения. Москва 1881 г. ч. II, Отд. 3, § 3, стр. 409.
- 322 - Праздники Православной Церкви. Москва. 1905 г. Издание Московской Синодальной Типографии, стр. 23.
- 323 - Церковная история, кн. V, гл. 5.
- 324 - Правила св. отцов с толкованиями.
- 325 - Там же.
- 326 - Правила св. отцов с толкованиями. Москва 1884 г., стр. 433 и Правила Православной Церкви с толкованиями Епископа Долматинского Никодима. Т. II, перевод с сербского. Спб. 1912 г. стр. 472.
- 327 - Правила св. Вселенских соборов с толкованиями, ч. 2. Москва 1877 г., стр. 365–366.
- 328 - Толкование Послания к Римлянам. Ч. I. Москва 1890 г., стр. 490.
- 329 - Слово на Новый год.
- 330 - Творения. Ч. I. Москва 1889 г. Слово I, стр. 3–4.
- 331 - Богослужебные каноны на славянском и русском языках, изданные проф. Е. Ловягиным. Петроград 1861 г., стр. 3.
- 332 - Там же, стр. 14.
- 333 - Полное собрание творений т. XII. кн. 2. Спб. 1906 г. стр. 787.
- 334 - Творения ч. III. Москва 1889 г. Слово 38, стр. 206.
- 335 - Творения ч. 5, Москва 1860, стр. 209.
- 336 - Творения. Часть V. Песнопения на Рождество § 3, стр. 159 и 191.
- 337 - Творения ч. V. Беседа против иудеев, стр. 2.
- 338 - Творения ч. VIII, Москва 1872 г. на святую и спасительную пасху, стр. 89.
- 339 - Там же. Слово на св. Пасху о воскресении, стр. 58–59.
- 340 - 1Кор. 14:40.
- 341 - Последование 25 декабря.
- 342 - Номоканон при Большом Требнике изданный проф. А. Павловым. Одесса 1872 г., ст. 169, стр. 153.

³⁴³ - Полное собрание Законов, Т. XXXII, № 25671.

³⁴⁴ - Отношение между властью государственной и церковной в древней Руси. Н. Ф. Каптерева. Богословский Вестник 1910 г. Январь, стр. 45 и 48 и 50.

³⁴⁵ - Указ св. Синоду 30 Августа 1814 г. находится в Деле св. Синода 1814 года № 785, откуда выписан священником Г. Добронравовым и напечатан в его статье «Последование молебного пения в день Рождества Христова». Московские Церковные Ведомости 20 июля 1913 г. № 23.

³⁴⁶ - Московские Церковные Ведомости № 29, стр. 576.

³⁴⁷ - Московские Церковные Ведомости 3 Августа 1913 г. № 31.

³⁴⁸ - Ошибка писца или составителя указа. Определение Св. Синода о выпуске этих молебствий состоялось 26 Января 1816 г. И впервые был напечатан чин этого молебна отдельной книжкой в 1816 г. Одну из таких книжек в синей бумажке видел о. Добронравов, с обозначением: Печатано в Московской Синодальной Типографии 1816 года. Позже этот чин отдельно не печатался.

³⁴⁹ - Пособие к изучению устава Богослужения Прав. Церкви. Спб. 1894 г. Часть III, Отд. I: гл. 2.

³⁵⁰ - Последование благодарственного и молебного пения в день Рождества Господа нашего Иисуса Христа: Спб.

³⁵¹ - Полное собрание летописей Спб. 1851 г. том V, стр. – 117.

³⁵² - Творения св. Афанасия Великого, ч. IV, Сергиев. Посад. 1903 г., стр. 29–33.

³⁵³ - Полное Собрание Творений т. V, кн. Спб. 1899 г. Беседа на 41 псалом, стр. 151.

³⁵⁴ - Библиотека творений св. отцов и учителей церкви западных кн. VII. Творения Бл. Августина ч. I. Киев. 1901 г. Исповедь кн. X, гл. 33, стр. 305–306.

³⁵⁵ - О церковном пении Православной Греко-Российской Церкви. Рига 1890 г., стр. 15 и 66.

³⁵⁶ - Гармоническое пение православной-русской Церкви. Н. М. Соловьева. Богословский Вестник 1906 г. Октябрь стр. 231–240.

³⁵⁷ - Правила св. Вселенских Соборов с толкованиями ч. II Москва 1877 г., стр. 622.

³⁵⁸ - Письма Чайковского к С. Васильеву. Русское обозрение. 1893 года. Ноябрь, стр. 453.

³⁵⁹ - А. Пузыревский. Очерк исторического развития церковно-богослужебного пения на Западе и на Востоке и в России до половины IX века. Вера и Разум 1902 г. № 22.

³⁶⁰ - Там же, стр. 8.

³⁶¹ - Обзор исторических концертов, стр. 28.

³⁶² - Русское обозрение 1893 г. Ноябрь.

³⁶³ - Собрание писем еп. Феофана. Выпуск VII. Москва 1901 г. Письма №№ 1151 и 1153, стр. 155 и 158.

³⁶⁴ - История государства Российского, Карамзина, т. VI, Спб. 1852 г., стр. 365 и Примечания к истории т. V, № 246, Спб. 1852 г., стр. 160.

³⁶⁵ - Отсюда открывается, что мысль некоторых Св. Отцов о ниспадении духов тьмы с неба именно на землю, подчинённую им ещё в их первобытном состоянии, и уже с земли в бездну, – эта мысль не произвольна, а утверждена на воззрении Тайновидца св. ап. Иоанна Богослова.

³⁶⁶ - Выше мы сказали: и даже многонародный род. – Здесь и далее останавливаемся на понятии – только просто народа: потому что под это понятие может подходить и разветвленный на отдельные частные народности – род.

³⁶⁷ - Римское патриархатство было самое большее из пяти церковных патриархатов, обнимавшее никак не меньше по крайней мере трети христианской Церкви.

³⁶⁸ - О духе папства, насколько открыто в нем место для сатанинской лжи, см. в книге «о Православии в отношении к современности» третью статью о современности в отношении к Православию. Само собою, впрочем, разумеется, что один Бог может судить, сколько кто из папистов одушевляется лживым духом папства или же остается верным духу останков

Православия и в области папства, к чему относятся все неизвращенные папством догматы и правила веры. Превосходные мысли о сем можно находить в «Разговоре между испытующим и уверенным» Высокоп. Митроп. Филарета.

³⁶⁹ - Для речи об этом место будет ниже.

³⁷⁰ - Поэтому и произошло то изумительное явление, что напр., Англиканская церковь в противоборстве Римскому католичеству, а не Православию, могла удержать веру в таинственное принятие Св. Духа чрез рукоположение, отрицая таинство священства видно только в смысле Римского католичества, или как одну из голов змия. Смотри об этом 3 стат. в моем сочин. «По особым обстоятельствам и вопросам соврем.».».

³⁷¹ - О средневековых кровавых ужасах Римско-католической нравственности.

³⁷² - Из опасения, чтобы выше сказанное не показалось кому слишком общим и отвлеченным, считаем нужным высказаться еще прямее о семи главах и десяти рогах духа лжи в папизме, именно: рассматривая семь глав змия, как именно начала лжи папизма, противоборные семи способам благодати – таинствам (говорим только о семи таинствах, не касаясь особо даров Св. Духа, как сообщаемых чрез одно из таинств и потому уже необходимо подразумеваемых в речи о таинствах), мы находим следующее:– крещение в папстве есть способ не просто сообщения Христовой жизни и вступления в состав благодатно-живого Христова тела, но и возглавления в папе; миропомазание или конфирмация сообщает Св. Духа как исходящего яко бы от Отца и Сына, и потому открывает в христианстве место началу расстраивающего соперничества и боренья между сыновством и отчеством в их основном духе или направлении (разъяснение этого см. в моих книгах: «о Православии в отношении к современности» стр. 251–254 и «об упокоении усопших и духовном здравии живых» стр. 149–152); причащение св. таин употребляется, как наглядный и действительный способ к надменному возвышению иерархии (не только в лице Римского епископа, но и во всем составе его клира) над прочими христианами – всеми мирянами – чрез

лишение последних крови Христовой и доступность ее только священнослужителям; покаяние, исповедь употребляется как средство вообще к клерикальному преобладанию над духом и совестью христиан, и в особенности к вмешательству в дела жизни частной и общественной, к умножению церковных имуществ и т.п. В священстве ставится престол римского первосвященника истинно выше звезд небесных; чрез освящение брака поработщаются главенству папы самые основы мирского быта, так же как чрез елеосвящение желали бы подчинить клерикальному владычеству и физические условия, физическую сторону мирского благосостояния. Вот как семь глав змия – эти начала духа лжи в папизме, не уничтожая существа таинств благодати, парализуют всю их силу и действие, соразмерно, впрочем, тому, сколько кто из папистов следует духу и направлению лжи, а не остаткам истины или Православия в папизме! Также точно, что касается и десяти рогов змия, – не трудно усмотреть их в парализовании каждой заповеди правды. Так самая первая и основная заповедь, что един Господь Бог, именно открытый во Христе, – парализуется совместничеством с Господом Богом «святого отца» ватиканского, который вопреки второй заповеди, сделался кумиром римского католичества; имя же Господне принимать всуе, вопреки третьей заповеди, едва ли и можно более, как освящением во имя Его сатанинской гордыни папских притязаний; против духа четвертой заповеди, праздничные церковные торжества направляются к клерикальной корысти и рисовке пред народом; против пятой заповеди довольно указать на папские разрешения от повиновения всякому священному для человечества авторитету, как скоро последний не стал бы терпеть возглавления своего в папе; вопреки прочим пяти заповедям папство сквозь пальцы смотрит в преданных его интересам и на пролитие крови, на поругание целомудрия или верности супружеской, на всякие хищения, лжесвидетельства и покушения на чужие права...

³⁷³ - Бароний, *Annal. ad. an. 897.*

³⁷⁴ - Arnultus Episcopus Avrelian.

³⁷⁵ - Истор. Рус. Церкви Еп. Филарета т. 1, стр. 85 и далее.

³⁷⁶ - Там же част. 1-ая стр. 28–29.

³⁷⁷ - Там же, часть 1-ая, стр. 90 и далее.

³⁷⁸ - В означенную сумму входят пожертвования, поступившие в Братство до 1 января 1914г. И записанные в приходную книгу за 1913-й год.

³⁷⁹ - Идея Софии в рел.-философ. мировоззрении В. Соловьева носить характер какого-то мистического субъективного его переживания и конечно не представляет собой выражения церковного учения. Ред.

³⁸⁰ - Подробнее о студенческих годах его жизни см. G. Ebers, Richard Lepsius. Ein Lebensbild, Leipz. 1885, стр. 11 слл., 22 слл., 48 слл.

³⁸¹ - Игувинские таблицы найдены были в 1444 году вблизи умбрского города Iguvium или Eugubium (ныне Gubio); они написаны на умбском и латинском языках.

³⁸² - О нем см. ниже, гл. III.

³⁸³ - Ad. Erman, Sitzungsberichte Preussisch. Akademie d. Wissenschaften, 1911, стр. 706.

³⁸⁴ - Lettre á Mr. le Professeur Hippolyte Rosellini sur l'alphabet hiéroglyphique Rome 1837 (Annali dell' Inst. Archeologico Roma, vol. IX).

³⁸⁵ - Inscriptiones Umbricae et Oscae quotquot adhuc repertae sunt omnes Lipsiae 1841 (комментарии и таблицы).

³⁸⁶ - О Лепсиусовской экспедиции в Египет см. на русском яз. А. Михаэлис, художественно-археологические открытия за сто лет. Москва, 1914, стр. 90 слл.

³⁸⁷ - Полное заглавие этого труда следующее: Denkmäler aus Aegypten und Aethiopien nach den Zeichnungen der von Sr. Majestät dem Könige von Preussen Friedrich Wilhelm IV, nach diesen Ländern entsendeten und in den Jahren 1842–1845 ausgeführten wissenschaftlichen Expedition herausgegeben von Carl Richard Lepsius.

³⁸⁸ - G. Ebers, цит. соч., стр. 200.

³⁸⁹ - Erman, цит. соч., стр. 709.

³⁹⁰ - К этой области относятся исследования Лепсиуса: *Die Chronologie der Aegypter* 1849 и целый ряд других работ по вопросу о египетской хронологии и календаре. *Die altägyptische Elle u. ihre Einteilung* 1865, *Die Langenmasse der Alten* 1883 и другие работы по метрологии; из мнелоогических трудов Лепсиуса упомяну его *Ueber den ersten altägyptischen Götterkreis u. seine geschichtlich – mythologische Entstehung* 1851, *Ueber die widerköpfigen Götter Ammon u. Chnumis*: к истории египетского искусства относятся его *Wandgemälge* (публикация и описание древностей египетского отделения Берлинского Музея) и много друг. Он пытался также составить универсальный алфавит для передачи звуков различных языков (*Das allgemeine linguistische Alphabet* 1855; *Standard alphabet* 1863).

³⁹¹ - О «Wanderjahre» Лепсиуса см. соответствующую главу в интересной биографии его, составленной Ebers'ом (цит. выше), стр. 62–198.

³⁹² - Erman, цит. соч., стр. 709.

³⁹³ - Краткую характеристику и оценку этого замечательного труда см. в статье G. Ebers'a в *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenländ. Ges.* XXXV. 1881, стр. 207 слл.

³⁹⁴ - О жизни и научной деятельности Лепсиуса см., кроме упоминавшейся уже книжки G. Ebers'a, еще: Joh. Dümichen, *Zur Erinnerung an Rich. Lepsius*, Strassb. 1884 (краткий некролог); Ad. Harnack, *Gesch. d. Akademie Berl.* 1900, I, 2, стр. 951 слл.; G.P. Gooch, *History and Historians in the XIX-th Century*, bond. 1913, стр. 498 слл. См. также *Allgem. Deutsche Biographie*, LI, стр. 659 слл.

³⁹⁵ - G. Maspero, *Annuaire de Collège de France* V, 1905, стр. 13.

³⁹⁶ - G. Maspero, *Annuaire de Collège de France* V, 1905, стр. 18.

³⁹⁷ - G. Maspero, *Annuaire...* V, 1905, стр. 20 слл.

³⁹⁸ - G. Maspero, *Annuaire...* V, 1905, стр. 24–25.

³⁹⁹ - G. Maspero, *Annuaire...* V, 1905, стр. 29.

⁴⁰⁰ - G. Maspero, *Annuaire...* V, 1905, стр. 29–30.

⁴⁰¹ - О жизни и научной деятельности Эм. Де-Руже см. Н. Wallon, Notice historique sur la vie et les travaux de M. le Vicomte Emmanuel de Rouge и Em. de Rougè, Oeuvres diverses I, 1907.

⁴⁰² - G. Maspero, Notice biographique sur Auguste Mariatte. Paris, 1904, стр. 1 слл.

⁴⁰³ - G. Maspero, Not. biogr. sur Aug. Mariatte, стр. 6 слл.

⁴⁰⁴ - G. Maspero, Not. biogr. sur Aug. Mariatte, стр. 13 слл.

⁴⁰⁵ - G. Maspero, Not. biogr. sur Aug. Mariatte, стр. 25 слл.

⁴⁰⁶ - G. Maspero, Not. biogr. sur Aug. Mariatte, стр. 28 слл.

⁴⁰⁷ - G. Maspero, Not. biogr. sur Aug. Mariatte, стр. 58 слл.

⁴⁰⁸ - G. Maspero, Not. biogr. sur Aug. Mariatte, стр. 64 слл.

⁴⁰⁹ - См. Cérémonie d'inauguration du monument élevé par les soins du Gouvernement Egyptien à Mariette Pacha, Le Caire, 1904.

⁴¹⁰ - См. Inauguration du monument élevé à Boulogne – sur-Mer.

⁴¹¹ - Срв. характеристику Мариэтта у Charmes'a, цит. ниже соч., стр. 45 слл.

⁴¹² - Срв. на русском языке книгу А. Михаэлиса, Художественно-археолог. открытия, Москва, 1913, стр. 283 слл.

⁴¹³ - G. Charmes, La reorganisation du Musée de Boulaq et les études égyptologiques en Egypte (в сборнике статей под заглавием L'Egypte, 39–130).

⁴¹⁴ - Cérémonie d'inauguration du monument à Mariette Pacha, стр. 5 (речь Maspero).

⁴¹⁵ - Maspero, Not. sur Aug. Mariette, стр. 62 сл. О жизни и научной деятельности Мариэтта см., кроме цитированных выше сочинений еще: A. Rhone, Aug. Mariette. Equisse de sa vie et de ses travaux (Gazette des Beaux Arts 1881, septembre); Н. Wallon, Notice sur la vie e es travaux de Mariette (Compte rendu de la Seance puol. annuelle du vendreid 23 novembre 1883); Revillont, Aug. Mariette-Pacha (Revue egypto logique II), работы E. Desseill'я и др.

⁴¹⁶ - Н. Brugsch, Mein Leben und mein Wandern, Berlin 18942, стр. 17–18.

- ⁴¹⁷ - Н. Brugsch, Mein Leben und mein Wandern, Berlin, стр. 25 слл.
- ⁴¹⁸ - Н. Brugsch, Mein Leben und mein Wandern, Berlin, стр. 49 слл.
- ⁴¹⁹ - Н. Brugsch, Mein Leben und mein Wandern, Berlin, стр. 74.
- ⁴²⁰ - Н. Brugsch, Mein Leben und mein Wandern, Berlin, стр. 83 слл.
- ⁴²¹ - Н. Brugsch, Mein Leben und mein Wandern, Berlin, стр. 121–194 слл.
- ⁴²² - Н. Brugsch, Mein Leben und mein Wandern, Berlin, стр. 197 слл.
- ⁴²³ - Н. Brugsch, Reise der kgl. Preussischen Gesandtschaft nach Persien – II, Leipz. 1862–1863; Mein Leben und mein Wandern, Berlin, стр. 141 слл.
- ⁴²⁴ - Н. Brugsch, Mein Leben und mein Wandern, Berlin, стр. 256 слл.
- ⁴²⁵ - Н. Brugsch, Mein Leben und mein Wandern, Berlin, стр. 277 слл.
- ⁴²⁶ - Н. Brugsch, Mein Leben und mein Wandern, Berlin, стр. 315 слл.
- ⁴²⁷ - Н. Brugsch, Mein Leben und mein Wandern, Berlin, стр. 338 слл.
- ⁴²⁸ - О жизни и ученых трудах Г. Бругша см., кроме цитированной выше автобиографии, еще краткую заметку К. Герца в Русском Вестнике за 1858 г., том XIV, апрель, 2 Совр. Летоп. стр. 386 слл. и Allg. Deutsche Biogr. XLVII, 283 слл.
- ⁴²⁹ - Полный список трудов Дюмихена приведен в Rec. de travaux etc XVI, 76 слл. Биография изложена Эберсом в Beilage 47 к Allgemeine Zeitung 1894, 56 и Вилы. Шпигельбергом в Allg. Deutsche Biographie XLVIII, 162–1 63.
- ⁴³⁰ - Rich, Gosche, Georg Ebers der Forscher u. Dichter, Leipz. sine anno,, стр. 22 слл.
- ⁴³¹ - G. Ebers, Geschichte meines Lebens, 18932, стр. 17 слл.
- ⁴³² - G. Ebers, Geschichte meines Lebens, стр. 69. G.

- ⁴³³ - Ebers, Geschichte meines Lebens, стр. 167–297; R. Gosche, Georg Ebers, 24 слл.
- ⁴³⁴ - G. Ebers, Geschichte meines Lebens, стр. 298–372.
- ⁴³⁵ - G. Ebers, Geschichte meines Lebens, стр. 350 слл.; Gosche, G. Ebers, 27.
- ⁴³⁶ - Gosche, G. Ebers, 28.
- ⁴³⁷ - G. Ebers, Geschichte meines Lebens, стр. 424 слл.
- ⁴³⁸ - Gosche, G. Ebers, 31.
- ⁴³⁹ - А не Бек, как у Gosche, 31, так как это была ее девичья фамилия.
- ⁴⁴⁰ - О жизни и научно-литературной деятельности Г. Эберса см., кроме цитированных выше автобиографий, еще и книги R. Gosche, еще Steinhausen, Memphis in Leipzig, 1880 (под руками не имею, Allg. Deutsche Biogr. LV, 469 слл. и, на русск. яз., Мир Божий, 1895, февраль. Срв. также Ed. Meyer, kl. Schr. 1910, стр. 504–524).
- ⁴⁴¹ - О папирусе Ринда см. ныне M. Simon, Mathematik im Altertum 1909, V, 26 сл. (срв. мою рец. в журнале «Гермес» за 1910 г.) и на русск. языке В.В. Бобынин, Математика древних египтян. М., 1882.
- ⁴⁴² - В стороне стоят его Gesch. d. Inkareichs v. Pedro Sarmiento de Gamboa (1906) и Das Buch (в Kultur der Gegenwart, 1906).
- ⁴⁴³ - Annuaire du Collège de France, V, 1905, стр. 32.
- ⁴⁴⁴ - Francesco Rossi, Origine e sviluppo degli studi egittologici in Europa Torino 1909, стр. 14.
- ⁴⁴⁵ - Биография Шаба составлена его учеником Ph. Virey и помещена в I т. Собрания сочинений Шаба = IX т. Bibliothèque égyptolog., изд. Масперо.
- ⁴⁴⁶ - Англичане произносят это имя, разумеется, на свой лад.
- ⁴⁴⁷ - Geffcken J. Zwei griechischen Apologeten. Leipzig und Berlin, 1907. См. введении и комментарии. Wendland P. Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum. Tübingen, 1907, S. 150–160. Kremmer M. De

catalogis heurematum. Lipsiae 1890. Christ W. Philologische Studien zu Clemens Alexandrinus. München, 1900. Gabrielsson I. Ueber die Quellen des Clemens Alexandrinus. Upsala Th. I, 1906; Th. II, 1909. Сравн. И. Попов. Элементы греко-римской культуры в истории древнего христианства. Москва, 1909, стр. 16–18.

448 - Confes. III, 7.

449 - Ibid. IV, 28–29.

450 - Ibid. IV, 30.

451 - Ibid. IV, 4–6.

452 - Ibid. VII, 8–10.

453 - Ibid. VII, 13–23.

454 - Ibid. VII, 24–27.

455 - De Trinit. XVI, 7.

456 - Ibid. XI, 5.

457 - Ibid. X, 7.

458 - Confes. X, 56–57.

459 - De Civ. Dei XXI, 4, 4.

460 - De Genes. ad litt. III, 12.

461 - Confes. I, 11.

462 - De quant. anim. 54.

463 - De ordine I, 25.

464 - Ibid. I, 6–7.

465 - De quant. anim. 62–63.

466 - Contr. Faust. XXII, 56.

467 - De Civ. Dei, XXII, 8, 3. Serm. 320–324.

468 - Nemesius Emesenus. De natura hominis. Migne. Ser. gr. t. XL, col. 504–817. Русский перевод Ф.С. Владимирского. Почаев, 1905 г. Его же наследование Антропология и космология Немезия, еп. Емесского, в их отношении к древней философии и патристической литературе. Житомир, 1912.

469 - Советы аскетов в психологическом освещении см. в нашем исследовании Естественный нравственный закон. Сергиев Посад, 1897.

470 - Confes. II, 9–14. 17.

- 471 - Ibid. VIII, 16–29.
472 - Ibid. X, 41–64.
473 - Ibid. III, 2–4.
474 - Ibid. IV, 9–13.
475 - Ibid. VIII, 19, 28.
476 - Ibid. IX, 8.
477 - De Genes. ad. Litt. XII, 25.
478 - Ibid. XII, 4.
479 - Ibid. XII, 35–38.
480 - De Civ. Dei XIV, 24, 2.
481 - De cura pre mort. gerend. 15.
482 - De Civ. Dei XXI, 7, 2.
483 - Ibid. XXI, 5.
484 - Ibid. XVIII, 18.
485 - Confes. I, 20–21.
486 - Ibid. III, 2–4.
487 - Ibid. IV, 9–12.
488 - Ibid. VIII, 28–29.
489 - Ibid. XI, 9.
490 - Enar. in Ps. 127, 10.
491 - Confes. VI, 13.
492 - Ibid. III, 2, 4.
493 - Schmidt. Ethik der alten Griechen. B. II, S. 93–96. Ovidius. Metamorphoses. Lib. XV, 120–126.
494 - Porphyrius. De abstinentia. Ed. A. Nauck Lipsiae 1886. Lib. I, 29–57.
495 - Ibid. Lib. III, 2–13.
496 - De morib. manich. II, 54.
497 - Ibid. II, 59.
498 - Ibid. II, 60–63. Contra Faust. VI, 3–8.
499 - Ibid. II, 56. Expos. quar. propos. ex. epist. ad Rom. 53.
500 - Contra Faust, VI, 4. De quant. an 71. Confes. III, 18.
501 - Confes. III, 18.

- 502 - De morib. manich. II, 54, 59. De Civ. Dei I, 20.
- 503 - Amelineau. Histoire des monasteres de la Basse-Egypte. Texte copte et traduction francais. Paris, 1894 p. 235–238.
- 504 - De Civ. Dei, Lib. I.
- 505 - С. Faust. XXII, 74.
- 506 - См. нашу брошюру Св. Иоанн Златоуст и его враги. Сергиев Посад, 1908.
- 507 - Confes. III, 1.
- 508 - Ibid. IX, 30.
- 509 - Так пишется это имя в рукописях.
- 510 - Ibid. V, 15.
- 511 - Ibid. IX, 23–26.
- 512 - Ibid. IV, 13.
- 513 - Ibid. IV, 13.
- 514 - Ibid. VI, 26.
- 515 - Ibid. VI, 21–26.
- 516 - Ibid. IV, 7–8.
- 517 - Ibid. VI, 12.
- 518 - De utilit. cred. 2.
- 519 - Contr. Acad. II, 3–6.
- 520 - Confes. VIII, 30; IX, 5, 6.
- 521 - Ibid. IV, 6; VII, 3.
- 522 - Ibid. VIII, 13.
- 523 - Ibid. VI, 24.
- 524 - Ibid. IX, 5.
- 525 - De beat. vita 6.
- 526 - Possidius. Vita Augustini, 3.
- 527 - Ibid. с. 5. Serm. 355, 2.
- 528 - Sermo 355 и 356.
- 529 - Confes. I, 22.
- 530 - Ibid. I, 20, 23.
- 531 - Ibid. I, 20–21.
- 532 - Ibid. I, 21, 27.

- 533 - Ibid. I, 16.
- 534 - Ibid. I, 16.
- 535 - Ibid. III, 2.
- 536 - Ibid. IV, 20, 24–27.
- 537 - Origenes. De principiis. Ed. P. Koetschau, Leipzig, 1913. Lib. IV, c. 4. 8.
- 538 - Ibid. Lib. II, c. 9, 3, 5.
- 539 - Ibid. II, c. 9, 6.
- 540 - Ibid. I, c. 1, 1; c. 5, 3, 5.
- 541 - Ibid. I, c. 6, 2.
- 542 - Учение Оригена см. Redepenning. Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre, Bonn, 1841–1846. F. Böhringer. Kirchengeschichte in Biographien. B. I. Abth. 2. Hälfte 1. Zürich, 1869. W. Möller. Geschichte der Kosmologie in der griechischen Kirche bis auf Origenes. Halle 1860. S. 536–560. J. Denis. Philosophie d'Origene. Paris, 1884. Ch. Bigg. The Christian Platonists of Alexandria. Oxford, 1886.
- 543 - Confes. XIII, 43. De Genes, ad litter. III, 36.
- 544 - De Civ. Dei XXII, 24, 4.
- 545 - De lib. arb. III, 13 Contr. advers. leg. et proph. I, 6. Contr. Faust. XXI, 4–5. Г. Буассье. Цицерон и его друзья. Москва 1880. Стр. 37–39.
- 546 - De Civ. Dei XI, 18. De ordine I, 18.
- 547 - De Ord. I, 2. De Mus. VI, 30.
- 548 - De lib. arb. III, 28.
- 549 - De ver. rel. 77.
- 550 - De Civ. Dei XII, 4. De nat. boni 38.
- 551 - De ver. rel. 42–43. Epist. 166. 13. Contr. epist. Fund. 47. Confes. IV, 15.
- 552 - Г. Буассье. Цицерон и его друзья. Москва, 1880. Стр. 37–39.
- 553 - Confes. III, 6.
- 554 - Ibid. IV, 2.
- 555 - Ibid. V, 22.

- 556 - Ibid. V, 12.
- 557 - Confes. I, 14–16.
- 558 - Ibid. I, 19, 23.
- 559 - De Civ. Dei XXI, 14.
- 560 - Confes. X, 29. Ibid. X, 31. De morib. man. I, 4. De civ. Dei. X, 1. Cp. De magistr. 46. De Trinit. XIII. 6. 7. 25.
- 561 - De lib. arb. III, 18.
- 562 - Ibid. III, 22.
- 563 - Ibid. III, 23.
- 564 - Ibid. III, 26.
- 565 - Кн. Е. Трубецкой. Религиозно-общественный идеал западного христианства в V в. Ч. I. Мирозерцание бл. Августина. Москва, 1892. Стр. 22–23. G. Boissier. Etudes d'histoire religieuse. VI. La conversion de saint Augustin. Rev. des deux mondes. T. 85 (1888) p. 45.
- 566 - August. Confes. VIII, 14–15.
- 567 - Confes. IX, 19, 22.
- 568 - Ibid. IX, 17.
- 569 - Ibid. IX, 19.
- 570 - Ibid. IX, 22.
- 571 - Ibid. II, 5.
- 572 - Ibid. II, 6.
- 573 - Et illa, quae jam de medio Babylonis fugeret, sed ibat in caeteris ejus tardior. Ibid. II, 8.
- 574 - Ibid. II, 8.
- 575 - Ibid. III, 7.
- 576 - Ibid. I, 14, 15.
- 577 - Ibid. I, 17.
- 578 - Ibid. I, 17; VI, 16.
- 579 - De utilit. cred. 2.
- 580 - Confes. III, 5.
- 581 - Confes. III, 7.
- 582 - Ibid. III, 5.
- 583 - Ibid. IV, 3.

584 - Издание этих табличек и исследование о них см. у R. Wünsch. *Sethianische Verfluchungstafeln aus Rom*. Leipzig, 1898.

585 - Confes. IV, 3.

586 - Ibid.

587 - Sed videlicet sacrificari pro me nollem daemonibus. Ibid.

Из приведенных выдержек ясно, что мотивом отказа Августина было презрение к язычеству, а не манихейская жалость к животным, как полагают некоторые исследователи.

588 - Ibid. IV, 4.

589 - Ibid. IV, 7–8.

590 - Ibid. V, 20.

591 - Ibid. VII, 1. Ср. VII, 3, 6.

592 - Ibid. VI, 8.

593 - Ibid. VI, 26.

594 - Ibid. V, 20.

595 - Ibid. VII, 25.

596 - Ibid. VII, 7.

597 - Ibid. III, 8.

598 - Ibid. VII, 11.

599 - Ibid. V, 25.

600 - Vita Nicolai. Mansi 15, 157 C.

601 - Nicolai ep. ad. Hincmarum. Mansi 15. 357 C. (P. L. 119:1155). Возможно, что *libellus* был составлен на предварительном соборе Фотия.

602 - Mansi 15. 356 E. Михаил будто бы говорил болгарским послам, что если бы легаты папы шли не через Болгарию, то не увидели бы не только его императора, но и самого Рима (Vita Nicolai, Mansi 15, 157 C.). Едва ли этой фразе можно придавать серьезное значение. Если Михаил был готов погубить легатов, он легко мог сделать это: стоило пропустить их через границу, и они были бы в его распоряжении.

603 - Mansi 15, 357.

604 - Ibid. 357 B–D.

605 - Цит. письмо. Mansi 15, 355. P. L. 119, 1152.

⁶⁰⁶ - Что собор действительно состоялся, в этом не может быть никакого сомнения. Правда, у некоторых писателей и в некоторых документах, враждебных Фотию, можно находить такие отзывы о соборе, которые могут подать повод признать его в действительности никогда не существовавшим и видеть в соборных актах сплошной вымысел и подлог Фотия (Metroph. ep. ad. Manuelem, Mansi 16, 417 C., Ср. выражения в письмах Игнатия к Адриану II, Mansi 16, 48 B. Epist. encyclica собора 869 г., Mansi 16, 198 A-B, Vita Hadri-ani, Mansi 15, 811 – Cf. Synod. Vetus в Fabrisii Harless, Biblioth. gr. 12, 419, Leonis Allatii, De 8 synodo Photiana, Romae 1662, p. 5–6). Однако во 1-х, в пользу фактичности собора можно указать свидетельств более, чем достаточное количество (см. отзыв Адриана II о соборе, Mansi 16, 22 D; ibid. 52 A. Cf. Libellus, присланный из Рима и читанный на первом заседании к-польского собора 869 г., Mansi 16, 28 A; C. Ср. каявшихся перед собором епископов, Mansi 16, 39 Анастасий, не без преувеличенного ужаса (gnod horribilins est.) сообщает, что Фотий conciliabulum praesidente Michaelae imper. colligit. Mansi 16, 5 B. Еще определеннее у Никиты Пафлагона, P. G. CV, 537). Во 2-х, даже из упомянутых враждебных Фотию писателей можно извлечь ясные доводы в пользу того, что собор состоялся. Впрочем, если на этих авторах стоит остановиться, то не затем, чтобы обосновать и без того ясную фактичность собора, а чтобы охарактеризовать манеру их писательства. — Митрофан Смирнский выражается о созвании собора, что Фотий ἀνέπλασε σύνοδον (сочинил собор), императоров Михаила и Василия сделал председателями τῆς πεπλανημένης (вымышленного) συνόδου; ὑπογραφὰς σχηματίσας πάντων συνειλεγμένων ἐκεῖσε, κατὰ τὴν ἰδίαν ὀνειροπόλησιν δηλαδή... οὕτως οὖν πλαστογραφήσας ἰδιοχείρους πάντων ὑπογραφὰς к.т.λ. При всем том, такое выражение как ἀνέπλασε σύνοδον недостаточно определено, чтобы видеть у Митрофана полное отрицание фактичности собора; а определенные выражения о подделке подписей еще не говорят о том, что не было самого собора. Зато общее перечисление отдельных моментов, на которые распадалась соборная деятельность, у него настолько связано, и эти моменты, причинно обуславливая

друг друга, складываются в такую законченную картину, что весь рассказ о соборе должен быть признан за отражение действительных событий, не говоря уже о том, что в отдельных пунктах он находит прямое подтверждение у других авторов.— Выражения в письмах Игнатия, если только латинский текст передает их содержание, а равно в соборной энциклике, повторяющей отчасти письмо Игнатия, более витиеваты, чем ясны, и не могут поколебать точных указаний других источников. Что касается биографа Адриана, то он рассказывает о соборе словами послов императора Василия папе Адриану II, и чтобы оценить рассказ, необходимо знать скрытую в нем тенденцию. Так как эта тенденция усвоена в одинаковой мере как правительством Василия Македонянина, так и большинством иерархии, примкнувшей к Игнатию после его восстановления на кафедре в октябре 867 г., то на ней следует остановиться с вниманием. У правительства и иерархии Игнатия всюду сквозит неудержимая готовность выдать собор Фотия за не существовавший или, если этого сделать нельзя, то, по крайней мере, отнять у него значение законного собора (см. любопытные комбинации у биографа Адриана II), а главное объявить акты и подписи под ними за подлог. Не трудно понять, чем вызвалось такое желание. На соборе, созванном Михаилом и Фотием и веденном, конечно, в самых законных формах, присутствовали и Василий Македонянин, и византийский синклит, и вся высшая иерархия, за исключением небольшой кучки игнатиан. Все эти лица не могли не дать и, конечно, дали свои подписи под актами. Переворот 24 сентября, стоивший жизни Михаилу и давший единодержавие Василию, резко, хотя и временно, изменил направление церковных дел. Василий хочет вернуть к власти игнатиан и заключить союз с Римом. Понятно, что теперь собор 867 г. и подписи под ним оказывались досадной помехой к союзу с папой. Неудивительно, если Василий немедленно по вступлении на трон, вернул с дороги послов, везших акты собора в Италию. Но вернуть акты было мало; оставался на лицо тот неприятный для данного момента факт, что собор все-же состоялся и Василий его подписал. Вместе с императором в неловком положении оказывался и сенат, и еще более те

духовные лица, которые принимали участие в соборе, а теперь, при изменившихся обстоятельствах, по тем или иным мотивам, перешли на сторону Игнатия, ревностного союзника Рима. Обстоятельства настойчиво требовали, чтобы собор 867 г. перестал существовать. И ничего лучшего не придумали, как объявить, что настоящего, законного собора никогда не было; собирал Фотий какие-то сходы, но к ним никто (из перечисленных выше лиц) никакого касательства не имел; мнимые акты сфабрикованы Фотием и подписи подделаны им же. Не беда, если в обращении оказалось одновременно несколько версий, разногласивших между собою, важно что достигалась главная цель, и правительство развязывало себе руки, при чем это давалось ему, по-видимому, очень дешево: ценою клеветы на одного человека.

⁶⁰⁷ - Один их экземпляров сожжен в Риме в июне 869 г. (Vita Hadriani II, Mansi 15:812), другой на восьмом заседании польского собора 869 г. (Mansi 16:135).

⁶⁰⁸ - Искренно или неискренно – это в данный момент безразлично.

⁶⁰⁹ - Как соимператор он должен был делать то, что делал Михаил; а так как отношения между ними уже начинали портиться, и в голове Василия мелькал план будущего цареубийства, то Василию тем более нужно было быть осторожным и своим сопротивлением видам Михаила не возбудить опасных для себя подозрений. Если собор 869 г. судил за собор 867 г. одного лишь Фотия и обходил молчанием Василия, то это делалось, конечно, только потому, что нельзя же было судить царствующего монарха.

⁶¹⁰ - Никита отмечает участие Михаила в созыве собора. Vita Ignati, P.G. CV, 537 В. Бог. Вест. № 2, 1915

⁶¹¹ - Eutychie alexandr. part. Annales P.Gr.111, 1136 С. Житие иже во святых отца нашего Феодора архиеп. одесского. Изд. И. Помяловский. Зап. Истор.-филолог. фак. С.– Петербург. Универ. ч. 29. СПб. 1892. стр. 89. Н.А. Медников. Палестина от ее завоевания арабами до Крестовых походов по арабским источникам. т. 1, стр. 778 и дал. Православный Палестинский

сборник, т. 17, вып. 2-й СПб. 1903. Χρισοστόμου Α. Παπαδοπούλου. Ἱστορία τῆς ἐκκλησίας Ἱεροσολύμων. Ἐν Ἱεροσολ. Καὶ Ἀλεξανδρίᾳ. 1910. σελ. 334.

⁶¹² - Папа Николай прекрасно оценивал тяжелое положение восточных церквей (Mansi 15, 361 В).

⁶¹³ - По Гфрёреру, восточные патриархи не могли принять участие в соборе, где между прочим, должен был решаться вопрос о подчинении к-польскому патриарху новых провинций и, следовательно, об усилении Византии, так как за это они поплатились бы головой перед арабами. (Gfrörer, Byzant. Geschichte 3:266), Мнение не основательно: 1) церковное подчинение вовсе еще не было политическим усилением, оно могло вести к нему в последствии, но в такие тонкости арабская дипломатия едва ли углублялась; 2) вопрос в энциклике ставился о возвращении болгар к правой вере, а не к подчинению Византии; 3) на соборе 869 г. именно представители восточных кафедр решили вопрос о подчинении Болгарии к-польскому патриарху, и за это от арабов не потерпели никаких репрессий.

⁶¹⁴ - А.А. Васильев, Византия и арабы. Политические отношения Византии и арабов за время Аморийской династии. СПб. 1900. стр. 204.

⁶¹⁵ - Разослано оно все же было, вероятно через правительственных агентов.

⁶¹⁶ - См. выше (Cf. Mansi 184 D-E). Между прочим, епископы, каявшиеся перед собором 869 г. в своем общении с Фотием, заявляют в своем Libellus'e, что Фотий старался всех восточных патриархов привлечь на свою сторону и восстановить против Игнатия. Mansi 16, 39 С.

⁶¹⁷ - Собственно названы были александрийская и иерусалимская; но нужно разуметь и антиохийскую, так как именно относительно последней более точно известно, что она состояла в общении с Фотием.

⁶¹⁸ - Mansi 184 D-E.

⁶¹⁹ - См. письмо к Гинкмару, Mansi 15, 361 В.

⁶²⁰ - То есть не имел сведений, очевидно, до получения приглашения на собор 869 г. Mansi 16, 146.

⁶²¹ - Mansi 15, 361 В.

⁶²² - Не только потому что Восток стоял в зависимости от К-поля, но в данном случае прежде всего потому, что Восток по спорным вопросам мог думать лишь так же, как Византия.

⁶²³ - Mansi 16, 156 А.

⁶²⁴ - Содержание письма неизвестно.

⁶²⁵ - Βαλέττα ἐπ. 225. Р. G. C2, Lib. 2 ер. 2. Духовная беседа 1859 (6) 441.

⁶²⁶ - Heryenröther 2, 60.

⁶²⁷ - Признает и Гергенретер, 2, 62.

⁶²⁸ - Если на собор 869 г. представитель антиохийской кафедры Фома Тирский заявлял, что на востоке никогда не признавали Фотия патриархом (Mansi 16, 35; 73; 341), то он говорил неправду. Это вынужден признать и Гергенрётер (2:62).

⁶²⁹ - Ἀριστάρχης (Φωτίου, Λόγοι καὶ ὁμιλίαι, том. А', σελ. νδ', σημ. 14) на том основании, что апокрисиарии иерусалимской кафедры, присутствовавшие на соборе 869 г., явились в К-поле за два года до приезда туда же, 24 сентября 869 г., легатов папы Адриана II, заключает, что эти апокрисиарии были теми же лицами, которые принимали участие на соборе Фотия 867 г. – С заключением трудно согласиться: невероятно, чтобы правительство Василия и сами делегаты проявили такую степень беззастенчивости.

⁶³⁰ - Можно думать, что и в 867 г. он проявил ту же осторожность, сдержанность и так, как и в 870 г., когда он писал Василию Макед., что малоосведомленный, он не решается разбираться в деле, но, приведя исторические примеры, когда кафедру занимали одновременно два лица, что наилучший путь решения – примирить интересы враждующих сторон (Mansi 16:145).

⁶³¹ - См. 9 заседание собора 869 г. Mansi 16, 145 sq.

⁶³² - На это как будто указывает допрос, учиненный на 9 заседании собора 869 г. некоему Леонтию, в котором хотели

видеть Александрийского делегата на соборе Фотия (Mansi 16:1551).

⁶³³ - Если из Александрии приезжал не специальный уполномоченный, то сделать это было очень не трудно, задержав это лицо под теми или иными предлогами в Византии до отсылки п. Михаилу приглашения на собор 869 г.

⁶³⁴ - Не было бы странно если бы энциклика была отослана даже раньше прибытия делегатов к границам: если сведения о миссионерах могли быть достаточным поводом к поместному собору, то они могли быть признаны достаточным поводом и к приглашению патриархов. Материалы для суда над папой тоже были готовы, и ждать, чтобы римские легаты, для которых закрывали даже и границу, что-либо изменили в положении дела, не представлялось никаких оснований.

⁶³⁵ - Как угодно думать Гергенрётеру, 1, 648.

⁶³⁶ - Г-р относит собор к великому посту 867 г. Почему это он делает, не ясно; но зачем вполне ясно: ему нужно показать что времени у Фотия для приглашения восточных делегатов на собор, состоявшийся летом того же года, было так мало, что едва ли делегаты успели бы добраться до К-поля (1, 648; 652).

⁶³⁷ - На первый собор представитель Александрии прибыл лишь к 9 заседанию (Mansi 16:143), на второй – ко второму (Mansi 17:393).

⁶³⁸ - В декабре 867 г. Василий только еще собирался их приглашать, а к раннему лету 868 г. они уже были в К-поле. Hergenröther 2, 57–58.

⁶³⁹ - Допрашивали даже дважды, на 8 заседании собора, когда еще не приехал представитель Александрии, и на 9-м, в присутствии этого представителя, где допрашивались отчасти уже новые лица.

⁶⁴⁰ - Mansi 16, 156.

⁶⁴¹ - Через Георгия было доставлено Фотию и императору Михаилу письмо от эконома антиохийской церкви, и Фотий посылал его вместе с другими лицами в Рим убедиться, что и в Риме папа Николай осужден (разумеется, очевидно, выступление против папы Титгуда и Гунтера).

⁶⁴² - Допрос начался так: *Quis ex vobis est, qui a Photio diffamatus est esse vicarius Alexandriae? Et factus est propius Leontius et dixit: ego sum.* Отсюда однако нельзя заключать, чтобы действительно сам Фотий выдал этого Леонтия за викария: Леонтий уже раньше заявил, что к собору он не причастен и, следовательно, Фотий допрашиваемого Леонтия никогда за викария не выдавал. Место имеет тот смысл, что Леонтию сказали (правительственные чиновники), что его Фотий выдал за викария, и Леонтий повторяет это.

⁶⁴³ - См. 2 и 3 заседание собора 879 г.

⁶⁴⁴ - Как это нередко делают, напр., Гергенрётер (2:62). Еще проще и грубее смотрит на дело Гельцер (H. Gelzer. *Das Verhältnis von Staat und Kirche in Byzanz. Historische Zeitschrift*, B. (50) 1901. S. 229 Anm.), усматривающий *die Wirkungen des Bakschisch*. Правильнее Vogt, Basile 1, p. 254.

⁶⁴⁵ - Конечно, враждебными Фотию. Анастасий, напр., пишет, что Фотий *conciliabulum... colligit, falsos homines quasi vicarios orientalium sedium format* (Mansi 16, 5 B), Никита Пафлагон: *καὶ τινὰς μισροὺς ἀνθρωπίσκους καὶ ἀσήμεους* (как будто Фотий нарочно хотел уронить достоинство своего собора!) *ἐκ τῶν ἀνατολικῶ δῆθεν πατριαρχείων τοποτηρητὰς ἐπαγόμενος* (Vita Ignatii. P. G. CV, 537 B). Признавая, что собор 867 г. действительно состоялся, Гергенрётер решительно отвергает присутствие на нем подлинных представителей Востока (1, 649; 651), всецело разделяя точку зрения собора 869 г., Анастасия и Никиты. По его мнению, ни чем в данном случае не подтвержденному, энциклика была рассчитана скорее вообще на верующих, чем на восточных патриархов, куда она, может быть, даже и не дошла. С особенным вниманием останавливается Г-р на том месте энциклики, где Фотий говорит о приезде уполномоченных одного из патриархов и просит адресата не медлить с прибытием, предупреждая, что, если вследствие промедления произойдет какое-либо упущение, то вина падет не замедлившего. Комментарий Г-р на это место и его выводы таковы. Если место читалось во всех трех экземплярах, разосланных трем патриархам, то это был явный обман (предположение, нужно заметить, совершенно излишнее,

ни на чем не основанное, а между тем бросающее тень на Фотия); если оно содержалось только в экземпляре, адресованном в Александрию, а в других было соответственно изменено (можно ли сомневаться в этом?), то все же последняя фраза Фотия возбуждает подозрение, как будто автор послания заранее хочет отклонить недоверие к его действиям. Далее: или прибывшие викарии других патриархов (множ. число) уже имели полномочия для участия в соборе и тогда они должны были получить энциклику гораздо раньше, чем александрийский; или же, прибыв для других целей, они нужных полномочий не имели и мог-ли получить их лишь позднее; в таком случае, занятия отсрочивались бы так, как будто бы викарии еще и не приезжали. Примечательно, по Г-ру, и то, что не сказано точнее, кто прибыл в Византию и чьи легаты ожидаются вскоре. Заметив мимоходом, что не стоит труда выяснить те затруднения, какие вытекают из краткости бывшего в распоряжении Фотия срока, от апреля по август, Г-р заключает: Фотий без дальних разговоров взял подходящих субъектов, отчасти, может быть, прибывших из других патриархатов, и дал им роль апокрисиариев; такие фикции в Византии не были редкостью (ссылка на 7 всел. собор). – В приведенных рассуждениях сквозит одностороннее желание во что бы то ни стало унизить Фотия и обосновать освещение фактов, заимствованное на веру от его врагов. Подбираются предположения, обидные и порочащие Фотия, но или вовсе не идущие к делу (как предположение об обмане), или мало вероятные, тогда как самые простые и естественные замалчиваются. Зачем ставить под подозрение фразу εἰ τί.., οὐ κατὰ τὸ δέον, ἐλλίπες τὴ διαπραχθεῖν, которая может ничего не значить, кроме выражения желания обсудить важное дело всесторонне, без упущений, чего легче достигнуть при полноте собрания? Не странно ли думать, что Фотий как бы заранее предупреждает приглашаемых на собор лиц, что этот собор готовится сделать что-то неблагоприятное?– Попытки подорвать показание энциклики о раннем прибытии какого-то из викариев решительно тщетны. Во 1-х, Г-р говорит о прибывших викариях так, как будто могли прибыть викарии по крайней мере от двух патриархов и еще от двух ожидаются; между тем, помимо

автора энциклики и ее адресата, александр. патриарха, оставалось только два патриарха, и значит, легаты только от одного могли прибыть, от другого ожидалось. Во 2-х, достаточно допустить, что один из патриархов успел послать апокрисиария очень быстро (а это так допустимо), и все прочие соображения Г-ра по этому пункту оказываются просто ненужными. Но, кажется, разбираемое место может иметь и другой смысл, который в значительной мере упростил бы его понимание. Фотий пишет: καὶ γὰρ οὐ μόνον τὴν ὑμετέραν μακαριότητα ἐπὶ τοῦτο προκαλούμεθα, ἀλλὰ γε δὴ καὶ τῶν ἄλλων ἀρχιερατικῶν καὶ ἀποστολικῶν θρόνων οἱ μὲν (Монтакуций и Валетта подразумевают ἀρχιερεῖς) ἤδη καὶ πάρεισιν, οἱ δὲ οὐ μετὰ πολὺν χρόνον παρεῖναι εἰσι προσδόκιμοι. Пусть это место, как подчеркивает Г-р, читается одинаково во всех рукописях; не нужно однако забывать, что именно оно должно было подвергаться поправкам, приспособляясь к новому адресату, и не было бы невероятно, что при беглости поправки, оно стало менее определенным и что в нем ἀρχιερατικῶν и ἀποστολικῶν можно по смыслу разделять, разумея, что автор говорит не только о приглашении прочих патриархов, но и вообще архиереев. (В начальном экземпляре могло, напр., стоять: οὐ μόνον τ. ὑμ. μακ. ἐπὶ τ. προκαλούμεθα, ἀλλὰ γε δὴ καὶ τοὺς προστάτας или τοποτηρητὰς τῶν ἄλλων ἀρχιερ. καὶ ἀποστολικῶν θρόνων καὶ τοὺς ἄλλους ἀρχιερεῖς. В александр. экземпляре устранены подчеркнутые слова и вставлено: οἱ μὲν (т.е. τοποτηρηταὶ καὶ ἀρχιερεῖς) ἤδη καὶ πάρεισιν, οἱ δὲ ... προσδόκιμοι. Тогда было бы понятно, почему Фотий не говорит точно, кто прибыл уже на собор, и кого ждут: тех и других было бы много, — хотя и умолчание Фотия само по себе ничего странного не заключает. — Что касается до хронологических затруднений, то Г-ру, действительно, не следовало тратить на них труда, так как он пропал бы даром, что ясно из сказанного по этому пункту выше. — В конце концов, повторив мнение собора 869 г., Анастасия и Ники-ты, Г-р со своей стороны не обосновал его ни одним сколько-нибудь веским соображением. Вот почему его заключение, что Фотий в качестве апокрисиариев взял первых попавшихся людей, не может быть принято. — Интересно

заметить, что в другом месте (2:63), трактуя о полномочиях восточных представителей на соборе 869 г., Г-р должен был признать вполне возможным, что роль представителей сыграли лица, прибывшие с востока (Антиохии и Иерусалима) не со специальными для собора полномочиями, а с другими целями (кстати заметить, это показал еще патр. Досифей. Τόμος χαρᾶς, ρλϋ'). Так же поступил, по его мнению, и Фотий в 867 году. Конечно, представители 869 г., в глазах Г-ра, вполне действительны; но представители 867 г., как видим, ложные, фиктивные. Можно ли после этого не сказать, что у Г-ра две мерки в оценке фактов: одна для врагов и другая для друзей? (У Gftrörer'a 2, 85, хотя и неправильно, зато последовательно делегаты и 867 г. и 869 г. названы *gemiethete Strohmänner*). Уж если Г-ру угодно думать, что некоторые из апокрисиариев 867 г. (как и 869 г.) не имели определенных, *ad hoc*, полномочий, то не проще ли представлять дело так: тот или другой из восточных патриархов отправляет, по личным побуждениям, доверенных лиц в К-поль и (позволим себе упрощенный способ выражения) говорит им: просите у патриарха то и это; а если у вас попросят что-либо, сделайте от моего имени. Это означало бы, что патриарх заранее одобряет деятельность апокрисиариев, делая это по доверию не только к ним, но, может быть, прежде всего и к византийскому, светскому и церковному, правительству. Это то доверие и несомненность будущего согласия патриарха на решения посланного им лица и могли бы давать право как Фотию в 867 г., так и Игнатию в 869 г. воспользоваться лицами, не имевшими прямых полномочий. Несомненно, формальная сторона дела терпела ущерб; но восточным патриархам в их положении было, можно сказать, не до формальностей. Что определенные полномочия не считались необходимыми, ясно видно из дополнительного заседания собора 869 г. по болгарскому вопросу (*Mansi* 15:814). Вопрос поставлен был на обсуждение неожиданно и решительно вне соборной программы; восточные апокрисиарии сочли себя вправе рассматривать вопрос и, как известно, решили его в пользу Византии. Римские легаты протестовали, ссылаясь на отсутствие у них специальных полномочий, но в сущности, лишь

потому, что поднимать вопрос было крайне невыгодно для Рима.

⁶⁴⁶ - Однако позднее на имя митрополита аквилейского Фотий писал целый трактат об исхождении Св. Духа.

⁶⁴⁷ - A. Papadopoulos-Kerameus. Sanctissimi patr. Photii epistolae 45. Petropoli 1896. Ep. 10.

⁶⁴⁸ - Ep. Metrophani: τοὺς τηνικάδε κρατοῦντας, δύο βασιλεῖς, Μιχαὴλ δηλαδὴ καὶ Βασίλειον τὸν ἡμέτερον, προκαθεςθέντας τῆς πεπλανημένης συνόδου καὶ τοποτηρητὰς τῶν τριῶν ἀνατολικῶν θρόνων, καὶ τοὺς τῆς ἐπαρχίας ἐπισκόπους. (Mansi 16, 417 C). Anastas. Bibl.: conciliabulum praesidente Nichaele imperatore colligit, falsos homines quasi vicarios orientalium sedium format. (Mansi 17, 5 B). Nicetas: συναγαγὼν οὖν πάντα τοὺς ὑπ' αὐτὸν ἐπισκόπους ὁ γεννάδας, καὶ τινὰς μιαροὺς ἀνθρωπίσκους κ.τ.λ. (P. G. CV, 537 B).

⁶⁴⁹ - Анастасий вскользь замечает о множестве епископов. (Mansi 16, 5 C).

⁶⁵⁰ - Нужно заметить, что когда Фотий в своей энтронистике изложил символ веры без Filioque, то Николай одобрил православный образ мыслей патриарха. Папа не был сторонником внесения догматического термина в символ, хотя в вопросе о исхождении Св. Духа стоял на западной точке зрения.

⁶⁵¹ - По мнению Dümmler'a (Geschichte des Ostfränkischen Reiches, Leipzig 1887. B. 2. 208), настоящее осуждение добыто путем насилий и обмана и было лишь мнимо единодушным, тогда как несколько позднее призыв папы Николая сплотил около Рима всю западную церковь в единодушном опоре против обвинений со стороны греков.— Но если бы Фотий действовал лишь насилием и обманом, все его дело должно было рухнуть вместе с его удалением от власти. Между тем, оно восторжествовало. Ясно, что сочувствие церкви и общества было на его стороне, и ни в обмане, ни в насилиях не представлялось никакой нужды.— Иногда думают, что собор объявил еретической всю латинскую церковь (Κρέμος, Ἱστορία τοῦ σχίσματος τῶν δύο Ἐκκλησιῶν ἐλληνικῆς καὶ ῥωμαϊκῆς. Ἐν Ἀθήναις 1907. Τ. 2, σελ. 331). Думать так нет никаких оснований.

⁶⁵² - В энциклике некоторые из них поименованы.

⁶⁵³ - Могло быть поставлено в счет Николаю, что он, вопреки 49 ап. правилу, призвал возможным совершать крещение не только во имя Св. Троицы, но и во имя лишь Иисуса Христа (*Responsa ad consulta Bulgarorum*, вопр. 104); что он отвергал миропомазание, совершаемое священниками, вкоренял на западе безбрачие духовенства и допускал возведение в епископы из дьяконов, минуя степень пресвитера и т. д. Предполагают, что поставили ему в вину и незаконное вмешательство в дела к-польской церкви (J. B. Bury, *History of the Eastern Roman Empire* (802–867). London 1912. p. 201). Если бы собору были известны все второстепенные дисциплинарные распоряжения папы, то в некоторых из них могли усмотреть недопустимые новшества (о них см. Richterich в *Revue Internationale de Théologie*. 1902 г. 116–130. В брачных вопросах папа допускал немалый произвол; *ibid.* 127).

⁶⁵⁴ - Если вопрос об оскорблении был поставлен, то на заседании мог председательствовать император.

⁶⁵⁵ - *sexcentis*, откуда недоразумение у Иванцова-Платонова, к исследованиям о Фотии, патр. к-польским. СПб 1892. Прилож. стр. 109.

⁶⁵⁶ - Mansi 16, 417 C–D.

⁶⁵⁷ - Mansi 16, 5 B. *Libellus* епископов, каявшихся перед собором 869 г., также упоминает о ложных свидетелях (Mansi 16:39). Никита только замечает, что папа анафематствован без всяких оснований (ἐπ' οὐδενὶ λόγῳ). P. G. CV, 537.

⁶⁵⁸ - Равным образом – не с целью оставить себе лазейку в будущем примирением с папой, так как Фотий не мог не понимать, что после энциклики и самого факта созыва собора против папы его отношения с Николаем порывались окончательно.

⁶⁵⁹ - Сам Николай судил Фотия заочно и в своих письмах доказывал, что они имели на это право и что суд был правилен (см. выше). Гунтер и Титгуд были осуждены Николаем опять таки заочно, без соблюдения правил судопроизводства.

⁶⁶⁰ - Гергенрётер пишет, что Фотий для соблюдения внешнего беспристрастия или, как думали иные (Fleury) в целях оставить себе лазейку на случай примирения с Николаем, многое говорил в пользу обвиняемого папы, как напр. то, что нельзя судить его заочно; далее, что Фотий хотел сделать вид, что он долго сопротивлялся принять обвинения и, только вынужденный до-водами остальных епископов, сделал это (1:650). Свое изложение Г-р подтверждает цитатой из Митрофана: καὶ αὐτὸς μὲν ἀπελοχεῖτο, ὥς οὐ χρὴ κρίνεσθαι τὸν ἀπόντα, πλαττόμενος τὴν χρηστότητα ὑπὲρ τοῦ πάπα Νικολάου· λόγους δὲ τῶν παρακαθημένων ἀρχιερέων δῆθεν εἰσῆγεν, ὥς ἀντιλεγόντων αὐτῷ κατὰ τοῦ πάπα· ὑφ' ὧν τάχα νικηθεὶς τὰς κατηγορίας προσήκατο καὶ τὴν ἐξέτασιν ὑπεισῆλθε. – Не трудно заметить, что Г-р дал Митрофану довольно произвольное толкование. По Г-ру, Фотий говорил многое; из Митрофана видно, что сказано Фотием только одно: о заочном суде (ἀντιλεγόντων κατὰ τοῦ πάπα должно означать именно прения по поднятому Фотием вопросу). По Г-ру, Фотий долго сопротивлялся принять обвинения; у Митрофана стоит τάχα νικηθεὶς. Не прибегая к натяжкам, на основании Митрофана можно сказать лишь то, что Фотий возбудил вопрос о возможности заочного суда над папой, что на приведенную им каноническую справку последовали возражения с указаниями на несомненную виновность папы, с чем скоро согласился и Фотий.

⁶⁶¹ - Если бы большинство членов было против, то как мог состояться самый собор? – Даже Гергенрётер, допускающий, что в защиту Николая могли раздаваться отдельные голоса, должен согласиться, что Анастасий или преувеличил факт, или неверно понял, что ему рассказывали в К-поле о соборе 867 г. Hergenröther 1, 650.

⁶⁶² - По вопросу о подписях враги Фотия наговорили выдумок, кажется, более, чем по какому-либо другому пункту. Почему им пришлось это сделать, понять не трудно. Если правительство Василия вынуждено было отвергнуть собор 867 г. и объявить его за вымысел Фотия, ему оставалось объявить подложными и подписи на актах: другого пути не было. Что

подписи были подлинными, в этом не может быть сомнения. Михаил, лично заинтересованный и лично присутствовавший на соборе, не мог, конечно, не подписать актов. Мог ли отказаться сделать тоже Василий? Конечно, нет. Уклоняться от собора для него не было веских причин, а отказать в подписи значило бы рисковать не только тронem, но и жизнью. И Василий подписал (Это признает и Гергенрётер 1, 653. Hefele, Concilien-Geschichte 1860, 4, 343 рабски следует показаниям врагов Фотия). Двух императорских подписей было, конечно, достаточно, чтобы обеспечить подписи всех правительственных чиновников. Из духовных лиц подписался под актами прежде всего сам Фотий, затем его друзья и приверженцы, которых было так много; наконец, как это думает и Г-р (а раньше его Οἰκονόμος, σελ. λυ', σπμ. δ'), лица, подчиненные Фотию, и, добавим, подчиненные его сторонникам. В таком случае, нужно высчитывать не тех, кто подписался, как это делает Анастасий, а тех, кто мог не подписаться, и кажется, едва ли будет ошибкой сказать, что таковых лиц среди членов собора не было (игнатиане на соборе, конечно, не присутствовали). Теперь посмотрим, в какую разноголосицу говорят о подписях враги Фотия. – У Анастасия читаем, что Фотий против папы mendacem codicem compilat, mille circiter antistitum subscriptiones falsas interserit, sibi nemine prorsus consentiente vel conscribente ex illa numerosa episcoporum multitudine, nisi uno et viginti praesulibus (Mansi 16, 5 С). Гергенрётер вынужден был, цитируя приведенные слова, подставить знаки вопроса после слов mille circiter и nemine, заявляя свое недоверие или недоумение по поводу сказанного. Недоумения, действительно, велики. Немного выше Анастасий говорит о председательствовании императора и, конечно, с целью показать, что собор шел под давлением последнего; а дальше оказывается, что все присутствующие, за исключением немногих, отказались судить папу, и никто не подписался, кроме двадцати одного. Все это мало вероятно. Еще невероятнее, чтобы Фотий подделал целую тысячу подписей духовных лиц. Сделать это было бы не только трудно, но и совершенно бессмысленно, так как такого числа подписей не было никогда ни под одними соборными актами, чего Фотий не мог не знать

(ср. А. П. Лебедева. История разделения церквей в 9–11 веках. Москва 1900, стр. 103. – Икономос σελ. λγ' и Валетта σελ. 52 считали все 1000 подписей подлинными; но, как увидим ниже, этого делать не нужно).– Никита пишет: ἐντεῦθεν ὑπογραφαὶ καὶ φωναὶ κανονικῶν τε προσώων καὶ πολιτικῶν μητροπολιτῶν καὶ πατρικῶν· πάντα καὶνὰ πάντα τῶν ἐπὶ σκηνῆς θρουλλουμένων ματαιότερα καὶ καταγελαστότερα (Р. G. CV. 537). Если Никите угодно было назвать собор чем-то удивительным, что смешнее пустой комедии (Jagerp. 146 всецело присоединяется к Никите), это его дело; но его оценка несколько не колеблет самого факта, и на основании Никиты нужно думать, что как собор, так и подписи, действительно, существовали. – Митрофан просто заявляет, что Фотий подделал подписи всех присутствующих на собрании лиц, которое он не прочь назвать сонным видением,– подписи и двух царей, и восточных представителей, всего сената, игуменов и клириков. Это, по крайней мере, последовательно, хотя решительно противоречит и Анастасию, и Никите, и, что важнее, всякому здравому смыслу (Г-р 1, 652 не точно передает Митрофана, руководясь, кажется, не греческим текстом, а своеобразно понятым латинским переводом). – Более подробно о подписях говорят, в биографии папы Адриана II (Mansi 15, 811 C–E), после Василия Македонянина, отправленные в Рим после сентябрьского переворота. Рассказ их сводится к следующему. Дать подпись Фотий склонил Михаила ночью, когда тот был крайне пьян; подпись Василия подложна, как это «показало восстановление Игнатия» и как это с клятвой готовы подтвердить послы; подделаны Фотием и его немногими сообщниками и подписи многих отсутствующих епископов, причем епископат об этом даже и не подозревал. Далее: в сущности, никто из жителей К-поля и не знал, когда состоялся собор, «потому что на самом деле его и не было». Фотий воспользовался тем обстоятельством, что в столицу обычно приезжают по делам провинциальные епископы, и скрыл, по своей привычке, ложь покровом истины. Вместо епископов тот же Фотий заставлял подписываться их сограждан, но, как носился слух, сограждан беглых и притом подкупленных дарами. Отсюда и произошло,

что его подписи сделаны разными подчерками, одни более острым пером, другие толстым, а некоторые, подражая подчерку дряхлых стариков, очень толстым и с помарками, и все это сделано с целью обмана. Послы предлагают убедиться в различии подчеркивов, в привезенных ими актах, но предупреждают, что в Риме нельзя открыть обмана, а нужно ехать для этого в К-поль. – По поводу доклада послов нужно заметить следующее. 1. Если Фотию понадобилось бы выманивать подпись у пьяного Михаила ночью (допустим на минуту правдоподобность этой совершенно неправдоподобной картины), это значило бы, что Михаил вообще не хотел ее давать. Тогда непонятно, как мог он созывать сам собор? И почему он проспавшись и припомнив или получив напоминание от других о случившемся, не уничтожил подписанного документа? Но пусть документ каким-то чудом остался в руках Фотия: как мог Фотий официально отправить его в Италию, с подписью, обманом выманенной у императора, и длинным рядом поддельных подписей высокопоставленных лиц, начиная с соимператора Василия? Такой подлог, не могший, конечно, остаться не раскрытым, обещал Фотию не достижение его целей, а грозил ему собственной гибелью. 2. Восстановление Игнатия, произошедшее при совершенно изменившихся условиях, отнюдь не доказывает подложности подписи Василия, а клятва, которую готовы были дать послы и которую в Риме догадались с них не требовать, была бы, конечно, лживой, как признает это и Гергенрётер (1, 653. Cf. Dummler 2:198). И не потому Василий отрекся от своей подписи, что, как думает Г-р, он стыдился собора 867 г., или что собора с тем количеством подписей, какое оказывалось в актах, он не знал; а потому, что он решил изменить всю церковную политику Византии и, не привыкший стесняться «мелочами», отрекся от мешавшего ему собора. 3. Неясное указание на собиравшихся в столицу по своим делам епископов, кажется, имеет целью внушить мысль, что хотя собора и не было, но Фотий мог выдать и выдал за собор случайный съезд епископов. Г-р, не без противоречия сказанному у него четырьмя страницами выше (S 649), готов поддержать эту мысль посольства, предполагая, что Фотий

использовал σύνοδος ἐνδημοῦσα (1, 653. Anm. 58). На это нужно заметить, что не только σύνοδος ἐνδημοῦσα, но и настоящий поместный собор был созван Фотием еще раньше, в начале того же года. Какой смысл был бы теперь в σύνοδος ἐνδημοῦσα, когда требовался голос более авторитетного собрания. И трудно ли Фотию было собрать настоящий собор?— 4. В рассказе о подделке подписей Фотием нет ничего такого, что заслуживало бы на нем остановиться, а о том, как можно понимать подделку подписей, будет сказано ниже. Итак, разноречивые показания врагов Фотия бессильны обосновать обвинение патриарха в подлогах и поколебать значение собора 867 года. (Приведенная Гергенрётером 1, 652, Anm. 53 справка из Synodicon'a, напечатанного у Fabricii-Hariess, Bibliotheca gr. 12, 419–420 и принадлежащего патрицию Апарею ст. Pilra, Juris ecles. Gr. Hist. et monum 2, p. 35, странная по смыслу, отчасти противоречащая рассмотренным выше авторам, отчасти их повторяющая, не имеет цены). В своем окончательном приговоре над собором 867 г. Гергенрётер 1, 653 повторяет, что хотя собор и действительно состоялся, но в нем был допущен тройной обман: приняты подложные 1. легаты Востока, 2. голоса и акты и 3. большое число подписей.— О восточных апокрисиариях сказано выше; подложные голоса Г-р приписывает, надо думать, тем же апокрисиариям, а акты называет подложными потому, что ему угодно допустить подделку Фотием подписей. Остановимся еще раз на этом последнем обвинении и посмотрим, нет ли здесь недоразумения. Нет нужды повторять, что если бы Фотий и был способен на подлог, то последний представлялся для него излишним, в виду поддержки правительства, клира и друзей, и бесцельным, за невозможностью его использовать. Но так как разговор о подложных подписях ведется врагами Фотия довольно упорно, то позволительно задаться вопросом: не были ли подложные подписи в соборных актах, действительно, кому нужны? Да, были нужны, и никому другому, как правительству Василия. Оно хотело реабилитировать себя перед Римом; акты собора 867 г. с подписью Василия оказывались помехой. Что стоило Василию, способному отказаться от собственной подписи, распорядиться

превратить подлинные акты в подложные, присоединив в конце их к подписям действительных участников собора длинный ряд подлинных подписей таких лиц, которые собора и не видели? Анастасий говорит, что подписей духовных лиц (antistitum) насчитывалось около тысячи. Чем больше, тем лучше: яснее вскрыется подлог Фотия. Почему не попросить «беглых сограждан» подписаться за их предстоятелей, а потом, показав подписи настоятелям, вызвать общее негодование (все это уже после переворота) на вероломного Фотия? Все рассказы о подлоге могут иметь или только такой смысл, или же никакого.

⁶⁶³ - Т. е. признать за ними императорское достоинство, каковое Византия не признавала ни за кем из западных правителей, титулуя их только ῥήξ (rex). В 871 г. Василий македонянин в письме к тому же Людовику II, – своему союзнику, – титуловал его ῥήξ. Обиженный Людовик в ответном письме доказывал, что императорский сан достался ему от деда Карла V. не по узурпации, как думают греки, а волею Божией, определением церкви и папы, чрез рукоположение и помазание, – и что греки по своему неправославию потеряли империю, а франки своим православием ее приобрели. Грегоровиус. История Рима в Средние века СПб 1887. стр. 210.

⁶⁶⁴ - Vita Ignatii. P. G. CV, 537.

⁶⁶⁵ - Ep. Metrophani. Mansi 16, 417 E.

⁶⁶⁶ - Тем более не допустимо утверждение Dümmler'a (Geschichte des Ofrän-kischen Reiches. Leipzig 1887. 2:192) что Фотий, обманным образом, обещал Людовику избрание на трон восточной империи. Здесь, конечно, недоразумение, покоящееся на непонятных свидетельствах Никиты и Митрофана.

⁶⁶⁷ - J. Bury. History of the Eastern Roman Empire (802–867). London 1912, p. 203.

⁶⁶⁸ - Этим, конечно, объясняется и та поспешность, с которою Василий Македонянин вернул посольство с дороги после сентябрьского переворота.

⁶⁶⁹ - Настоящее предложение К-поля Папарригопуло считает вполне серьезным. Фотий и Михаил могли исходить из

того соображения, что западная империя уже существовала, что у Византии не было средств ее уничтожить и было бы странно упорствовать далее в ее признании (Παπαρρηγόπουλου, Ἱστορία τοῦ ἑλληνικοῦ ἔθνους 3:743). – Как замечено выше, Василий Макед. этих соображений не разделял.– Bury (p. 201) допускает, что переговоры с Людовиком велись еще до собора, почему собор и оказал ему некоторые почести.

⁶⁷⁰ - Gasquet. L'empire byzantin et la monarchie franque. Paris 1888, p. 386.

⁶⁷¹ - Не даром после смерти Николая в Риме серьезно опасались, что Адриан II, под влиянием Людовика, может радикально изменить политику своего предшественника и даже примириться с Фотием. Понадобились усиленные манифестации партии Николая и живших в Риме греков-игнатиян чтобы принудить Адриана к обещанию следовать во всем предначинаниям Нико-лая. К-польский переворот дал реальную почву этому направлению (Vita Hadriani 2, Mansi 15, 808–809. L'abb' Duschesne, Liber pontificalis. Paris 1892. 2:186).

⁶⁷² - Nécessité mathématique de l'existence de Dieu. Explications, Opinions, Démonstrations par René de Cléré. Paris, 1899.

⁶⁷³ - На протяжении этого труда мы ограничимся исключительно областью элементарной математики и оставим в стороне исчисление и теории бесконечно малых.

⁶⁷⁴ - Encyclopédie du XIX-e siècle.

⁶⁷⁵ - Евклидова геометрия, помимо ее начальной аксиомы, что прямая линия есть кратчайшее расстояние от одной точки до другой, основана на положении условном, но отнюдь не необходимом, что пространство имеет три измерения.

⁶⁷⁶ - «Il est assez inutile de proposer au commun des hommes de ces démonstrations que l'on peut appeler personnelles. Quo toute personne donc pour qui cette démonstration est faite, s'écrie de tout son coeur: Je vous remercie de n'être pas comme un de ceux-là! Ici, la prière du Pharisien est permise et même ordonnée...» (Malebranche, Recherche de la Vérité, livre II, chap XI). – Прим. пер. Переводчику удалось найти в сочинениях

Мальбранша только начало выписанного в примечании, и не во второй книге соч. «Recherche de la Vérité» (она разделяется на три части, из коих первая имеет семь глав, вторая – восемь, третья – шесть), а в одиннадцатой главе четвертой книги. В русском переводе названного сочинения Мальбранша – Е.Б. Омеловой, под ред. Э.Л. Радлова (С.-Петербург, 1906), – т. II, стр. 145, читаем: «но бесполезно толпе предлагать эти доказательства. Эти доказательства можно назвать личными"... Имеется ли в сочинениях Мальбранша продолжение цитированного в примечании или ссылка на Recherche de la Vérité поставлена не на месте, переводчик решить откатывается.

⁶⁷⁷ - Получавший сообщения на спиритических сеансах.
Прим. ред.

⁶⁷⁸ - Eugène Nus: Choses de l'autre Monde.

⁶⁷⁹ - «Есть истины, которые человек может воспринять лишь мыслью сердца своего. Нередко случается, что добрый человек приходит в замешательство, видя, как лица, которых просвещенные взгляды он уважает, отвергают те доказательства, которые ему самому кажутся ясными. Здесь чистое недоразумение: этим лицам недостает чутья, вот и все...» J. de Maistre, Soirees de Saint-Petersbourg. – 9-e Entretien. Прим. перев. См. брюссельское издание 1838 г., т. II, стр. 119; к выражению: l'esprit de son cocur здесь есть примечание: «Mente corcis sui (Luc. I, 51).»

⁶⁸⁰ - Формула в тексте судя по всему ошибочно набрана, набрали ее так, как она должна быть в математике с дополнительным объяснением как находить q; ответ, получается, конечно, такой же как у автора. – примечание электронной редакции.

⁶⁸¹ - Мы отступаем здесь от обычного языка математических наук, в котором, как мы уже замечали, количество бесконечно малое (в действительности, неопределенно малое) отличается от количества нулевого.

⁶⁸² - От 15 июня 1891 года.

⁶⁸³ - Большая разница между отрицанием какого-либо качества и между ничто, или отрицанием самого бытия. Идея не-красного не имеет ничего общего с идеею ничто; так как не-красное, будучи реально существующим, обнимает все то, что имеет иной цвет, кроме красного. Не-красное не есть 0, ни – все, имеющее иной цвет, помимо красного.

⁶⁸⁴ - J. de Maistre рассуждал точно также: «Невозможно иметь идею того, что не существует. В самом деле: может ли человек представить себе, а живопись может ли воспроизвести для его зрения такую вещь, которая не существует? Неистощимая фантазия Рафаэля могла заполнить его знаменитую галерею фантастическими комбинациями (*assemblages*). Но всякая часть в отдельности существует в природе. То же самое и в мире духовном: человек может представить только то, что существует; так, атеист для того, чтобы отрицать Бога, предполагает Его существующим...» (*Soirées de Saint-Petersbourg. – 8-e Entretien*). V. t. second. Bruxelles, 1838. Pp. 87–88.

⁶⁸⁵ - Существенно важно обратить на это внимание для того, чтобы нам не повторяли упрека, который был уже нам безосновательно предъявляем, – именно, что предварительные предложения I и II и теоремы I и II представляют круг в доказательстве (*un cercle nen démonstratif*). Предварительные предложения имеют в своем основании теорему I, но эта последняя никоим образом не основывается на них; следовательно, здесь нет порочного круга. – Предварительные предложения I и II могли бы быть помещены, ничего не теряя, после теорем I и II; но в таком случае, они разорвали бы логическую связь теорем; вот почему мы и признали за необходимое поместить их отдельно, вне доказательства в собственном смысле.

⁶⁸⁶ - Под определением неделимый мы разумеем невозможность деления на произвольное количество каких-либо частей. Впоследствии выяснится, что мы имеем в виду именно не что иное, как 0 и ∞ , единственные неделимые в математике.

⁶⁸⁷ - Следует заметить, что, в силу предложения I, нельзя из $N/0 = \infty$ выводить $N = \infty \times 0$, потому что $N/0 = \infty$ представляет

вывод из $N = 0 \times \infty$ – выражения, отличающиеся от $N = \infty \times 0$, которое неизбежно равнялось бы нулю.

⁶⁸⁸ - При том условии, разумеется, чтобы она была материальна и, следовательно, математически измерима и делима.

⁶⁸⁹ - Несколько далее будет показано, какую другую окончательную форму должно принять здесь изложенное.

⁶⁹⁰ - Sache que Dieu pourrait donner toutes ces gloires A ce vil ver de terre immonde et chassieux, Sans étonner un scul archange dans les cieux! Et sache aussi quo Dieu donnerait à cet êtrê Ce que dans tons les lieux l'éternité voit naître, Tous les astres qu'on voit, tous ceux qu'on ne voit, pas, Tous ce qui tourbillonne au snuffle du trépas, Et les mille flambeaux tremblant sur le grand voile, Sans que l'Infini fût amoindri d'une étoile; Et qu'ayant tout donné, Dieu n'aurait rien de moins. Victor Hugo, "Dieu".

⁶⁹¹ - Само собою разумеется, в Своем могуществе. Пусть нас не обвиняют в пантеизме!

⁶⁹² - Этот труд не имеет назначения выступить против абсолютного скептицизма. Впрочем, эта, с позволения сказать, система не существует и не может существовать; так как, если она захочет определить себя, она должна утверждать, – следовательно, противоречить себе.

⁶⁹³ - Не было надобности подвергать обсуждение предположения: ∞/N , $\infty/0$, ∞/∞ , в которых ∞ остается неделимым, согласно с предложением II. Но мы хотели показать неизменность ∞ , подвергающейся всякого рода алгебраическим действиям.

⁶⁹⁴ - См. в теореме VII, как следует рассуждать о предположениях $\infty \times 0$ и $\infty - \infty$.

⁶⁹⁵ - При применении этого рассуждения к формуле (1) $N/\infty = 0$, может показаться, что отсюда вытекает следующий абсурд: $\infty/\infty = 0$, который ниспровергал бы наши выводы. Но ничего подобного нет. В самом деле: допуская, что N достигнет предела ∞ , вводят в формулу (1) делимое, которому делимость несвойственна. Отсюда ∞/∞ : отличается от $\infty:\infty$. $\infty:\infty$ – предположение невозможное, которое дает в результате

нелепость: $\infty: \infty = 0$, тогда как неизбежно дает в частном единицу (предложение II, 1°). – Далее мы объясним, выражение $\infty/\infty = 1$, получаемое из двух равенств: $\infty/\infty = 1$ и $\infty/\infty = \infty$.

⁶⁹⁶ - Важнейшая литература предмета отмечена мною в предисловии к переводу трех комедий Аристофана, Казань, 1914. Сюда надо прибавить еще книгу Carlo Pascale, *Le credenze d'oltretomba nelle opere letterarie dell'antichità classica*, Catane, 1912: в X главе автор говорит о схождении в ад Христа, причем прекратились мучения грешников (по Апокалипсису Павла, IV века); он видит здесь орфическую традицию, потому что и там грешники отдыхали, пока Орфей с пением проходил ад; в XV главе говорится о $\chi\alpha\tau\alpha\beta\alpha\sigma\iota\varsigma$ Орфея, о схождении в ад Диониса в «Лягушках» Аристофана и схождении Мениппа по Лукиану; в XVI гл. хронология христианских видений или апокалипсисов от 2 века до Данте (ср. отзыв А. Reinach в *Revue de l'hist. des relig.* LXIX (1914) 249).

⁶⁹⁷ - Здесь можно напомнить и известный рассказ Л. Андреева.

⁶⁹⁸ - Сцена Сифа (и Евы) с Адамом есть в Апокалипсисе Моисея р.р. 21 Tischendorf, повторяется и в изобразительном искусстве: Seymour, *The Cross in Tradition, History and Art*, London, 1898, p. 84. По другому разночтению, в немецкой пасхальной мистерии 1464 года, Сиф вспоминает о ветви, которую 5600 лет назад воткнул по повелению Божию в землю, чтоб из нее выросло древо спасения – крест: Куно Франке, *История немецкой литературы*, перевод Батина, СПб., 1904, стр. 141.

⁶⁹⁹ - Для участия, например, действующих лиц из *Gesta Pilati* в греческой агиографии срв. K. Krumbacher, *Der heilige Georg in der griechischen Überlieferung*, München, 1911, S. 312 (царица Александра – супруга Понтия Пилата).

⁷⁰⁰ - Срв. в *Hamartigenia* Пруденция описание Маркионова Демиурга и параллель к Сатане («рабу ада»), ст. ст. 125 и слл. по изд. Th. Obbarius, Tübingen, 1845, стр. 87.

⁷⁰¹ - Много параллелей у Ad. Ebert, *Geschichte der christlich-lateinischen Literatur*, Leipzig, 1874. Интересно, что здесь есть

еще отголосок античных, Платоновских воззрений. В «Федре» сказано, что после 1-ой жизни и суда над нею праведные души живут в одном месте неба до конца тысячелетия, а через тысячу лет начинается выбор жеребьев новой жизни, A. Döring. Die eschatologischen Mythen Platons в Archiv für Gesch. d. Philos. VI (1893) 478. По мнению С. Pascal в указанной выше книге, точками отправления для разделения загробного мира на рай, ад и чистилище могла быть аллегория Продика о Геракле между Пороком и Добродетелью, символизм у Пифагора: в 21 главе книги Паскаля разбираются теории Платона, неоплатоников, стоиков, пифагорейцев об очищении душ и их влияние на христианское чистилище (Срв: Revue de l'hist. des relig. LXIX 248–2 50).

⁷⁰² - Такая же национализация старого сюжета, как появление, например, русских святых в изображениях распятия Христова, сделанных в старой России (описание икон гр. А.С. Уварова)...

⁷⁰³ - Срв. Яблоко, как символ плодородия, потому постоянно употребляющееся в любовной магии еще греческой древностью: Е.Г. Кагаров, Культ фетишей, растений и животных в древней Греции, СПб., 1913, стр. 164.

⁷⁰⁴ - Срв. выше о сцене Сифа с Адамом.

⁷⁰⁵ - Ныне уничтоженного «просвещенными» соотечественниками исследователя...

⁷⁰⁶ - Поверье немцев (Клингера, Животное в античном и современном суеверии, стр. 204).

⁷⁰⁷ - Поверье кавказских татар (Клингера, с. 205).

⁷⁰⁸ - Здесь и ниже места из Священного Писания приведены, очевидно, согласно еврейскому оглавлению (Прим. корректора).

⁷⁰⁹ - Разумею смуты самозванцев междуцарствия.

⁷¹⁰ - История Лоренца ч. II стр. 444–445.

⁷¹¹ - История Милютина – войны с французами при Императоре Павле.

⁷¹² - Эти изречения начертаны были – первое на медалях и крестах 1812 года, второе на крестах и медалях последней

нашей восточной войны.

⁷¹³ - См. Истор. Рос. Церк. Филарета ч. 1. стр. 7–8.

⁷¹⁴ - Истор. Русск. Церк. Филарета стр. 94.

⁷¹⁵ - Истор. Русск. Церк. Филарета стр. 103.

⁷¹⁶ - Были чудесно поражены и посрамлены именно горделивые жестокие суздальцы, составлявшие войско св. Андрея Боголюбского.

⁷¹⁷ - Мысль, что земля, по первоначальному порядку, была подчинена Деннице, и что этот Денница, по падении своем, низвержен Архистратигом Михаилом с небеси на землю, встречается у св. Отцов. Она подтверждается и Апокалипсисом. Ибо подобно как образы, взятые из видимого мира для выражения духовных мыслей, основаны на видимой действительности; так и образы, взятые из духовного мира для откровения судеб Церкви и мира земного, должны иметь основания в духовной сущности Ангельского мира.

⁷¹⁸ - Гумберт, один из трех легатов, писал и издал опровержения на патриаршее послание на Востоке и на сочинения Никиты Стифата.

⁷¹⁹ - Именно сочинение Никиты Стифата.

⁷²⁰ - Смотри Истор. Церк. Иннокентия ч. 2, стр. 189 и 208.

⁷²¹ - Смотри житие Препод. Сергия изд. 1837 г. стр. 56.

⁷²² - Родился 1380 г. Некоторые приписывают это благодатное творение другому такого же достоинства мужу, именно Иоанну Гереону: родился к концу XII века.

⁷²³ - Слово Митроп. Филарета, над гробом Кутузова-Смоленского.

⁷²⁴ - Ernest Renan, Histoire du peuple d'Israël. T. I, ed. V, Paris. 1887, p. 366–367. Э. Ренан. История Израильского народа. Перев. с франц. С.М. Дубнова. Т. I. С.-П. 1908. Стр. 164.

⁷²⁵ - Евр. „ד'רפח“ может указывать и на судей в собственном смысле и просто на вождей, или временных избавителей. Соответств. арабское „šáphuta“ более отвечает последнему значению. Ср. König, Hebraisches und aramäisches Worterbuch zum A. Test. Leipzig. 1910. S. 521. F. Vigouroux,

Dictionnaire, de la Bible. T. III. Paris. 1903. Col. 1846. Vigouroux, La Bible et les déconvertes modernes en Palestine, en Égypte et en Assyrie. Ed. VI. T. III. Paris. 1896, p. 53, note 1.

⁷²⁶ - Судьи-избавители почти всегда выходили из среды тех колен, которые терпели невзгоды от соседей-иноплеменников. Так, например, против моавитского царя Еглона выступил Аод из колена Вениаминова, так как маовитяне прежде всего сделали натиск на это колено. Боевой клич Деворы раздался в северных коленах Израиля, т.е. в той области, куда прежде всего направлялись военные колесницы северных хананеян. Из середины Палестины, из колена Манассиина, выходит Гедеон, избавивший центр страны от хищников – мадианитян, амаликитян и каких-то „сынов востока“ (דְּתַר-יְנִי־ Суд.6:3; русск. пер. не совсем точно передает это место словами: „жители востока“). Братоубийца Авимелех, сын Гедеона, родившийся от сихемской женщины, имел значение, как „импровизированный“ царь (Суд.9:22), среди ефремлян. Фола из колена Иссахарова жил и умер в Шамире, на горе Ефремовой, где он и имел значение как судья. Сын блудницы – галаадитянин Иеффай, прогнанный из своего колена законнорожденными братьями и временно предводительствовавший разбойничьей шайкой (Суд.11:3), откликнулся на зов галаадских старейшин, пригласивших Иеффая в целях защиты галаадитян от аммонитян. Данитянин – Самсон имел власть также в собственном колене; а колено Иудино, в пределах которого однажды укрылся Самсон от филистимлян, выдало его врагам (Суд.15:9–12).

⁷²⁷ - Ср. выраж. 51 ст. 3 гл. кн. Судей „וְשִׁימ“, где Аод называется не судьей, а спасителем или освободителем.

⁷²⁸ - Vigouroux, La Bible... Op. cit., p. 104.

⁷²⁹ - В среде Израиля левши насчитывались во времена судей сотнями, и они были отборными воинами. Они умели без промаха разить неприятеля камнями в голову. Суд.20:16.

⁷³⁰ - Herder в его Geschichte den Hebr. Poesie; в перев. на фр. яз. „Histoire de la poésie des Hebreux“. Carlowitz. p. 436. Ср. Vigouroux. La Bible... Op. cit. p. 109. Note I. Проф. Лопухин в

своей Библейской Истории при свете новейших исследований и открытий (Т. I. С.-П. 1889, с. 913) повторяет Vigouroux.

⁷³¹ - Vigouroux, La Bible... Op. cit. p. 110. Лопухин, op. cit. 931.

⁷³² - Вопрос об эфде Гедеона доселе не нашел еще надлежащего разрешения. Несомненно, однако, что это не был идол, так как в кн. Судей определенно говорится, что только по смерти Гедеона израильтяне стали ходить „вслед ваалов“ (Суд.8:9) и что при жизни Гедеона они „блудно ходили“ в Орфу, где был эфод (Суд.9:27), т.е. стали устанавливать к эфоду какое-то идолопоклонническое отношение, которого, очевидно, не имел сначала в виду Гедеон – этот почитатель Иеговы. (Суд.8:23; ср. Евр.11:32). Некоторые предполагают, что Гедеонов культ представлял из себя служение Иегове в изображении, для которого и был сделан эфод в виде ризы. Пальмов. Идолопоклонство у древних евреев. С.-П. 1897, стр. 144. Ренан и др. полагают, что эфодом Гедеона названо изображение Иеговы. E. Renan., op. cit. p. 329. Э. Ренан. История Изр. нар., op. cit. стр. 149. Ср. Benzinger, Hebraisches Archäologie. Freiburg u. Leipzig. 1894. S. 382. Однако, относительно изображения Иеговы в культе Гедеона Библия не делает определенных указаний. Кажется, вполне допустима мысль, что из части золота, отнятого израильтянами у поработителей-мадианитян Гедеон сделал священную реликвию – драгоценный эфод, который первоначально напоминал израильтянам о заступничестве за них Иеговы, а потом подал им мысль сделать из него идолопоклонническое употребление, при чем дом Гедеона в своекорыстных целях не противился введению нового культа, заметив суеверное отношение израильтян к эфоду. Эту мысль развивает Urquhart. Die neuere Entdeckungen und die Bibel. Uebersetz Spliedt. Stuttgart. 1905. В 3. S. 326–328. Замечания о различных взглядах на эфод Гедеона имеются и в русской библейско-богословской литературе у И. Троицкого. (Религиозно-общественное и государственное состояние Евреев во времена судей. С.-П. 1886, стр. 191). Пальмова (op. cit. стр. 140 и след.) и Г. Поповича (Тр. Киевск. дух. Академии. 1914 г. Сент–Окт. Эфод. Стр. 181–182). Свод новейших мнений по этому вопросу

см. у Vigouroux, Dictionnaire. op. cit. T. II. Paris. 1899. Col. 1868–1869.

⁷³³ - J. Hastings. The creator men and women of the Bible. Moses-Samson. Edinburgh. 1914, p. 483.

⁷³⁴ - Иосиф Флавий определенно говорит, что Иеффай „принес Предвечному дочь свою в жертву всесожжения“. Flavii Iosephi Opera, ed. Niese Antiqu. Vol. I. Lib. V, 7:10. Большинство Отцов Церкви также положительно решают этот вопрос. Подробное указание святоотеческой литературы по этому вопросу см. в Comment. Hummelauer'a, Comment. in libros Judicum et Ruth. Parisiis. 1888, p. 235. Блаж. Феодорит называет обет Иеффая „крайне несмысленным“ и, сравнивая его с испытанием Авраама, говорит, что Бог, „видя расположение Авраама, воспрепятствовал закланию сына“, тогда как, „видя несовершенство“ Иеффая, не воспрепятствовал исполнению его обета в назидание другим. Блаж. Феодорит. Твор. в русск. перев. ч. 1-я, изд. 2-е. Сергиева Лавра. 1905. Вопр. 20, стр. 260. Нужно заметить также, что большинство экзегетов и библеистов склоняется в сторону положительного разрешения данного вопроса. Мы не говорим при этом, конечно, о таких авторах, которые рассматривают историю Израиля с точки зрения эволюционистов и признают, что Израиль по примеру соседних народов приносил жертвы. Таковы, напр., Ренан (Renan, Historie... op. cit., p. 341), Моммерт (Mommert, Menschenopfer bei den Alt. Hebräern, Leipzig. 1905, S. 53–55). Мадер (Mader, Die Menschenopfer der Alien Hebräer und der benachbar. Bibl. Stud. Freiburg im Breisgau. 1909, s. 152–162). Общий свод замечаний по этому вопросу см. у Hummelauer'a, Comment. in libros Judic... op. cit.. p. 219 sequ. Некоторые отечественные библеисты склоняются к признанию того, что дочь Иеффая была принесена в жертву. И. Троицкий. Рел. общ. и госуд. сост. евр. во вр. судей. Op. cit. стр. 220. Свящ. В.И. Зыков. Библейский патриарх Авраам. Петроград. 1914, стр. 554–555.

⁷³⁵ - Из истории Египта известно, что после опустошения неприятельских стран египетские войска сожигали селения и поля. Так один из полководцев V-й египетской династии Уна после вторжения в страну „Хериу-ша“ (сидящие на песке) – то

есть азиатских семитов „бросил огонь на все поселения“. Ср. Б.А. Тураев. История Древнего Востока. Ч. I. С-П. 1913, стр. 212. Chabas (Études sur l'antiquité, ed. 2, p. 117. Ср. Vigouroux, La Bible... op. cit. p. 188–189) замечает, что в юго-восточной части Палестины в это время были выжжены нивы. Фараон XII-й династии Сезострис (Сенусерт или Узертесен) при покорении Нубии, в целях колонизации ее, выжег нивы неприятеля, о чем и поведал на одном из памятников, сооруженных им у Семне, к югу от второго водопада. Vigouroux, La Bible... op. cit. p. 189. Brugsch-Bey, Geschichte Aegyptens unter den Pharaonen. Leipzig. 1877. S. 152–153; русск. перев. Властова. С-П. 1880, стр. 191.

⁷³⁶ - Vigouroux (Bible... op. cit. p. 189) указывает на то, что Кассандр, характеризуя Уллиса человеком, за которым как бы следуют несчастья, назвал его „лисицей, носящей в своем хвосте горящий факел“. Говоря, далее, об особом римском празднике „cerealía“, когда в цирке зрители любовались бегавшими по арене лисицами с зажженными факелами, Vigouroux останавливает внимание на том, что некоторые делали попытку даже сблизить это празднество с историей Самсона.

⁷³⁷ - О культе в доме Михи см. у Пальмова, op. cit., с. 145–146.

⁷³⁸ - Ср. E. Renan, Histoire du peuple d'Israël, op. cit. p. 358. Русск. перев., op. cit. стр. 160.

⁷³⁹ - Вл. Соловьев. Собрание сочинений. Т. 4-й. изд. 2-е. П. 1912. История и будущность теократии, стр. 527.

⁷⁴⁰ - Ап. Павел в посл. к Евр. говорит, поэтому, о Гедеоне, Вараке, Самсоне и Иеффаях, как о людях, „верою побеждавших царства“ (Евр.11:32).

⁷⁴¹ - J. Hastings, The creator... op. cit. p. 452. Даже Велльгаузен (Введение в историю Израиля; перев. Н.М. Никольского. С-П. 1909, стр. 259), известный своим крайне отрицательным отношением к подлинности и первоначальности священных книг Ветхого Завета и своею развязанностью при оценке библейских фактов снискавший себе поклонение даже среди наших соотечественников, во главе с переводчиком его

введения – и он находит нужным сказать, что „песнь Деворы, быть может, древнейший исторический памятник в Ветхом Завете“. Ренан (E. Renan, *Histoire du peuple...* op. cit. p. 316; русск. пер. стр. 144), говоря о прекрасной поэме, сочиненной пророчицей, замечает, что „оригинальность старой библейской песни выступает перед нами в несравненном блеске“.

⁷⁴² - Flavii Josephi Opera, ed Niese Op. cit. Lab. – V, 54.

⁷⁴³ - Суд.5:20–22.

⁷⁴⁴ - Ср. J. Hastings, *The creator...* op. cit. p. 451.

⁷⁴⁵ - E. Renan, *Histoire du peuple d'Israël.*, op. cit. p. 261–264. Русск. пер., op. cit. стр. 120–122.

⁷⁴⁶ - Ср. Велльгаузен, op. cit., стр. 206.

⁷⁴⁷ - Лекция в пользу сербского красного креста, произнесенная в Императорской московской духовной академии 15 февраля 1915 г.

⁷⁴⁸ - Вот сказание Бундегеша – священной книги персов – о первом грехе. „Человек был, отец мира был. Небо назначено было ему под условием, чтобы он был покорен сердцем, чтобы он со смирением делал дело закона, чтобы он был чист в своих мыслях, чист в своих словах, чист в своих действиях и чтобы он не признавал дэв (демонов). При таких условиях мужчина и женщина должны были составлять взаимно счастье друг другу. Таковы были вначале их мысли, таковы были их дела. Они сблизились и жили вместе. Сначала они говорили эти слова: Агура-Мазда дал воду, землю, деревья, животных, звезды, луну, солнце и все блага, которые идут от чистого корня и от чистого плода. Но потом ложь покрыла их сердца, она извратила их расположение и сказала им: Ангра-Мениус дал воду, землю, деревья, животных и всё то, что названо выше. В начале Ангра-Мениус обманул их относительно дэв и до конца этот жестокий искал только гибели их. Поверив его лжи, оба они стали подобны демонам, и их души будут в аду до обновления тела. Они питались в течение 30 дней, они покрывались черными одеждами, через 30 дней они пошли на охоту, белая коза предстала им, они извлекли своими устами молоко из ее сосцов и питались этим молоком, которое доставляло им много

удовольствия. Дэв, который говорит ложь, стал более смелым, он предстал во второй раз и принес им плоды, которые они ели, и вследствие этого из ста преимуществ, которыми они пользовались, у них не осталось ни одного. После 30 дней и 30 ночей серый и белый баран предстал, они отрезали у него левое ухо. Наученные небесными язатами, они извлекли огонь из дерева копер, ударяя по нем куском дерева. Оба они удивились древесному огню, они раздули его дыханием уст, они зажгли сначала куски дерева кона, потом финикового и потом мирты. Они изжарили барана, которого разрезали на три части... Съевши мясо собаки, они покрылись шкурою этого животного, они предались потом охоте и сделали себе жилища из шкуры диких зверей“.

⁷⁴⁹ - Цитата из Соловьева Владим. С. – Всемирная монархия (Брокгауз – Словарь. 13 стр. 392).

⁷⁵⁰ - См. Бог. Вестн. 1914 г. Июль–Август.

⁷⁵¹ - „Вехи“, стр. 68.

⁷⁵² - Письма А.П. Чехова, X. 89 г.

⁷⁵³ - Письма. 88 г. V. 30.

⁷⁵⁴ - Воспом. И. Бунина.

⁷⁵⁵ - Воспом. Иг. Потапенко. „Нива», 1914 г.

⁷⁵⁶ - А. Измайлов. „Биография Чехова“.

⁷⁵⁷ - „Солнце России“. 1914 г. № 25.

⁷⁵⁸ - Ibid.

⁷⁵⁹ - Сборник „Памяти Чехова“, стр. 58.

⁷⁶⁰ - Письма А.П. Чехова, т. 3, стр. 10.

⁷⁶¹ - Д. Мережковский, „Русское Слово“.

⁷⁶² - Письма А.П. Чехова. 89 г. 1–7.

⁷⁶³ - Письма, т. 3.

⁷⁶⁴ - Письма, т. 3. стр. 150.

⁷⁶⁵ - „Солнце России“, 1914 г. №25.

⁷⁶⁶ - Письма, 89 г. V, 7.

⁷⁶⁷ - Письма, т. 3. стр. 32.

⁷⁶⁸ - Письма, 3 т., стр. 277.

- 769 - Письма, т. 3.
- 770 - Письма, 89 г. X.
- 771 - „Черный монах“.
- 772 - Письма, 1892 г. XI, 25.
- 773 - „Вишневый сад“.
- 774 - Письма.
- 775 - См. прим. 17.
- 776 - Письма.
- 777 - Письма.
- 778 - См. „Степь“, „Святою ночью“, „Студент“ (о. Христофор, Иероним, Студент).
- 779 - Сборник „Памяти Чехова», стр. 58.
- 780 - Письма, Т. 3 стр. 217.
- 781 - Ibid., стр. 221.
- 782 - Ibid., стр. 222.
- 783 - Ibid., стр. 58.
- 784 - Мускатблит, биография Чехова.
- 785 - Ibid.
- 786 - Письмо Ефрема Антиохийского с этим указанием находится в библиотеке патриарха Фотия, cod. CCXXVIII. p. 778.
- 787 - В Graec. menol. d. IV. Febr. – „Ἰσίδωρος ὁ ἅγιος Αἰγύπτιος“.
- 788 - Никифор Каллист. Hist. eccles. lib. XIV, cap. 13.
- 789 - Niemeyer. Comment. Hist. teol. de Isidori Pelus. p. 6. Rosenmüller. Historia interpretationis librorum sacrorum. p. 180.
- 790 - Так определяют время рождения преп. Исидора: Евагрий – Hist. Eccles. I. p. 15; Никифор Каллист – Hist. Eccles. XIV. cap. 53. (См. Hergenröther „Die antiochische Schule und ihre Bedeutung aus exegetischem Gebiete. 1866. стр. 51; Niemeyer, ibid. 5.)
- 791 - В Graec. menol. d. IV. Febr. говорится: „Ἰσίδωρος, υἱὸς εὐγενῶν καὶ εὐσεβῶν γονέων, συγγενεῖς δὲ ἔχων Θεόφιλον καὶ Κύριλλον τοὺς τῆς Ἀλεξανδρείας ἐπισκόπους, ἐγένετο σοφός“.

⁷⁹² - III. 81; II. 171; III. 257; II. 347; IV. 95. Напр. в письме к диакону Епифанию (II. 66) Исидор делает выдержку из книги Иосифа „о древностях“, касающуюся свидетельства Флавия о стране Ифим (Winer. 2, 351. Ioseph. Flav. 8, 7, 3; 8, 10:1).

⁷⁹³ - III. 81.

⁷⁹⁴ - В письме к Тамврию (I. 402) Исидор упоминает о своем уединении (ἀναχώρισις), и отсюда, по-видимому, можно бы заключить, что он был отшельник. Но в письме к Каллиопию (I. 191) он говорит, что, оставив городскую жизнь, он вступил в монастырь, а в I. 266 убеждает Кратина подражать сей жизни. Что Исидор жил не в самом городе Пелузии, это видно из письма его к пелузийскому епископу Евсевию (I. 37), где он пишет: „говорят строишь ты в Пелусе Церковь“.

⁷⁹⁵ - I. 25, 310, 311, 323, 324, 370; II. 396; III. 306.

⁷⁹⁶ - I. 125.

⁷⁹⁷ - I. 323, ср. I. 188.

⁷⁹⁸ - I. 61

⁷⁹⁹ - I. 251.

⁸⁰⁰ - Преп. Исидор писал: царю Феодосию (I. 27, 35, 180, 181:311), епископам, архимандритам, пресвитерам, архидиаконам, диаконам, чтецам, монахам, пустынникам (I. 54, 75, 131; III. 263:267), монахиням, Дионисию Младшему (I. 463:260), градоначальникам (II. 392, 316, III. 301, 313, 251, V. 186), соправителям (I, 295:395), трибунам (I, 120, 121:186), воинам (I, 56, 78, 86:326), схоластикам (I, 74, 96, 108, 142, II. 78:96), стихотворцам (I, 589, II. 89, I. 352, 353, III. 346, 349, 463, V. 331), грамматикам (I. 61, 86, II. 236, 238, 295, III. 205), софистам (III. 42, 49, 187. 189, 206, IV. 140:76), врачам (I. 213:391), евнухам (I. 227, 228:401), язычникам-философам (I. 67:96) и другим лицам.

⁸⁰¹ - О годе кончины св. Исидора существуют различные мнения: архиепископ Филарет склонен считать годом его кончины 436 г. („Историческое учение об отцах Церкви“ т. III, стр. 68); Kihn („Teodor von Mopsuestia and Junilius Africanus als Exegeten“. 1880, стр. 19) и Hergenröther (ibid. 52) – 434 г., Тиллемон, Фабриц и Шрекк относят кончину его к 449 или 450

г.г., исходя из того, а) что в письмах Исидора (I, 323) обличаются мысли, которые защищал Евтихий, а Евтихий открыл свое учение в 448 г. и б) что Исидор переписывался с Кириллом Александрийским, умершим в 444 г.

⁸⁰² - Hist. Eccles. I. cap. 15.

⁸⁰³ - Сам Исидор упоминает о своем слове против Эллинов (II. 137), а в письме к Гарпократу софисту он писал о прорицалищах языческих (II. 228). Кроме того, в письме к Гермину Комесу он еще упоминает о своей книге против судьбы (III. 253). Принимая во внимание то, что письмо свое к Евлогию он называет *λογίδιον* (IV. 163), т.е. так же, как он озаглавливает свое сочинение о судьбе, можно думать, что это и есть сочинение Исидора, которое просил у него Термин.

⁸⁰⁴ - Число писем преп. Исидора в полном собрании его сочинений считается 2012: именно: первая книга содержит 500 писем, вторая – 300, третья – 413, четвертая – 230 и пятая – 569. На такое же число писем Исидора указывает и современный ему писатель Ириней Тирский и писатель VI века Факунд. (См. прибавление к твор. свв. о.о. 1855 г. стр. 513). По свидетельству же Свиды, Исидору принадлежат, кроме других сочинений, 3000 писем, в которых он объясняет Св. Писание и 7000 других и „еще кое-что другое“ (Svida – sub voce *Ἰσιδωρος*). Никифор же Каллист число писем Исидора увеличивает до 10 000 (Hist. Eccles. XV. cap. 53). Пресвитер Андрей прежде X века приводил места из писем Исидора 1536, 1538, 1831, 1868 (См. Catena in Actus Apost., ed. Crameri Oxoniae. 1838).

⁸⁰⁵ - Cp. Kihn. *ibid.* 7.

⁸⁰⁶ - Kihn. *op. cit.* 69.

⁸⁰⁷ - Kihn. *op. cit.* 72.

⁸⁰⁸ - Можно, впрочем, при более внимательном изучении истории экзегеса указать на три главные направления его в IV–V вв., враждебные друг другу: 1) спиритуалистическо-мистическое Оригеновское направление и сродное с ним созерцательно-мистическое спекулятивное направление египетских монахов; 2) рационалистическо-практическое, представителем которого можно считать Феодора Мопсуэстийского, и 3)

антропоморфическое грубо-чувственное направление, чуждое всякой научности. (Православное Обозрение, 1889 г. т. III, стр. 75).

⁸⁰⁹ - Впрочем, преп. Исидор не совсем игнорировал направление и Александрийской школы, и, как увидим ниже, заимствовал оттуда-то, что казалось ему приемлемым.

⁸¹⁰ - Hist. Eccl. кн. XIV. гл. 13.

⁸¹¹ - Ibid. гл. 30.

⁸¹² - Niemeyer, *ibid.* 4.

⁸¹³ - Первый период – от основания школы Лукианом (290 г.) до 370 года; второй – от 370 до 450 г. – время расцвета Антиохийской школы, и третий – от 450 г. – время упадка Антиохийской экзегетической школы, вследствие несторианских споров и монофизитской смуты (Kihn. *ibid.* 17–19).

⁸¹⁴ - Архиеп. Филарет, *op. cit.* стр. 64. прим. 8.

⁸¹⁵ - I. 310.

⁸¹⁶ - I. 152; сравн. I. 103, 104.

⁸¹⁷ - IV. 224.

⁸¹⁸ - Kihn. *ibid.* 19.

⁸¹⁹ - I. 309. Ср. Архиеп. Филарет, *op. cit.* стр. 184.

⁸²⁰ - V. 33.

⁸²¹ - II. 42.

⁸²² - I. 156.

⁸²³ - V. 32.

⁸²⁴ - V. 28.

⁸²⁵ - I. 18.

⁸²⁶ - Беседа V на Ев. Матфея: Твор. т. VII. кн. 1.

⁸²⁷ - I. 378; Златоуст. Беседа VII на Ев. Матфея: Твор. т. VII. кн. 1.

⁸²⁸ - Беседа XI на Ев. Мф.: Твор. т. VII. кн. 1.

⁸²⁹ - I. 105.

⁸³⁰ - Бес. XLI на Ев. Матфея Твор. т. VII. кн. 1.; Исидор: I, 59.

⁸³¹ - Бес. XXXII на I Кор., ч. 2: Твор. т. VI: Исидор: IV, 103.

⁸³² - III, 242.

833 - IV, 99.

834 - V, 563. См. Rittershusius „Sacrum lectionum“, lib. VI. cap. 16. p. 303–304. Rittershusius приводит много примеров заимствования Исидора у Златоуста. Ibid. 303–335.

835 - III. 106.

836 - III. 106.

837 - Твор. т. VII. Ч. I. Беседа 1.

838 - Мысль о богодухновенности Священного Писания видна у Исидора во многих местах его писем: I. 168, 169, 180; 112. 202, 234, 259, 155, 156, 266, 160, 288, 170, 340, 196, 370, 211, 378, 216, 379. 217, 447, 251. 495, 265, 266, 375; II. 5. 158, 196. 274, 64, 53, 57. 220, 176, 179, 376. 299; III. 2. 130, 277 и мн. др.

839 - III. 104.

840 - I. 409.

841 - I. 415.

842 - III. 94.

843 - IV, 140.

844 - I. 21.

845 - V, 261; ср. I, 30–31. 45, 4–5, 7, 74, 156–157, 341; III. 307–309, 393.

846 - II, 169, ср. I, 429.

847 - I. 336.

848 - III. 335.

849 - II. 124; ср. I. 224.

850 - IV. 176.

851 - III. 336.

852 - I. 386.

853 - IV. 203.

854 - I. 467.

855 - I. 369.

856 - II. 135.

857 - II. 299.

858 - Ibidem.

859 - III. 388.

860 - Ibidem.

861 - II. 3.

862 - V. 376.

863 - V. 257.

864 - IV. 160. Все эти суждения Исидора о Св. Писании напоминают мысли св. Златоуста о том же предмете, разбросанные в его толкованиях на разные священные книги. Так, „цветущим лугом“ Златоуст называет Св. Писание, напр., в Беседе XLIII. 1 на Быт. 19 главу „путем ко спасению“ – в Бес. LIII. 3 на Иоанна.

865 - II. 38.

866 - IV. 208.

867 - IV. 87.

868 - V. 317.

869 - IV. 33.

870 - IV. 133.

871 - I. 107.

872 - Ibidem.

873 - Ibidem.

874 - III. 76.

875 - I. 371.

876 - II. 133.

877 - I. 146.

878 - I. 494.

879 - I. 146.

880 - III. 410.

881 - I. 257.

882 - IV. 11.

883 - I. 453.

884 - IV. 134.

885 - I. 494.

886 - IV. 157.

- 887 - I. 401.
888 - I. 443.
889 - Ibidem.
890 - I. 445.
891 - III. 53.
892 - I. 458.
893 - I. 79; cp. 56–57.
894 - I. 106.
895 - Ibidem; cp. 73.
896 - III. 53.
897 - IV. 113.
898 - IV. 175.
899 - Migne. Patrol. Ser. Gr. 78. col. 1273 C.
900 - IV. 182.
901 - IV. 40.
902 - V. 270; 96. cp. IV. 153.
903 - V. 363; cp. I. 87.
904 - IV. 45.
905 - I. 218.
906 - IV. 112.
907 - IV. 113.
908 - IV. 60.
909 - IV. 216.
910 - IV. 218.
911 - I. 369.
912 - Ibidem.
913 - I. 87.

914 - Наиболее обстоятельным трудом в этом отношении является книга Лавровского „О древнерусских училищах (по кон. XV в.) (Харьков 1854 г.), в настоящее время представляющая библиографическую редкость. По утверждению А.С. Архангельского, она приводит к очень неутешительному заключению: „собранный здесь весьма тщательно материал характером своим лучше всего доказывает совершенное

отсутствие у нас в древнее время (XI–XV) в.) каких-либо училищ. „Нил Сорский“, СПб. 1882 г. стр. 185 прим.

⁹¹⁵ - Большинство таких трудов указаны в брошюре Леонтовича „Школьный вопрос в древней Руси“ стр. 47–51; также в книге В. Григорьева „Исторический очерк русской школы“ стр. IV–V. М. 1900 г.

⁹¹⁶ - Стр. 6–7.

⁹¹⁷ - Ср. Голубинский. История Русской Церкви, т. I, пол. I, стр. 725 и 727. Изд. второе. М., 1901 г.

⁹¹⁸ - Григорьев стр. 7–8.

⁹¹⁹ - Голубинский Ист. Р. Ц. т. I, пол. II, стр.

⁹²⁰ - Стр. 32–33.

⁹²¹ - Стр. 7.

⁹²² - Григорьев, стр. 8 и 9. То же на стр. 14.

⁹²³ - Проф. Голубинский утверждает: „мы имеем решительное доказательство, что под надзором и ведением епископов в помянутое время никаких училищ не находилось“. Ист. Рус. Цер. т. I, пол. I. стр. 723.

⁹²⁴ - Григорьев, стр. 9.

⁹²⁵ - Григорьев, стр. 10.

⁹²⁶ - Житие Евфросинии Полоцкой. Пам. Стар. Рус. Лит. СПб. 1862 IV в.

⁹²⁷ - Григорьев, стр. 13.

⁹²⁸ - Голубинский Ист. Р. Ц. т. I, пол. I, стр. 722 прим.

⁹²⁹ - Стр. 14–15.

⁹³⁰ - Стр. 16.

⁹³¹ - Стр. 24.

⁹³² - Соболевский. Образованность Московской Руси XV–XVII в.в. стр. 12.

⁹³³ - Соболевский, там же, стр. 20. Григорьев стр. 36.

⁹³⁴ - Соболевский, там же, стр. 20, прим. I.

⁹³⁵ - См. Некрасова „Зарождение национальной литературы в северной Руси“. (Одесса, 1870); проф. В.О. Ключевского „Древнерусские жития святых как исторический источник“. (М.

1871 г.) В зависимости от последнего исследования явились труды: Кадлубовского „Очерки по истории древнерусской литературы житий святых“. (Варшава, 1902 г.), Коноплева „Святые Вологодского края“. (Чт. Общ. Ист. и Др. Росс. 1895 г.), Яхонтова „Жития святых северно-русских подвижников Поморского края, как исторический источник“ (Казань, 1882), Ученый справочный указатель по литературе древнерусских житий Барсукова „Источники русской агиографии“. (СПб., 1899 г.)

⁹³⁶ - Ключевский. Древнерусские жития святых, как исторический источник. М., 1871 г. стр. 432. Кадлубовский „Очерки по истории древнерусской литературы житий святых“, стр. 13 и др. Варшава, 1902.

⁹³⁷ - Ключевский. Древнерусские жития святых, стр. 433.

⁹³⁸ - Там же.

⁹³⁹ - Там же стр. 427, 429.

⁹⁴⁰ - Ключевский, там же, стр. 437.

⁹⁴¹ - Ключевский, там же, стр. 429.

⁹⁴² - Там же, стр. 430.

⁹⁴³ - Ключевский, там же.

⁹⁴⁴ - См. наше исследование „Уставные Чтения“. Историко-гомилетическое исследование. Выпуск первый. Сергиев Посад, 1914 г.

⁹⁴⁵ - Изд. Яковлева в „Памятниках русской литературы XII и XIII веков“. СПб. 1872. См. стр. IV. То же по харатейн. сп. Моск. Усп. Соб. В изд. Общ. Ист. Древн. Российских. 1879 г. янв.–март.

⁹⁴⁶ - Голубинский. История русской церкви т. I-й пол. 1, стр. 707, прим. 2.

⁹⁴⁷ - Патерик, изд. Яковлева, стр. IV жития, прим. 10; сравн. предисл. стр. 111. Подобное же явление наблюдаем и после в житии св. Петра, митрополита, сост. Прохором еп. Ростовским: фраза „нача учити грамоту сию (текст – Макарий История Русск. Ц. т. IV прил. № 111, стр. 309) или „нача учитися грамоте“ (Славяно-русский Пролог. Изд. Пономарева ч. I стр. 197. СПб. 1890) заменяется в некоторых списках „нача учити грамматикию“ (там же). Наконец, то же наблюдаем и в Пахомиевск. житии Сергия Радонежского, Синодальный список

его везде, говоря, согласно с другими списками, об учении „грамоте“, в одном месте в разрез с другими совершенно неожиданно вводит слово: „грамматикия“. Здесь уже не может быть сомнения в том, что это просто безразличная для смысла случайная вариация. Житие преп. Сергия, изд. арх. Леонидом, стр. 28. См. у нас ниже.

⁹⁴⁸ - Там же.

⁹⁴⁹ - Житие Евфросинии Суздальской по списку XVII в., прилож. к кн. В.Георгиевского „Суздальский Ризоположенский женский монастырь. Историко-археологич. описание. Владимир, 1900 г. Приложения, стр. 36.

⁹⁵⁰ - Голубинский т. I. пол. I стр. 707 прим. 2.

⁹⁵¹ - Ключевский. Древнерусские жития святых, стр. 262 и 283.

⁹⁵² - Там же, стр. 262.

⁹⁵³ - „Повесть жития и преставления святыя и блаженныя и преподобныя Евфросинии“ по рукописи сб. Троицкой Лавры, Памятники старинной русской литературы. Вып. IV, СПб. 1862 стр. 172–173.

⁹⁵⁴ - Житие Евфросинии Полоцкой, стр. 173.

⁹⁵⁵ - Сравн. житие, стр. 45.

⁹⁵⁶ - Житие, 16.

⁹⁵⁷ - Факт буквального заимствования становится несомненным при сопоставлении следующих тирад из обоих житий.

⁹⁵⁸ - Ключевский. Древнерусск. жития святых, стр. 55.

⁹⁵⁹ - Житие Авраамия Смоленского. Правосл. Соб. 1858 г. III, стр. 140.

⁹⁶⁰ - Памятники славяно-русской письменности, изданные археографическою комиссиею. Великие Минеи Четыи. Ноябрь дни 1–12 столб. 200. СПб. 1881 г. То же по спискам общества Люб. Древ. Писм. Изд. Общ. Др. Писм. СПб. 1881 г. стр. 4, только после „но ясно“ вставка: „и не косо“. В списках волок. сб. № 640 Моск. Дух. Ак. сокращено – „и Божиим книгам учився“ л. 99; № 634 л. 96.: „и божиим книгам научився“.

- ⁹⁶¹ - Ключевский. Др. р. жития св., стр. 77 ср. 76; стр.
- ⁹⁶² - Славяно-русский Пролог, Сент.—Дек. Изд. Пономарева, стр. 197. Сравн. Макария, Истор. Р. Ц. т. IV прил. № III, стр. 308.
- ⁹⁶³ - Ключевский. Др. р. ж. св., стр. 88.
- ⁹⁶⁴ - Славяно-русский Пролог. Сент.—Декабрь. Изд. Пономарева, стр. 69–70. Подробнее об этом см. у нас ниже.
- ⁹⁶⁵ - „Слово о житии и успении св. отца нашего Стефана, бывшего в Перми епископа“ по сб. XVI в. Синод. библиот., в Памятн. стар. русск. лит. в. IV стр. 121. СПб. 1862. Тоже у Макария, Истор. Р. Ц. т. IV прил. № XVIII стр. 342. По сп. волок. сб. Моск. Дух. Акад. № 640 л. 133 и об. „вдан бывает учиться божественным писанием, возрасту пришедшему бысть разумен зело и скоро грамоту извыче“.
- ⁹⁶⁶ - Слово о житии Стефана. Там же, стр. 135.
- ⁹⁶⁷ - Там же.
- ⁹⁶⁸ - Житие Преп. и Богоносн. отца нашего игумена Сергия Чудотворца списано бысть от премудрейшего Епифания. Изд. по троицким спискам XVI в. с разночтениями из Синод. списка Макарьевских Четий Миней арх. Леонидом СПб. 1885 г. стр. 23; то же по рукописи № 208 Моск. Дух. Ак. л. 30.
- ⁹⁶⁹ - Синод. сп. Макар. Чет. Мин. Там же, прим. 3.
- ⁹⁷⁰ - Там же, стр. 25 прим. 2.
- ⁹⁷¹ - Там же, стр. 25 прим. 4.
- ⁹⁷² - Там же, стр. 27 прим. 1.
- ⁹⁷³ - Там же, стр. 26 прим. 1.
- ⁹⁷⁴ - Там же, стр. 28 прим. 3.
- ⁹⁷⁵ - Там же, стр. 26–27.
- ⁹⁷⁶ - Там же, стр. 28 и прим. 2.
- ⁹⁷⁷ - Житие Сергия, изд. Леонидом стр. 28; то же по сборн. митр. Макария в прилож. № XX к IV т. Ист. Р. Ц.; только вместо: „да разумеет“ поставлено (и по-видимому правильнее) „разумеяше“. Ср. рукоп. Москов. Духов. Академии № 634, лл. 3 об.—6; спис. Макар. Четий Миней 23 сент. Изд. Археогр. Комм. ст. 1404–1463.
- ⁹⁷⁸ - Ключевский. Др. р. ж. св., стр. 89.

- 979 - Ключевский. Др. р. ж. св., стр. 121 и 136.
- 980 - По спискам Императ. Публичной Библиотеки Изд. Общ. Люб. Др. Письм. IV СПб. 1877–78 стр. 26–27. То же по сокращ. списку волок. сб. Москов. Дух. Академии № 634 л. 170: „та же времени бывшу и книжному учению вдан бывает“.
- 981 - Житие Евфимия, архиеп. Новгородского по списку Соф. Библ. в Памятн. Стар. русск. лит. IV стр. 17.
- 982 - Житие Моисея архиеп. Новгородского по списку XVII в. в сокращ. ред. в Памятн. стар. р. лит. IV стр. II.
- 983 - По списку Московск. Дух. Акад. рук. № 208 л. 381 об.
- 984 - Сказание помещено в „Полн. Собр. Русск. Лет“. т. I см. стр. 207. Сравн. Житие изд. Моск. Синод. Типогр. 1798 г. л. 4.
- 985 - Сказание помещено в полн. собр. Русск. Лет. т. XV. см. стр. 467.
- 986 - По рук. Волок. сб. Московск. Дух. Акад. № 632 л. 32. То же по сп. сб. Соф. библ. XVI в. в Памятн. стар. р. лит. IV стр. 28 и по сп. Макарьевских Чет. Миней. Изд. Арх. Комм. Ноябрь, дни 1–12, стол. 163–164.
- 987 - Житие Арсения, издания по „древним рукоп. книгам“ и „из напечатанных“ Тверского Желтикова монастыря, 1764 г. л. 2.
- 988 - Рукоп. Волок. сб. Московск. Дух. Акад. № 640 л. 48.
- 989 - Макарьевские Чет. Минеи Изд. Арх. Комм. Сентябрь дни 25–30 столб. 2269. То же в „Славяно-русс. Прологе изд. Пономарева стр. 28.
- 990 - По списку. Солов. библ. Казанск. Дух. Акад., напечат. в Правосл. Соб. 1859 г. стр. 354. Но в тексте жития, изд. Моск. Синод. Типогр. (1830 г.) заимствованным из Четых Миней и „древних в монастыре обретающихся харатейных книг“, просто: „и воспитан отрок в книжном учении“, л. 9 об.
- 991 - См. Ключевский Др. р. ж. св., стр. 204.
- 992 - По сп. Волок. сб. Московск. Дух. Акад. № 659 л. 113 об.
- 993 - Ключевский Др. р. жит. св., стр. 250.
- 994 - По рукописи Лаврск. библ. № 205 и рук. Импер. Публ. Библ. № 70 Изд. в „Памятн. стар. р. лит. IV, стр. 69: То же и по рук. Вол. сб. М. Д. А. № 632 л. 460.

- 995 - Пам. стар. р. лит., стр. 81, Рук. Моск. Д. Ак. № 132.
- 996 - Но что такое: „и инеми писаньми“ – трудно определить.
- 997 - По рук. XVII в. в Памят. стар. р. лит. IV стр. 2.
- 998 - Ключевский Др. р. ж. св. 262.
- 999 - Житие по изд. Св. Синода СПб. 1818 г. л. 4: „вдаша его родители в научение Божественного Писания“.
- 1000 - По сп. Волок. сб. Моск. Дух. Акад. № 632 л. 209: „и даша в научение грамоте святым книгам“.
- 1001 - По сп. Вол. сб. №632 " л. 209 вставка: „и да подаст“.
- 1002 - Жит. изд. Св. Синода 1818 г. л. 4, по сп. Моск. Ак. л. 209.
- 1003 - Там же.
- 1004 - По рук. С.-Петербур. Дух. Ак. № 271 прил. в Истор. Русской Церкви Макария т. I. СПб. 1889 г.; прил. № 2, стр. 262. В краткой редакции раннейшего времени этой фразы нет. Слав.-Русск. Прол. изд. Пономарева стр. 43; то же по сп. рук. Московской Духовной Академии № 208 л. 221.
- 1005 - По сп. волок. сб. Московской Духовной Академии № 490 л. 250.
- 1006 - По сп. Макарьевск. Четиих Миней. Изд. Арх. Комм. Сент. 9, столб. 455. То же в Слав.-Русск. Прол. Изд. Пономарева стр. 160. Но по сп. изд. Невоструевым (М. 1865 г. стр. 5), просто: „сему же от юнна возраста священныя книги извыкшу“.
- 1007 - Ключевский. Др. р. ж. св., стр. 300.
- 1008 - Житие Антония по Слав.-Русск. Прол., изд. Пономаревым стр. 65.
- 1009 - По рук. Троиц. Лавры № 677, изд. А. Григоровичем (М. 1887 г.), стр. 12.
- 1010 - Житие, изд. Правосл. Собес. 1858 г. ч. II, стр. 160. См. Ключевский Др. р. ж. св. стр. 300–310. Также Кадлубовский, „Очерки по истории древнерусской литературы житий святых“. Варшава 1902 г. стр. 1–43. Голубинский, Истор. Р. Ц. т. I, пол. II. стр. 590–591. М. 1904 г.
- 1011 - По сп. Волок. библи. Московской Духовной Академии, рук. № 660 л. 42 и об.

- ¹⁰¹² - Ключевский Др. р. ж. св., стр. 317.
- ¹⁰¹³ - Жития изд. Яросл. Епарх. Вед. 1873 г. № 16, стр. 128.
- ¹⁰¹⁴ - По сп. Московской Синодальн. Библиот., ныне хран. в библи. М. Д. А.
- ¹⁰¹⁵ - Житие, изд. Прав. Соб. 1865 г. ч. I. 211; рук. № 346, л. 25.
- ¹⁰¹⁶ - По сп. рук. Моск. Дух. Ак. № 349 л. 27.
- ¹⁰¹⁷ - Ключевский Др. р. ж. св. стр. 343.
- ¹⁰¹⁸ - Житие, изд. в Памятн. стар. русск. лит. IV, стр. 52.
- ¹⁰¹⁹ - Житие, изд. Правосл. Соб. 1860 г. ч. I, стр. 103.
- ¹⁰²⁰ - Ключевский. Др. р. ж. св. стр. 363. Ср. Яросл. Епар. Вед. 1873 г. № 37, стр. 302.
- ¹⁰²¹ - Житие, изд. в Яросл. Епарх. Вед. 1873 г. № 32.
- ¹⁰²² - Житие, изд. Москов. Синодал. Типогр.; изд. 2 (М. 1875 г.), стр. 6.
- ¹⁰²³ - Там же стр. 5.
- ¹⁰²⁴ - Там же стр. 8.
- ¹⁰²⁵ - Голубинский. Истор. Русск. Церкви I т. I пол., стр. 707.
- ¹⁰²⁶ - Житие в Памятн. стар. русск. лит. IV, стр. 2.
- ¹⁰²⁷ - Житие по рук. Московск. Дух. Акад. № 634.
- ¹⁰²⁸ - Филарет. Русские святые. Июль, под 14 числом.
- ¹⁰²⁹ - Архиеп. Моисей уже в 1324 году был посвящен в сан архиепископа. Если полагать ему в это время около 40 л. что необходимо, так как до этого он был еще архимандритом в Юрьеве Монастыре, то годы его отрочества падают на 80–90-е годы XIII столетия.
- ¹⁰³⁰ - Филарет. Русские святые. Июнь стр. 84.
- ¹⁰³¹ - До избрания он основал пустынь на урочище Вяжиги, а умер в 1458 г. Если полагать его жизни от 60 до 80 лет, то отроческие годы его падают на 70–80 годы XIV столетия.
- ¹⁰³² - Умер в 1471 году, а рукоположен в 1459 г.
- ¹⁰³³ - В 1474 году он принял уже пострижение. Житие. Ср. Соболевский, Образованность Московской Руси в XV–XVII ст., стр. 14.

¹⁰³⁴ - † 1481 году, 95 лет от рождения. См. „Книга глаголемая описание о российских святых. Дополнил граф М.В. Толстой“, стр. 52. М. 1887 г.

¹⁰³⁵ - Ключевский. Др. р. ж. св., стр. 56. Житие. Правосл. Собес. 1858 г.

¹⁰³⁶ - Филарет. Русские святые. Март, стр. 119. Чернигов, 1862 г.

¹⁰³⁷ - Житие по сп. Московск. Дух. Акад. л. 168.

¹⁰³⁸ - Филарет. Русские святые. Май, стр. 124.

¹⁰³⁹ - Житие изд. Леонидом. Сравн. Голубинский „Преподобный Сергей и созданная им Троицкая Лавра“, стр. 3–4. Серг. Посад 1892 г. (То же и во втором издании).

¹⁰⁴⁰ - Книга, глаголемая описание о росс. свят. стр. 250.

¹⁰⁴¹ - Филарет. Русские святые. Март под 16 числом.

¹⁰⁴² - Житие по рук. Московск. Дух. Акад. № 208, л. 381 об.

¹⁰⁴³ - Житие Иосифа Волоколамского. Макарьевские Четьи Миней. Изд. Арх. Комм. Сент., 9 число, столб. 455–456.

¹⁰⁴⁴ - Житие Дионисия. Изд. Моск. Синод. Типогр., стр. 6.

¹⁰⁴⁵ - Житие по рукописи Моск. Дух. Ак. № 640 л. 48.

¹⁰⁴⁶ - Житие по рук. Моск. Дух. Ак. № 659 л. 113–114.

¹⁰⁴⁷ - Филарет. Русские святые. Апрель под 11 числом.

¹⁰⁴⁸ - Славян.-Русск. Пролог. Изд. Пономарева. Сентябрь стр. 28. Ср. Ключевский. Др. р. ж. св. стр. 37 и Макарьевскую (3-ю) редакцию жития Авраамия. Ср. у Ключевского, там же, стр. 34.

¹⁰⁴⁹ - Слав.-Русск. Прол., изд. Пономарева, Март, также Филарета, Русские святые.

¹⁰⁵⁰ - См. Житие по рук. Моск. Дух. Акад. № 564 л. 219.

¹⁰⁵¹ - Книга, глаголемая описание о российских святых, стр. 121. Житие изд. Общ. Люб. Др. Письменности стр. 6.

¹⁰⁵² - Паисий жил в селе Богородском, но житие не говорит определенно: здесь ли учился Паисий, или же в городе Угличе, с которым отец Паисия имел самые живые сношения, как слуга Угличского князя Андрея Васильевича. Яросл. Епарх. Ведом. 1875 г. № 16 стр. 128 – Житие.

- ¹⁰⁵³ - Житие по рук. Моск. Дух. Акад. № 490 л. 240–250. Славян. Русск. Пролог, изд. Пономарева Апрель. Филарет, „Русские святые, под 1 числом“.
- ¹⁰⁵⁴ - Житие по рук. Московск. Дух. Акад. № 346 л. 23–25.
- ¹⁰⁵⁵ - Житие по рук. Моск. Дух. Акад. № 632 лл. 137–138.
- ¹⁰⁵⁶ - Житие в Памятн. стар, русск. лит. IV, стр. 121, Сравн. Голубинский, Ист. Р. Ц. т. II ч. I стр. 263–265.
- ¹⁰⁵⁷ - Житие, изд. Правосл. Собес. 1859 г. II ч., стр. 354.
- ¹⁰⁵⁸ - Краткое житие, напечатанное в „Книге, глаголемой описание российск. свят.“, стр. 162: „научен же бысть книгам“.
- ¹⁰⁵⁹ - Соболевский, Образованность Московской Руси, стр. 14.
- ¹⁰⁶⁰ - Соболевский, там же.
- ¹⁰⁶¹ - Соболевский, там же.
- ¹⁰⁶² - Житие Феодосия говорит, что он был отдан к „единому от учитель“, что свидетельствует о существовании в Курске нескольких учителей и школ; впрочем, проф. Голубинский полагает что жизнеописатель, преп. Нестор здесь „представляет время детства преп. Феодосия по своему собственному времени“. Ист. Р. Ц. I, I стр. 727.
- ¹⁰⁶³ - Славяно-Русск. Пролог, изд. Пономарева, стр. 69–70.
- ¹⁰⁶⁴ - Мне совершенно непонятно, как может проф. А. Крымский в 1912 году (в своих Лекциях) ссылаться на первое (sic!) издание „Египетской Грамматики“ Эрмана.
- ¹⁰⁶⁵ - Подробнее см. в моей статье, посвященной Адольфу Эрману, в Вестнике Харьковского Историко-филологического Общества, вып. 5.
- ¹⁰⁶⁶ - См. A. Harnack, *Gesch. d. Akad. Berl.* 1900 I, 2, 1026 сл.
- ¹⁰⁶⁷ - Sitz. – Ber. Preuss. Akad. 1898, стр. 83; 1899, стр. 78 сл.; 1900, стр. 43 сл.; 1901. стр. 77 слл.; 1902, стр. 51 сл.; 1903. стр. 102; 1904, стр. 236 слл.; 1905, стр. 130 слл.; 1906, стр. 88 слл.; 1907, стр. 61 слл.; 1908, стр. 88 слл.; 1909, стр. 131 сл.; 1911, стр. 97 сл.; 1912, стр. 60; 1913, стр. 105.
- ¹⁰⁶⁸ - A. Erman, *Aegypt. Religion* 1909 г., стр. 3, 14–17.
- ¹⁰⁶⁹ - A. Erman, *Aegypt. Rel.*, стр. 22.

¹⁰⁷⁰ - Срв. рецензии на этот труд Эрмана, помещенные в *Deutsche Literatur-Zeitung* 1908, 443–445 (G. Roeder), *Revue de l'hist. des religions* 1908, 204–222 (E. Amélineau) и *Zeitschrift der Deutsch. Morgenländ. Gesellsch.* 1910, 457–465 (G. Roeder).

¹⁰⁷¹ - A. Erman und H. Schäfer, *Angebliche Umschiffung Afrikas*, Sitz. – Ber. Preuss. Akad. 1908, 956 слл.

¹⁰⁷² - Fr. Rossi в своей статье *Del Copto come base degli studi egittologici* (1908) странным образом совершенно не упоминает о Штейндорфе.

¹⁰⁷³ - Срв. А.Л. Коцейковский, *Зап. Класс. Отд. Имп. Русск. Археол. Общ.* VII, 1913, стр. 159 слл.

¹⁰⁷⁴ - H. Schäfer, *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenländ. Gesellsch.* 1904, стр. 271.

¹⁰⁷⁵ - A. Erman, Sitz. – Ber. Preuss. Akad. 1909, стр. 317 слл.

¹⁰⁷⁶ - Это объяснение приставного гласного предложено было Зете еще в 1892 г., в исследовании: *De aleph prosthetico in lingua aegyptiaca verbi formis praeposito*. В сравнительном языкознании такой гласный носит название протетического гласного; он встречается в индоевропейских языках (напр. греч. ὀ – фрῶς, срв. санскр. bhrûh, др. англ. brû. лит. bruvis, др. в. нем. brava, нем. Braue, русск. бровь; или, напр. поздне-греч. ἰ – στράτιώτης, поздне-латинск. i-spiritus) и семитических (Ed. König, *Hist.-krit. Lehrgebäude d. hebr. Sprache* II, 499).

¹⁰⁷⁷ - A. Erman, *Aegypt. Grammatik*, 19113, § 398.

¹⁰⁷⁸ - Об этих изданиях подробнее см. в статье Ad. Erman'a: *Neue Fortschritte der Aegyptologie* (*Internationale Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst u. Technik*, 1909, стр. 541 слл.).

¹⁰⁷⁹ - Срв. о Юнкере A. Erman, *Neue Fortschritte der Aegyptologie. Internal. Wochenschr.* 1909, 547–548.

¹⁰⁸⁰ - Срв. A. Erman, *Neue Fortschr. d. Aegyptol.*, 549 сл.

¹⁰⁸¹ - К молодому поколению египтологической школы Эрмана нужно отнести также Макса Бурхардта (Burchardt), заявившего себя исследованием о переднеазиатских словах в египетских текстах (*Die altkanaanischen Fremdworte im Aegyptischen*, 1910), Ганса Абеля (Abel), автора фонетического исследования: *Zur Tonverschmelzung im Altgäptischen*, 1910, и

др. В стороне от этого научного течения стоял покойный граф Шак-цу-Шакенбург, издатель „Книги о двух путях“, этого интересного памятника заупокойной литературы среднего царства (Лейпц. 1903).

¹⁰⁸² - Интересно отметить, что подобное представление о происхождении иерархического устройства Церкви проникло и в русские церковно-исторические труды. Можно указать на статьи † проф. А.П. Лебедева – Харизматические учителя первенствующей Церкви I и II века (Собрание церковно-исторических сочинений. Т. 10. Москва 1905, стр. 3–26) и – К вопросу о происхождении первохристианской иерархии (Богословский Вестник, 1907, т. 1, стр. 460–474), а также на книгу свящ. Михаила Фивейского – Духовные дарования в первоначальной христианской Церкви. Москва, 1907.

¹⁰⁸³ - Тертуллиан сам противопоставляет свои мысли раннейшим, сознавая, что *de pudicitia* направлено не только против психиков, но и против его собственных мнений того периода, когда он был в общении с психиками, так что его могут упрекать в легкомыслии (*De pud.* 11. F.X. Funk утверждал в 1897 году, что эта перемена убеждений не касалась вопроса о покаянии, но вообще отношений к Церкви после уклонения в монтанизм (*Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen I*, S. 166). В 1906 году Funk согласился, что слова Тертуллиана следует относить и к вопросу о покаянии (*Theologische Quartalschrift*, SS. 543–545). Этот взгляд А. d'Alès подробно разбирал и опровергал еще раньше. См. *Tertullien et Calliste. Revue d'histoire ecclésiastique*, 1912, pp. 236–240.

¹⁰⁸⁴ - См. *Ricordo della c.asa dei SS. martiri Giovanni e Paolo*. Roma. 1909. P. 15.

¹⁰⁸⁵ - В. Хвощинский. Тосканские художники. Т. I. Примитивы. СПб. 1912, стр. 28.

¹⁰⁸⁶ - Ad. Avena. *Monumenti d'Italia meridionale. Relaz. d. uffic. regionale per la conservaz. d. mon. d. prov. merid.* Vol. I. Roma, MCMII. P. 172.

¹⁰⁸⁷ - В. Хвощинский, *op. cit.*, стр. 24, 36.

¹⁰⁸⁸ - См. анализ код. у E. Beriaux. *L'art dans l'Italie meridionale*. Vol. I. Paris 1904, pp. 216 sqq.

¹⁰⁸⁹ - См. общ. характ. в моих „Письмах из Апулии“ в „Богословском Вестн.“ за ист. год, сентябрь.

¹⁰⁹⁰ - В настоящее время эта копия хранится в городском музее Бари. Фотографический снимок с нее можно видеть в гвиде, изданном комитетом апулийского павильона под заглавием: *Il padiglione pugliese nell' esposizione regionale in Roma*. Guida. G. U. Nalato, editore. Roma MCMXI p. 76. Я опускаю Николая Пиллигрима, которого „мощи“ хранятся в соборе г. Трани, потому что его изображение совершенно особого типа: в длинной рубашке, с поясом, голые ноги. Его „икона“ находится там же.

¹⁰⁹¹ - См. у H. Detzel. *Christliche Ikonographie*. B. II. Frbr. Brg. 1896. S. 549.

¹⁰⁹² - См. его art. Barbe в *Dictionnaire d'archeol. chretien et de liturgie* publ. p. F. Cabrol. P sc. XIII, Paris. 1907. p. 486.

¹⁰⁹³ - Leclercq, cit. op. pp. 486, 490 sq.

¹⁰⁹⁴ - Укажем десять названий общепедагогических журналов. „Воспитание и Обучение“, „Вестник Воспитания“, „Вестник Школы“, „В Школе и Дома“, „Обновление Школы“, „Педагогический Листок“, „Свободное Воспитание“, „Учительский Вестник“, „Учитель и Школа“, „Школа и Жизнь“. Есть и специальные журналы: „Материнская Школа“, „Школьные экскурсии и музей“.

¹⁰⁹⁵ - Всех детских журналов в России издается двадцать шесть: „Божия Нива и Зернышки“, „Всходы“, „Газетка для детей“, „Доброе Утро“, „Детский Мир“, „Жаворонок“, „Задумчивое Слово“ – два издания. „Золотое Детство“, „Малютка“, „Маяк“, „Мирок“, „Маленький христианин“, „Нашим детям“, „Незабудка“, „Проталинка“, „Путеводный Огонек“, „Родная Русь“, „Родник“, „Светлячок“, „Семья и Школа“, „Солнышко“, „Тропинка“, „Ученик“, „Читальня Народной Школы“, „Юная Россия“.

¹⁰⁹⁶ - В обществе два председателя: один православный, другой англиканин.

¹⁰⁹⁷ - Смотри книгу мою: „Св. Пророк Даниил“ стр. 133–134.

¹⁰⁹⁸ - То самое, что одно и тоже определенное время исчисляется и днями (ст. 6) и крупною мерою годового времени (ст. 14), удостоверяет нас в том, что в Апокалипсисе нет существенного различия между тем и другим времяисчислением. Но, конечно, и не без значения употребляется разное времяисчисление одного и того же: можно думать, что препитание Церкви пищею крестною, под мусульманским игом, есть и повседневное, повторяющееся каждодневно до окончания всего срока, и общее всему этому периоду времени, состоящее в сохранении и поддержке Церкви вообще в этом тяжком периоде.

¹⁰⁹⁹ - Само собою разумеется, что, насколько в этих народных и духовных движениях, известных под именем крестовых походов было места для чистых христианских доблестей и дел, всё подобное по духу своему принадлежало уже к области Жены, принадлежа к живым остаткам или задаткам Православия. Основание к этому выше выяснено нами из самого Апокалипсиса.

¹¹⁰⁰ - В этом отношении они берутся духовно заедино с Православным народом Русским – сыном мужеским. Сущность в Самом Христе, в отношении к Которому все равны, – только бы истинно веровали в Него и держались Его Самого. Откровение не дает места ни возношению одних, ни завистливому соперничеству других.

¹¹⁰¹ - В изображении мрачного самовозношения папского мы желали бы по возможности, избегать нужды называть пап по именам: потому что кроме этой мрачной духовной стороны их личностей, всегда могло быть в них место и другой, лучшей стороне, как-то: глубокой и энергической вере и искренней только односторонней и потому несвободной от лживых излишеств ревности по Боге и Его Церкви.

¹¹⁰² - Истор. Церков. Иннок. ч. 2, стр. 161 и 162.

¹¹⁰³ - Истор. Иннок. т. 2, стр. 502.

¹¹⁰⁴ - Правда и то, что, на сколько бы средневековая и вообще западно-католическая женщина не сообразовалась светлomu апокалипсическому образу Жены, представленному в

12-ой гл., на столько уступала бы и сообразовалась другому, темному и отвратительному, женскому образу – Иезавели, о которой речь следует сейчас далее. И надо особенно поставить на вид, что римско-католическая христианка, которая, при развитии лжи папизма, могла служить возбуждению и поддержке духовно-живых инстинктивных движений на христианском Западе, при возвратном его движении к истине может чрез неосмысленную и безотчетную инстинктивность подобных движений возбуждать и поддерживать пристрастие к многовековому заблуждению, безотчетно смешиваемому с истиною и след. сообщаться и содействовать уже духу и делу апокалипсической Иезавели. О если бы такая плачевная опасность и беда выяснились для сознания женщины в римско-католических странах, начиная с нашей Польши!...

¹¹⁰⁵ - Взятая только в том отношении, насколько она есть противохристианская.

¹¹⁰⁶ - Перевод с греческого Migne, P. ser. gr. t. LXXVI, coll. 256–292.

¹¹⁰⁷ - Ibidem. coll. 249–256.

¹¹⁰⁸ - Вопросу о развитии бл. Августина «освящены следующие труды: C. Bindemann. Der heil. Augustinus. B. I. Berlin. 1844, Poujoulat. Histoire de Saint Augustin, sa vie, ses oeuvres, son siècle, influence de son génie. Vol. I. Paris 184–4. F. Böhringer. Aurelius Augustinus, Bischof von Hippo. I Hälfte. Stuttgart 1877. S. 1–69. G. F. von Hertlhy. Augustin. Mainz 1902. S. 3–35 L. Berland. Saint Augustin. Ed. 52, p. 17–271. Ad. Haizifeld. Der hi. Augustinus. Nach der zweiten Auflage aus dem französischen übersetzt von F. Kerer. Regensburg 1900. S. I-93. Кн. К. Трубецкой. Религиозно-общественный идеал западного христианства в V в. Ч. I. Мирозерцание бл. Августина. Москва 1892. Стр. 21–49 В. Герье. Зодчие и подвижники «Божьего царства» Ч. I. Блаженный Августин. Москва 1910. Стр. 1–74. F. Bret. La conversion de Saint Augustin (Essae de psychologie religieuse). Genève 1900. A. Vacant, et E. Mangenol. Dictionaire de Theologie catholique. T. I, Paris 1909. P. 2268–2275 Ф. В. Фарпар. Жизнь и труды свв. отцов и учителей Церкви. СПб. 1891. Стр. 674–715.

- ¹¹⁰⁹ - De div.quaest. XLIX.
- ¹¹¹⁰ - De beat. vit. 4. Рус. пер. Ч. II, стр. 109. Confes. VIII, 13. Рус. пер. Ч. I, стр. 212.
- ¹¹¹¹ - Confes. I, 30. Рус. п. I, 27.
- ¹¹¹² - Ibid. II, 2. 7. Рус. п. I, 30, 34.
- ¹¹¹³ - Ibid. II, 17. Рус. п. I, 43.
- ¹¹¹⁴ - Ibid. I, 21. 27. Рус. п. I, 19. 24.
- ¹¹¹⁵ - Jb. I, 16. Рус. п. I, 15.
- ¹¹¹⁶ - Ibid. III, 1. Рус. п. I, 45.
- ¹¹¹⁷ - Ibid. V, 14. Рус. п. I, 110.
- ¹¹¹⁸ - Epist. XCIII, 51.
- ¹¹¹⁹ - Clemens Alexand. Paedagog. Lib. II, 6. 10 Lib. Hi, 5. Ed. O. Stühlin. Pp. 187–189, 208–226, 254–258. Рус. пер. Н. Корсунского. Стр. 161–165, 202–232, 269–278. Ср. M. Glaser. Zeitbilder aus Alexandrien nach Paedagogus des Clemens Alexandrinus. Amberg 1905.
- ¹¹²⁰ - Confes. I, 27. Рус. п. I. 24.
- ¹¹²¹ - Ibid. I, 21. Рус. п. I, 19.
- ¹¹²² - Ibid. I, 27. Рус. п. I, 24.
- ¹¹²³ - Ibid. II, 2. Рус. п. I, 29–30.
- ¹¹²⁴ - Ibid.
- ¹¹²⁵ - Ibid. II, 1. Рус. п. I, 29.
- ¹¹²⁶ - Ibid. III, 1. Рус. п. I, 44.
- ¹¹²⁷ - Ibid. III, 1. Рус. п. I, 45.
- ¹¹²⁸ - Ibid.
- ¹¹²⁹ - Ibid. III, 2. 3. Рус. п. I, 46. 47.
- ¹¹³⁰ - Ib. III, 5. Рус. п. I, 48.
- ¹¹³¹ - A. Lucius. Die Anfänge des Heiligenkultus in der christlichen Kirche Tübingen 1904. S. 320–324.
- ¹¹³² - Confes. IX, 14. Рус. п. I, 246.
- ¹¹³³ - De boil, conjug. 5.
- ¹¹³⁴ - Confes. VI, 22. Рус. п. I, 152.
- ¹¹³⁵ - Папа Каллист признал браки знатных римлянок с рабами, заключенные законно, т.е., может быть, с соизволения

церкви, действительными, хотя с точки зрения римского права это был конкубинат. Döllinger, Hippolytus und Kallistus.

Regensburg. 1853. S. 158–189. Проф. В.В. Болотов. Лекции по истории древней церкви. Т. II, СПб. 1910. Стр. 371–373.

Толетанский собор говорить о конкубинате, не упоминая о церковном разрешении, но указывая внутренние условия его допустимости: Si quis habens uxorem fidelem, si concubinam habeat, non communicet. Ceterum qui non habet uxorem et pro uxore concubinam habet, a communione non repellatur, tantum ut unius mulieris, aut uxoris, aut concubinae (ut ei placuerit), sit conjunctione contentus (Conc. Tolet. anni 400 can. 17. Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio. Т. III, p. 1001).

Notae Binii, Ibid. p. 1017. К конкубинату относились неодобрительно главным образом потому, что сожительство, несвязанное никакими юридическими формами, представляло значительные трудности для дисциплинарного контроля.

Tertullianus. Penes nos occultae quoque conjunctiones, id est non prius apud Ecclesiam professa, juxta moechiam et fornicationem judicari periclitantur. De pudic. с. 4. CSEL. Т. XX, p. 225. Ср. Loofs Art. Augustinus в Herzog Realencyclop. 3 Aufl. B. II. S. 261.

¹¹³⁶ - Serm. CCCXCII, 2.

¹¹³⁷ - De bon. conjug, 5.

¹¹³⁸ - Ibid. 5.

¹¹³⁹ - Confes. VI, 25. Рус. п. I, 155–156.

¹¹⁴⁰ - Ibid. IV. 2. VI, 22. Рус. п. I. 69. 153.

¹¹⁴¹ - Zeller. Die Philosophie der Griechen. Th. II, Abth. 2, 3 Aufl. 1879. S. 63. Th. III, Abth. 1. 3 Aufl. 1880, S. 651. Diels, Zu Aristoteles' Protreptikos und Cicero's Hortensius. Archiv für Geschichte der Philosophie. I. (1888). S. 477.

¹¹⁴² - O. Bardenhewer. Patrologie. 3 Aufl. 1910. S. 541–544. G. A. Müller, Die Trostschrift des Boëthius. Beitrag zu einer litterarhistorischen Quellenuntersuchung, Berlin 1912. S. 9–11.

¹¹⁴³ - A. Goedeckemeyer, Geschichte des griechischen Skeptizismus. Leipzig 1905. S. 135–136.

¹¹⁴⁴ - Augustinus, De Trinit XIV, 12.

¹¹⁴⁵ - Cicero, Tuscul. V. 24–25. Ed. M. Nisard. Oeuvres complètes de Cicéron avec la traduction en français. 1864. T. IV, p. 62–63.

¹¹⁴⁶ - Augustinus, De Trinit XIV, 26.

¹¹⁴⁷ - Содержание Гортензии см. O. Plasberg. De M. Tullii Ciceronis Hortensio dialogo. Lipsiae 1892.

¹¹⁴⁸ - Confes. III, 7. Рус. пер. I, 50. Solil. I. 17. Рус. пер. II, 244.

¹¹⁴⁹ - Сам бл. Августин характеризуем задачу, которую поставили для себя он и его друзья, как искание блаженной жизни. Conies. VI, 17. 19, Рус. п. I, 147, 150.

¹¹⁵⁰ - De div. quaest. LXVII, 6. De lib. arb. III. 65.

¹¹⁵¹ - Confes. III, 8. Рус. п. I, 51.

¹¹⁵² - Ibid. VIII, 17. Рус. п. I, 218.

¹¹⁵³ - Ibid. VI, 18. Рус. п. I, 148.

¹¹⁵⁴ - Ibid III, 8 Рус. п. I, 51.

¹¹⁵⁵ - Ibid. III, 9. Рус. п. I, 51.

¹¹⁵⁶ - Ibid.

¹¹⁵⁷ - Confes. VII. 24. 26–27. Рус. п. I. 188–189, 192–196. Августин с увлечением стал читать послание ап. Павла, уже познакомившись с сочинениями неоплатоников. Ibid. VII, 26. III, 8. Рус. п. I, 51.

¹¹⁵⁸ - Ibid. IX, 13. Рус. п. I. 245.

¹¹⁵⁹ - Ibid. IX, 8–12. Рус. п. I. 240–245.

¹¹⁶⁰ - De Genesi contra manichaeos libri II (389–390 г.), De Genesi ad litteram imperfectus liber (393 г.). Confessiones. Lib. XI–XIII (400 г.). De Genesi ad litteram libri XII (401–415). De Civ. Dei. Lib. XI (Кн. X после 415 г.).

¹¹⁶¹ - См. нашу брошюру Тертуллиан (опыт литературной характеристики). Сергиев посад. 1893. Стр. 10–11. И.И. Адамов. Св. Амвросий Медиоланский. Сергиев посад. 1915. Стр. 181–183.

¹¹⁶² - Serm. LI. 6.

¹¹⁶³ - De utilit. cred. 13.

¹¹⁶⁴ - Ibid. 2.

- 1165 - De beat, vit. 4. Рус. п. II, 108.
- 1166 - De duab. anim. 11.
- 1167 - Confes. III, 10. Рус. п. I, 52.
- 1168 - Confes. III, 10, Рус. п. I, 52–53.
- 1169 - De duab. an. I.
- 1170 - Confes. III, 20; V, 10. Рус. п. 1, 64. 104. De util. cred. 2.
- De morib. manich. II, 68.
- 1171 - De utilit, cred. 2.
- 1172 - De agon, christ. 4.
- 1173 - De utilit. cred. 2.
- 1174 - Confes, III, 12. Рус. п. I, 55–56. Ibid. V, 19 Рус. п. I, 116–117.
- 1175 - Ibid. VI, 4. Рус. п. I, 130.
- 1176 - Ibid. III, 18, Рус. п. I, 62.
- 1177 - Ibid. III, 12. Рус. п. I, 56.
- 1178 - Ibid. III, 13–18. Рус. п. I, 56–63.
- 1179 - De Utilit. cred. 2.
- 1180 - De duab. anim. 11.
- 1181 - Ibid. 11.
- 1182 - Ibid. 11.
- 1183 - De actis. cum Felic. I, 9
- 1184 - Contra Adimant. XI. Contra Faust. XX, 9.
- 1185 - In Joan Ev. Tr. 1, 18. Бл. Августин часто возвращается к вопросу о природе тьмы и считает необходимым доказывать, что мрак есть только отсутствие света. Contra epist. Fundam. 33. De Genesi contr. manichaeos I. 7. Confes. XII, 3. Рус. п. I, 371–372. Тьму признавал субстанцией даже Феодор Мопсуестский, и Иоанн Филопон ведет с ним по этому вопросу полемику. См. Joan. Philoponus. De opific. mundi, L. II. с. 15. Edit. G. Reichardt. Lipsiae 1896. P. 84. Таким образом, если в IX в. Фредегиз в своем сочинении De nihilo et tenebris (Migne, P lat. T. CV, p. 761–756) защищал субстанциальность ничто и египетской тьмы, то был продолжателем давней традиции.
- 1186 - Confes. III, 12. Рус. п. I, 56. Ibid. VII, 2. Рус. п. I, 160.

- 1187 - Confes. VI, 4. Рус. п. I, 130.
- 1188 - Ibid. VII, I. Рус. п. 1, 159. Ibid. VII, 2. Рус. п. I, 160.
- 1189 - Ibid. VII, 2. Рус. п. I, 160.
- 1190 - Ibid. VII, 1. Рус. п. I, 160.
- 1191 - Ibid. VII, 2. Рус. п. I, 160.
- 1192 - Ibid. V, 20. Рус. п. I, 117.
- 1193 - Ibid. XII, 6. Рус. п. I, 374.
- 1194 - Ibid. V, 19. Рус. п. I, 116–117.
- 1195 - Ibid. IV, 31. Рус. п. I, 95.
- 1196 - Ibid. V, 20. Рус. п. I, 118.
- 1197 - Ibid. V, 20. Рус. п. I, 117.
- 1198 - De Lib. abr. I, 4. Confes, III, 12. Рус. п. I, 55–56. De agon. christ. 4.
- 1199 - Confes. V, 18. Рус. п. I, 115.
- 1200 - Ibid. III, 18. Рус. п. I, 62.
- 1201 - Ibid. IV, 1; III, 18. Рус. п. I, 68, 62–63.
- 1202 - Ibid. VII, 20. Рус. п. I, 184.
- 1203 - Ibid. V, 20. Рус. п. I, 117.
- 1204 - Ibid. V, 20. Рус. п. I, 117.
- 1205 - Ibid. V, 20. Рус. п. I, 118.
- 1206 - Подобное недоразумение, по-видимому, было довольно широко распространено среди христиан, неначитанных в церковной литературе. По крайней мере, Ориген очень настойчиво предостерегает от такого неправильного понимания догмата воплощения. Contr. Cels. I, 9. Ed. P. Koetschau (GCS) Leipzig 1899. B. I, S. 136 De Princip. IV, 30. Ed Koetschau (GCS), Leipzig 1913. B. V, S. 352.
- 1207 - Ibid. V, 20. Рус. п. I, 117–118.
- 1208 - De morib. manich. I, 2.
- 1209 - De utilit. cred. 2.
- 1210 - De ulit. cred. 2. Confes. III. 21; IV, 1. 7. Рус. п. I. 65, 67, 73–74. De morib. I, 34, II, 68. Contr. ep. Fund. 11.
- 1211 - Confes. VII, 3. Рус. п. I, 161–162.
- 1212 - De morib. II, 25.

- 1213 - Contr. Fortunat. 37. De morib. II, 25.
1214 - Confes. V, 21. Рус. п. I, 118.
1215 - Confes. V, 21. Рус. п. I, 118–119. De util. cred. 7.
1216 - Ibid. 7.
1217 - Confes. V, 21. Рус. п. I, 118.
1218 - De morib. II, 68.
1219 - De morib. II, 72.
1220 - Ibid. II, 68–69.
1221 - Ibid. II. 68. Ibid. II. 71.
1222 - Confes. IV, 6. Рус. п. 72–73.
1223 - Ibid. IV, 4. Рус. п. I, 70–71.
1224 - Ibid. V, 4. Рус. п. I, 99.
1225 - Ibid. V, 3. Рус. п. I, 98. Ibid. V, 6. Рус. п. I, 101.
1226 - См. E. Brehier, Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie. Paris 1908. P. 168–170
1227 - Ibid. V, 9. Рус. п. I, 104.
1228 - Ibid. V, 13. Рус. п. I, 108.
1229 - Ibid. V, 10. Рус. п. I, 104–105.
1230 - Ibid. V, 3. Рус. п. I, 98.
1231 - Ibid. V, 10. Рус. п. I, 105.
1232 - Ibid. V, 11. Рус. п. I, 106.
1233 - Ibid. V, 10. 11. Рус. п. I, 105–107.
1234 - Ibid. V, 11. Рус. п. I, 106.
1235 - Ibid. V, 10. Рус. п. I, 106.
1236 - Ibid. V, 10. Рус. п. I, 105.
1237 - Ibid. V, 11. Рус. п. I, 106.
1238 - Ibid. V, 11. Рус. п. I, 106.
1239 - Ibid. V, 12. Рус. п. I, 107.
1240 - Ibid. V, 12. Рус. п. I, 108.
1241 - Ibid. V, 13. Рус. п. I, 108–109.
1242 - Ibid. V, 8. Рус. п. I, 103. Ibid. V. 9. Рус. п. I, 104.
1243 - Ibid. V, 18. Рус. п. I, 115. Ib. V, 19. Рус. п. I, 116.
1244 - Ibid. V, 23. Рус. п. I, 120–121.

1245 - Ibid. V, 19. Рус. п. I, 116.

1246 - Ibid. V, 19. Рус. пер. I, 116.

1247 - Здесь произошло трагическое событие в семейной жизни Д. А-ча: его мать увезла от него его 2-х детей – сына (Бориса) и дочь (Ольгу), которые с того времени и жили у бабушки. Потом у него родились еще сын (Александр) и дочь (Елизавета). Теперь старший сын – офицер, младший – учится в Полтавском кадетском корпусе. О дочерях сказано ниже.

1248 - В Петроград.

1249 - Обе его дочери, Ольга и Елизавета, покончили с собой. Им приходилось быть между тремя совершенно различными и антагонизирующими влияниями: бабушкиным, отца и матери. В результате этих трех влияний у них обеих в душе ничего не оставалось, никакой веры, никаких убеждений, кроме страшного хаоса и недовольства. Первая не выдержала этого старшая дочь – Ольга, которая переживала это сознательнее и потому мучительней. Весною 1910-го года она кончает с собой в Питере». Осенью того же года это делает с собой Елизавета в Тифлисе. Эти два события потрясли князя, хотя видимо он оставался совершенно спокойным. Он увидел, что так, как его дочери, погибнет вся страна, если ей не дадут веры, если чьи-нибудь надежные руки не возьмутся за ее воспитание.

1250 - Год в письме не указан.

1251 - Корреспондент кн. Д.А. Хилкова живет возле Майкопа. М.Н.

1252 - В этих словах чувствуется влияние Бергсона, с его философией «творческой эволюции», которую у Д.А. изучал в последние годы жизни. М.Н.

1253 - Известные теософы. М.Н.

1254 - Известный шотландский кальвинистский реформатор и глава пресвитерианской церкви. Перевел Библию на английский язык († 1572).

1255 - Продолжение, см. Б. В. Март. 1915 г.

1256 - См. напр. Житие Стефана Пермского. Памятники Стар. Русск. Литер. IV стр. 121; Житие преп. Сергия Радонежского.

Изд. арх. Леонида стр. 23–27, по рук. Моск. Дух. Акад. № 208 л. 30–32.

¹²⁵⁷ - Житие, изд. Троице-Серг. Лавры 1853 г. на л. 37.
Соболевский стр. 16

¹²⁵⁸ - Житие Александра Ошевенского. См. Соболевский.
Образованность Московской Руси XV–XVII, стр. 14.

¹²⁵⁹ - См. житие в Четъих Минеях митроп. Макария. Изд.
Археогр. Комиссии. Ноябрь, дни 1–12 СПб. 1897 столб. 163–4.

¹²⁶⁰ - Соболевский. Образованность. стр. 14.

¹²⁶¹ - Житие в Макар. Чет. Минеях. Сентябрь, столб. 455.
Конечно Иосиф мог учиться у старца и один, как дитя
привилегированного сословия, но дальнейший рассказ жития
дает понять, что у него были сверстники по учению в самом
монастыре.

¹²⁶² - Житие в Правосл. Собес. 1865 г. ч. 1-я, стр. 211-я.
Житие князя Владимира, как будто дает понять, что в древней
Руси главными школьными деятелями были «попы», т. е.
духовенство, когда говорит о Владимире: «и повеле попом по
градом и по селом люди к крещению приводити и дети учити
грамоте. Однако в летописи говорится о распоряжении
Владимира иначе: дети нача поимати у нарочитых и даяти и на
учение книжное». Житие Голубинского. Ист. Р. Цер. т. I. пол. I.
см. стр. 232 и прим. 1. М. 1901.

¹²⁶³ - Сказание в Полн. Собр. Русск. Летоп. т. IV стр. 467.
Вернее однако же говорят летописные показания, по которым
Михаил был отдан не митроп. Феогносту, а архиепископу
новгородскому Василию. В летоп., по Воскресенскому списку
(Полн. Собр. Русск. Летоп. VII стр. 207) сказано: «то же зимы
приехал в Новгород княжич Михайло Александрович».

¹²⁶⁴ - Житие, по сп. Москов. Успен. Соб. Изд. Чт. Общ.
Истор. Др. Росс. Янв.–Март, кн. I-я.

¹²⁶⁵ - Житие. Изд. в Памятн. Стар. Русск. Лит. IV.

¹²⁶⁶ - Филарет. Русские святые. Апр., стр. 125

¹²⁶⁷ - Житие по сп. Общ. Люб. Древ. Письм. СПб. 1881 г.
Макарьев. Ч. М. Нояб. 199.

¹²⁶⁸ - Житие. Памятн. Стар. Русск. Лит. IV, стр. 11.

- 1269 - Житие. Изд. Общ. Люб. Др. Письм., стр. 10.
- 1270 - Житие, изд. Леонидом, стр. 9.
- 1271 - Житие. Памяти. Стар. Русск. Лит. IV.
- 1272 - Слав. – Русск. Пролог изд. Пономарева. Сент., стр. 28.
- 1273 - Житие по рук. Моск. Дух. Акад. № 640, л. 48.
- 1274 - Житие. Изд. Желтик. мон. Тверь, 1852 г.
- 1275 - Житие по рук. Моск. Дух. Акад. № 208, л. 381 об.
- 1276 - Житие по рук. Моск. Дух. Ак. № 659, л. 172–203 и
второе на лл. 203–209.
- 1277 - Соболевский. Образованность. стр. 16.
- 1278 - Житие. Памятн. Стар. Русск. Лит. IV.
- 1279 - Житие. Пам. Стар. Русск. Лит. IV.
- 1280 - Житие по рук. Моск. Дух. Акад. № 659.
- 1281 - Филарет. Русск. Свят. Июнь, стр. 76.
- 1282 - Житие Правосл. Соб. 1859 г., ч. II.
- 1283 - Житие, ср. Филарет. Русск. Свят., Май, под 15 числ.
- 1284 - Житие по рук. Моск. Дух. Акад. № 564.
- 1285 - Житие по рук. Моск. Дух. Акад. № 632 л. 137 об.
- 1286 - Филарет. Русск. Свят., Март, стр. 119.
- 1287 - Житие. Яросл. Епарх. Вед. 1873 г. № 16
- 1288 - Житие в Макарьевск. Чет. Мин. Сент. 9 ч.
- 1289 - Соболевский. Образованность Московской Руси, стр.
- 8.
- 1290 - Житие. Яросл. Епарх. Вед. 1873 г. № 28.
- 1291 - Житие по рук. Моск. Дух. Акад. № 632, л. 3–4.
- 1292 - Филарет. Русск. Свят. Апр., стр. 124.
- 1293 - Житие, изд. Лопаревым, стр. 6.
- 1294 - Слав. Русск. Прол. Изд. Пономарева, Сент. – Дек., 65
стр.
- 1295 - Соболевский. Образованность, стр. 8.
- 1296 - Житие по рук. Моск. Дух. Акад.
- 1297 - Соболевский. Образованность, стр. 9.
- 1298 - Житие по рук. Моск. Дух. Акад.

- ¹²⁹⁹ - Житие, Пам. Стар. Р. Лит. IV, стр. 52.
- ¹³⁰⁰ - Соболевский. Образованность... стр. 9. Филарет. Русск. Святые, Июнь, стр. 76.
- ¹³⁰¹ - Об этом общие сведения у Григорьева. Вышецитир. соч., стр. 12–13.
- ¹³⁰² - Слав. – Русск. Пролог изд. Пономарева. Сент., стр. 69–70.
- ¹³⁰³ - Так по рук. Моск. Дух. Акад. № 632, л. 209. Но по изд. Синодск. СПб. 1818 г. л 4 и об. вместо «написоваше – сказует». Григорьев, приводя указанное свидетельство из жития митр. Петра, видит здесь изображение способа обучения письму, но не указывает оснований для такого взгляда, стр. 13.
- ¹³⁰⁴ - Житие преп. Сергия, изд. Леонидом, стр. 23
- ¹³⁰⁵ - Об этом говорят жития: Мартирия Зеленецкого. (Пам. Стар. Русск. Лит.), Петра, митр. Московского (Сл. Русск. Прол., стр. 69 и 197), Феодора, архиеп. Ростовского (Яросл. Епарх. Ведом. 1873 г. № 32), Преп. Сергия Радонежского (Житие, сост. Епифанием, изд. Леонида, стр. 23; рук. Моск. Дух. Акад. № 208, л. 30), Иосифа Волоколамского (Четьи Минеи, Сент. 9 ч. стр. 455), Иосифа Комельского, Серапиона Новгородского и др. В других житиях – общие указания на существование определенного возраста. В житии Варлаама Хутынского, митр. Филиппа, Ефросина Псковского, Антония Сийского: «по времени»; Стефана Пермского – «измлада»; Алексия митрополита, – «времени приспевшу», Александра Свирского – «егда приепе время»; Макария Колязинского – «егда достизающу ему возраста»; Авраамия Смоленского – «егда бе отрочищем в возраст смысла пришедша»; Зосимы Соловецкого – «преуспевающу отроку возрастом»; Макария Желтоводского – «егда устрабити отроку»; Игнатия Угличского – «егда прииде в разум», Игнатия Вологодского – «егда исполняшеся лета младенческая»; Александра Ошевенского – «егда времени учения достигше»
- ¹³⁰⁶ - Пам. Стар. Р. Лит. IV, стр. 121.
- ¹³⁰⁷ - «Тем же тому спешно писания извыкну, обаче во иных не упражнятися, разве иже в божественная ведущих. Доспевшу

же к пятнадцатилетнему возрасту отрещися мирского пребывания». Пам. Стар. Р. Лит. IV, стр. 17. Бог. Вест. М 4. 1915.

¹³⁰⁸ - Также времени припевшу и книжному учению вдан бывает, и бысть яко летом дванадесать». Житие. Изд. Общ. Люб. Др. Письм. СПб., стр. 26–27. «Также времени бывшу и книжному учению вдан бывает, пришедшим же 12 летом детское еще имущее, яко случися... Житие по рук. Моск. Дух. Акад. № 634, л. 170. «Бывшу же ему 15 летам прииде ему во ум любовь и рачение иночского образа, и иде во един от монастырей». Житие, по рук. Моск. Дух. Акад. № 634, л. 171.

¹³⁰⁹ - И в мале времени всех сверстников своих превзыде. И бысть убо святой дванадесати лет и отиде во един от монастырей. Жит. сост. Прохором, ен. Ростовским, напеч. в Слав. Русск. Прол., изд. Пономарева, ч. I, стр. 197. Показание проложной редакции жития, напечатанной там же стр. 69–70, о «двадесати» годах стоит одиноко и есть несомненно ошибочное. Сравн. Голубинский, История Русской Церкви т. II пол. 1-я, стр. 103. М. 1900.

¹³¹⁰ - «Повелеша его учить Божественному Писанию, и вскоре того ивзыче... И поживе у отца своего тринадесать лет от рождения своего» (Яросл. Епарх. Вед. 1873, № 28, стр. 222).

¹³¹¹ - Житие по сп. Макария. Четьи Мин. их Сент. 9, столб. 455. Полностью текст данного места см. выше.

¹³¹² - Аще когда от учителя отхождаше со множеством соученических ему и улицу граду к дому проходити бываше; всем яко детям радующимся, той подоле стояти от них обычно имяще и егда случашеся ему когда яко детскую позороватися» и т.д. Житие по рук. Моск. Дух. Акад. № 632, л. 32 и об.

¹³¹³ - Отрок Харитон от ближних весел, прилежащих монастырю, тому случися смутися умом от зависти бесовския. Яко единою идущему путем от дом своего на учение книгам и внезапно нападоша на нь бесчисленно множество бесов: остри верхи имеху страхующее и запрещающее Богу не молитися, не крестного знамения творити, никому же поведати, он же, убояся их, впаде на землю безгласен, неции же того обретоша на распутии повержена ели живаи въздвигше того, вопрошаху е

почто ему бысть он же с плачем вся нача поведати яже от бесов пострада. В тыя же дни близ бе праздник церкви в обители преподобного на освещение водам. Тогда убо всегда много исцеления бываху. Приведен же бысть и той отрок на праздник божественный, приложися у гроба чудотворцева и паки в святую воду погружен бысть и оттоле бяше целомудренен и книгам и писания вскоре извыче молитвами преподобного Димитрия. По рук Моск. Дух. Акад.

1314 - Житие Иосифа Волоколамского, Четьи Мин. Сент. 9 стр. 455.

1315 - Житие Макария Калязинского по рук. Московск. Дух. Акад. № 346 л. 25 и об.

1316 - Изд. Общ. Люб. Древ. Письмен., стр. 11.

1317 - Соболевский, Образованность, стр. 15.

1318 - Соболевский, там же. Филарет. Русские Святые. Июнь, стр. 63.

1319 - Соболевский, там же, прим. 2.

1320 - Житие Иосифа Волоколамского, составленное неизвестным, изд. К. Невоструевым. М. 1865 г., стр. 38.

1321 - Там же, прим. 265.

1322 - Житие Зосимы и Савватия. Правосл. Собес. 1859 г., стр. 355.

1323 - Житие Паисия Углицкого. Яросл. Епарх. Вед. 1873 г., № 16. стр. 128.

1324 - Житие Димитрия Прилуцкого по рук. Моск. Дух. Акад. 640, л. 48: то же в житии Авраамия Смоленского, изд. Правосл. Собес. 1858 г., том III, стр. 140, в житии, Макария Калязинского, рук М. Д. А. 632, л. 138 Григория Вологодского. Слав. Русск. Прол. изд. Пономарева, стр. 28.

1325 - Житие Игнатия в Яросл. Епарх. Ведом. 1873 г. № 28, стр. 222.

1326 - Житие Авраамия Смоленского. Правосл. Соб., стр. 141. Так же житие Евфимия Суздальского по рук. Московск. Дух. Ак. № 490, л. 250.

1327 - Житие Макария Калязинского по рук. Моск. Дух. Акад. № 632, л. 138.

1328 - Житие Григория Вологодского. Слав.-Русск. Прол. Сент., стр. 28.

1329 - Житие Авраамия Смоленского. Правосл. Соб. 1858 г., стр. 140

1330 - Житие Макария Калязинского по рук. Моск. Дух. Акад. № 340, л. 20. В житии Кирилла Белозерского: «устрабившу же отроку и божественному писанию извыкшу и прочее растящу ему во всяком благоговействе и чистоте и просвещенном разуме. И сего ради от всех любим бывает и почитаем» Рук. Моск. Дух. Акад. № 208, л. 381.

1331 - Житие преп. отца нашего Феодосия, игумена Печерского, но харатейному списку Моск. Усп. Собора. Чтения в Общ. Люб. Истор. и Древн. Российск. 1879 г. Январь – Март. Книга первая, стр. 33.

1332 - Житие в Пам. Стар. Русск. Лит. IV, стр. 121.

1333 - Житие по рук. Моск. Дух. Акад. № 632 и 138 и об.

1334 - Александр Свирский молится о даровании ему разума книжного: «да просветит (Господь) мне ум и очи сердечнии светом Божества своего, да подаст ми разумети учение Божественного писания, еже учитель ми написоваше. Житие по рук. Моск. Дух. Акад. № 632, л. 4 и об.

1335 - См. выше.

1336 - Памятн. Стар. Русск. Лит. IV, стр. 2.

1337 - Житие изд. Общ. Люб. Древн. Письмен. 1877–8. СПб., стр. 18 л. 31–2, Листы здесь перепутаны, л. 18 должен бы быть помещенным после 28-го.

1338 - «Родители же его, видящее его почитающа книги и сим внимающа, на игры же и на пустошные беседы никакоже уклоняшеся, и начаша увещати его словесы ко совокуплению брака» Рук. М.Д.А. №632 л. 138

1339 - Житие по рук. Моск. Дух. Ак. № 660, л. 33 и об. и 34.

1340 - Пам. Стар. Русск. Лит. IV, стр. 121.

1341 - Житие. Пам. Стар. Русск. Лит. IV, стр. 121.

- 1342 - Там же.
- 1343 - Житие Стефана. Там же. стр. 122.
- 1344 - Там же.
- 1345 - Там же, стр. 121.
- 1346 - Там же.
- 1347 - Так думает Е.Е. Голубинский. История Русской Церкви т. 11 пол. 2, стр. 269.
- 1348 - Житие Пам. Стар. Р. Лит. IV, стр. 134.
- 1349 - Там же.
- 1350 - Там же, стр. 122.
- 1351 - Там же, стр. 1356.
- 1352 - Житие Феодосия. Изд. Общ. Ист. и Др. осс. лт. 20 об.
- 1353 - Киево-Печерский Патерик. Изд. Яковлева в Памятн. Русск. Лит. м XII и XIII вв. СПб. 1872 г., стр. СХХVIII.
- 1354 - Там же, стр. СХХХVI: «не бе бо иного ничто же имея разве книг»
- 1355 - Житие. Правосл. Собесед. 1858 г., ч. III, стр. 141.
- 1356 - Там же, стр. 142.
- 1357 - Житие. Там же, стр. 143.
- 1358 - Там же, стр. 144.
- 1359 - Жития и чудотворения Зосимы и Савватия. М. 1830 г., л. 10.
- 1360 - Житие Правосл. Собес. 1859 г. II, стр. 482–3.
- 1361 - Житие по рук. Моск. Дух. Акад. № 659, л. 132 об.
- 1362 - Там же, л. 128.
- 1363 - Там же, л. 134 об.
- 1364 - Житие по рук. Москов. Дух. Акад. № 20, л. 406.
- 1365 - Житие Мартиниана по рук. Московск. Дух. Ак. М 564, л. 219.
- 1366 - Житие Иосифа, изд. Невоструевым, стр. 72.
- 1367 - Там же, стр. 46 и 49.
- 1368 - Житие по рук. Моск. Дух. Акад. № 564, л. 215.
- 1369 - Житие, изд. Св. Синодом, СПб. 1818. Это же житие мы читали и по рук. Моск. Дух. Ак. № 632, но там в

соответствующем месте на л. 311 об. фразы «или книги прочитаща» нет.

1370 - Житие, по рук. М. Д. А. № 659, л. 178.

1371 - Там же, рук. л. 184 об. 185.

1372 - Там же, рук. л. 196.

1373 - Там же, рук. л. 197

1374 - Житие в Памятн. Стар. Р. Лит. IV. 175.

1375 - Житие изд. Георгиевским, стр. 24–25, 31–34, 37.

1376 - Житие Феодосия. Чтен. Общ. Истор. Др. Русск. Л. 17

об.

1377 - Там же. Ср. Голубинский. Истор. Р. Ц., т. I, пол. 1, стр. 738, прим. I.

1378 - Пам. Стар. Р. Лит. IV. 174 стр. То же по рук. Моск. Дух. А. № 632, 211.

1379 - Пам. Стар. Р. Лит. IV. стр. 135.

1380 - Там же, 146–7.

1381 - Житие. Правосл. собес. 1860 г. ч. I, стр. 115.

1382 - Житие по рук. Моск. Дух. Ак. № 208 л. 390 об. – 391.

1383 - Там же, л. 402 и об.

1384 - Житие. Яросл. Епарх. Ведом. 1875 г. № 16.

1385 - Житие по рук. Моск. Дух. Акад. № 659, л. 314–315. То же в Пам. Стар. Русск. Лит. IV, 38.

1386 - Повесть в рук. Моск. Дух. Акад. № 640, л. 96 об. Бог. Вест. № 4. 1915.

1387 - Житие в Пам. Стар. Русск. Лит. IV, стр. 11.

1388 - Сравн. Жмакин. Митроп. Даниил и его сочинения, стр. 6. (М. 1881 г.; Архангельский «Нил Сорский и Вассиан, Патрикеев ч. I. Нил Сорский, стр. 244. СПб. 1882 г.

1389 - См. выше.

1390 - Отрывки жития в Правосл. Собес. 1861 г., ч. I, стр. 214–16.

1391 - Окончание. См. «Б. В.», Март. 1915 г.

1392 - I. 149.

1393 - I. 143; ср. II. 211, III. 39, IV. 181 и др.

- 1394 - IV. 133.
1395 - I. 304.
1396 - III. 292.
1397 - IV. 81, 82.
1398 - IV, 82.
1399 - II. 192.
1400 - III. 95.
1401 - III. 292; I. 380; III. 125.
1402 - V. 303.
1403 - I. 292.
1404 - V. 121.
1405 - III. 57.
1406 - V. 145.
1407 - IV. 75.
1408 - IV. 90.
1409 - II. 5.
1410 - III. 95.
1411 - III. 136.
1412 - IV. 99.
1413 - См. напр., I. 68 – толкование на Мф.11:2; 1:79 – на Мф.5:20; I. 371, II. 99; IV. 162; II. 175; IV. 137 – на Мф.10:16; IV. 165 – на Мф.19:11; II. 150; I. 137, IV. 207. 203.
1414 - I. 71.
1415 - III. 95.
1416 - III. 84.
1417 - I. 71.
1418 - III. 84.
1419 - IV. 117.
1420 - I. 74.
1421 - I. 192.
1422 - I. 193.
1423 - I. 491.
1424 - II. 144.

1425 - IV. 58.

1426 - I. 341.

1427 - I. 81.

1428 - I. 83.

1429 - I. 57.

1430 - IV. 5.

1431 - IV. 177. Аллегорическим методом (правда, Иногда в соединении с историко-грамматическим) Исидор пользуется при объяснении следующих мест Священного Писания: Быт.24:2 (I. 43), 40, 14 (I. 362); Исх.19:10 (I. 355); Пс.67:9 (I. 248), 88. 36–38 (I. 478), 95, 1 (III, 329), 106, 23 (I. 183), 150, 3 (I. 364); Иер.1:11. (I. 50); Мф.3:12 (I. 65); 5, 25 (I. 80), 13. 8 (II. 144), 13, 45 (I, 142), 17. 27 (I. 206), 24, 28(1. 282)26, 51 (I. 291); Лук. 11. 20 I. 60), 13, 6 (I. 312); Ин.2:16 (I. 106), 14. 31 (IV. 48) и некотор. других.

1432 - I. 53.

1433 - I. 42.

1434 - I. 211.

1435 - I. 210.

1436 - I. 131

1437 - I. 50.

1438 - I. 65.

1439 - II. 195.

1440 - II. 63.

1441 - Так же о пророчестве говорит святой Златоуст: и в исторических сказаниях можно находить пророчество, и от пророков можно услышать много исторических рассказов; равно и нравоучительный и увещательный вид можно встречать в том и другом и в пророчестве, и в истории. (Обозрение книг Ветхого Завета стр. 424).

1442 - IV. 203.

1443 - Hergenröther. op. cit. 53.

1444 - I. 365, 366.

1445 - III. 94.

1446 - II. 36.

- 1447 - IV, 203.
1448 - I. 365.
1449 - III. 136.
1450 - V. 61.
1451 - IV. 151.
1452 - II. 270.
1453 - I. 18.
1454 - IV, 101.
1455 - III, 10.
1456 - III, 31.
1457 - IV. 162.
1458 - Op. cit., стр. 269.
1459 - IV. 161.
1460 - IV. 112.
1461 - I, 138, 207, 473; III, 12. 92, 94, 180. 187; IV, 36, 42, 112, 113, 116, 143, 151 и др.
1462 - Православн. Обозрение, 1889, т. III, стр. 290.
1463 - III, 184.
1464 - III, 278, 289.
1465 - I. 337.
1466 - II. 91.
1467 - IV. 69. Св. Златоуст несколько иначе объясняет это место. Афиняне, говорит он, в разные времена принимали разных богов и даже иноземных, напр. богиню Минерву, Пана и др. Боясь, чтобы не нашелся еще какой-нибудь Бог, неведомый им, но почитаемый в другом каком-либо месте, они для большей безопасности поставили жертвенник и ему – неведомому Богу (Бес. XXXVIII на Деян. ч. 2).
1468 - IV, 61.
1469 - Святой Златоуст говорит, что Диопетом у Ефесян называлась или статуя Артемиды или какой-нибудь другой идол. (Бес. XLII на Деян. ч. II).
1470 - IV, 206. 207.
1471 - III, 89.

- 1472 - I, 418.
1473 - I. 94.
1474 - III. 278, 289, 405; IV, 101. 100. 105 и др.
1475 - III, 180.
1476 - I, 105.
1477 - III, 66, I, 337; II, 91, 92; III, 89; IV; 69 и др.
1478 - I, 54. 139; II, 228; IV, 35.
1479 - II, 293.
1480 - III, 237.
1481 - III, 389.
1482 - III, 46.
1483 - IV, 88.
1484 - IV, 41.
1485 - I, 334.
1486 - I, 414.
1487 - I, 332.
1488 - II, 144.
1489 - II, 173.
1490 - II, 166.
1491 - II, 201.
1492 - I, 180.
1493 - I, 325; ср. I, 329; IV, 10.
1494 - I, 136.
1495 - I, 353.
1496 - III, 166.
1497 - I, 236.
1498 - III, 18; III, 56.
1499 - III, 402.
1500 - III, 112.
1501 - III, 342.
1502 - IV, 22.
1503 - Op. cit, 211.
1504 - I. 132.

- 1505 - III, 31.
- 1506 - О том же Исидор говорит и в письме к Нилу: I. 5.
- 1507 - L'abbé Barref. p. 129.
- 1508 - Бес. на Мф. 10.
- 1509 - III, 243.
- 1510 - IV, 162.
- 1511 - IV, 112.
- 1512 - IV, 113.
- 1513 - Op. cit. t. III. стр. 70, прим. 37.
- 1514 - Очень многие получили рукоположение от него. Mansi XVI, 203 D; 205 B-C.
- 1515 - Анастасий Библиотекарь, сообщаящий об этом (Mansi XVI 5 D), передает дело в следующем виде. Фотий, этот почитатель развращенных догматов, устраивает новый обман и убеждает императора издать повеление, чтобы никто не делал завещания и не раздавал милостыни чрез кого-либо, кроме него, Фотия. Придумал это изобретатель зла с тою целью, чтобы менее догадливые люди, видя его раздающим имущество богатым, думали, что он раздает собственное, и чрез это все любили его как щедрого благодетеля; а вместе с тем и вступали с ним в вынужденное общение, в виду невозможности, помимо него, получить средства жизни даже при самой крайней нужде. – Верный в основе факт передан Анастасием, который вообще не может считаться добросовестным свидетелем (M. L'abbé L. Duschene. Le Liber Pontificalis. Tome II, Paris 1892. p. VI, VII; 138–139), в превратном толковании. Ничего дурного не было в том, что общественная благотворительность была упорядочена поставлением в ее главе патриарха, как и самая мысль о подчинении благотворительности контролю церкви естественна и целесообразна. Можно быть уверенным, что указ говорил не о каких-либо личных правах Фотия, как это можно бы думать на основании изложения Анастасия, а давал право надзора патриарху вообще. Но как бы не было важно это право и как бы не могло оно служить к возвышению влияния патриарха, в данное время – Фотия, все-таки нельзя согласиться с Анастасием, что это право с принудительностью влекло к

общению с Фотием всех неимущих: оставалась вне контроля патриарха частная благотворительность, никогда не могущая быть регламентированной, и кто хотел избегать патриарха, тот мог просуществовать поддержкой частных лиц, тем более, что враждебные Фотию жертвователи, после издания закона, должны были бы воздерживаться от завещаний, предпочитая личную раздачу имущества. Вообще в мероприятии Фотия чувствуется больше административного дарования, чем своекорыстного расчета.

¹⁵¹⁶ - Анастасий рассказывает, что и после заслуженного убийства Варды Михаилом Фотий не уменьшил своего зверства (*saevitia*): одних он лишал почестей и Должностей, у других конфисковал имущество, третьих наказывал ссылкой и тюрьмой, четвертых предавал пыткам, говоря кратко, не щадил ни звания, ни пола, ни возраста за уклонение от общения с ним. Некоторых ему удалось увлечь, исключая тех, кто вел созерцательную жизнь в скрытых местах. Однако он разогнал отшельников на (вифинской) горе Олимпе, предав огню их хижины или пещеры; а одного человека, за отказ вступить в общение, живого закопал в землю до половины тела (*Mansi XVI, 5A*). – Гергенрётер (*I, 530*) склонен думать, что рассказ Анастасия о зарытом человеке основан на недоразумении или неверном слухе; думается, что недоверие к Анастасию нужно провести гораздо далее. Характеристика, данная Фотию, так мрачна, приписанные ему деяния так ужасны, что приходится или признать патриарха черным злодеем, или внести в показания Анастасия серьезные поправки. Что Фотий не был злодеем, в этом не позволяет сомневаться его общее поведение и настроенность. В таком случае, нужно поправлять Анастасия. Так как Фотий определенно высказывался против репрессий, то виновником их могло быть только светское правительство. Что оппозиция Фотию возникала и среди олимпийских отшельников, в этом нет ничего невероятного. Уже из письма Фотия к Савве, игумену обители Писсадской на Олимпе, видно, что отношения Саввы к патриарху были не надежны (см. выше стр. 94). Из жития Евфимия Нового известно, что другой писсадский настоятель Николай со

многими старцами, избегая общения с Фотием, ушел из монастыря. Однако у Фотия оставались там и сторонники. После ухода Николая монастырь не совсем опустел и, вместе с другими иноками, там остался уважаемый старец Феодор, который и постриг Евфимия в монахи (*Vita Euthymii Iunioris*. ed. Petit. p. 180; 186. *Revue de l'Orient chrétien*. 1903, VIII. Арх. Порфирий (Успенский). Восток христианский. Афон ч. III, отд. I, 23–25. Киев 1877. И. Малышевский. Свв. Кирилл и Мефодий. Киев 1886, стр. 465). Следует отметить, что биограф Евфимия (еп. Василий) относится к Фотию с большим уважением, называя его ревнителем и исповедником православия, человеком высокой учености и покровителем просвещения.— Из сказанного видно, что представлять разрыв Фотия с олимпийскими монахами как полный и окончательный нет достаточных оснований. Если правительственные агенты простерли свое усердие до насилия над отшельниками, а свою изобретательность до того, что сумели сжечь пещеры, то об этом можно сожалеть; но возводить вину за это непосредственно на Фотия ничто не дает права. — Едва ли прав Анастасий и в том, что он относит преследование монахов ко времени после смерти Варды. Нужно заметить, что если бы это было так, то подозрения о причастности Фотия к гонениям несколько усиливались бы. Но трудно думать, чтобы Михаил после убийства Варды, среди новых крупных событий (волнения в Азии, болгарские события, приготовления к собору, отношения к Василию), мог уделять игнатианам столько же внимания как раньше Варда. Вполне правдоподобно, что последовательность событий в этом месте у Анастасия показана не точно, и события происходили еще при жизни Варды, — к какому времени и относит их, не сообщая, впрочем, своих соображений, Гергенрётер (I, 530).

¹⁵¹⁷ - Памятником торжества осталась произнесенная по этому поводу речь Фотия. Арх. Порфирий Успенский. Четыре слова Фотия, святейшего патриарха к-польского. СПб 1864. стр. 39 и дал. Ἀριστάρχης. Φωτίου, πατρ. Κ-πόλεως, Λόγοι καὶ ὁμιλίαι. Том. Β', σελ. 314.

¹⁵¹⁸ - См. речь и ее надписание.

1519 - См. выше (235:337).

1520 - А.А. Васильев. Византия и арабы. Политические отношения Византии и арабов за время Македонской династии. СПб 1902, стр. 25 и далее.

1521 - Можно заключать об этом из отдельных мест речи Фотия.

1522 - Так как патриарх в своей речи упоминает ап. Петра, то можно бы относить праздник к 29 июня 867 г., дню верховных Апостолов (Арх. Порфирий Успенский цит. соч. 85, Ἀριούραρχης II, 312); но возможно, что упоминание апостола случайно, тем более, что не назван ап. Павел. Относить торжество к августу (как считает одинаково возможным арх. Порфирий, 86) едва ли следует: к этому времени как раз закончились соборные заседания, и было бы естественно в речи упомянуть о соборе. Нужно заметить, что столкновение с латинской миссией в Болгарии ничем не отразилось в речи.

1523 - Оратор заявляет, что он не намерен останавливаться на личных достоинствах императора Михаила, на его уме, твердости, ласковости и доступности обращения, наконец, его щедрости; не будет он говорить и о его политических успехах – победах, завоеваниях городов, переселении врагов и устройении городов у союзников; цель оратора говорить только о делах благочестия. Император, возлюбленный сын церкви, усыновленный ею от пелен и воспитанный в благочестии, принес в благодарность ей дар – поражение всех ересей (оратор их отчасти и перечисляет). Своим письменным исповеданием, как богокованным копьем, он нанес еретикам смертельный удар. Настоящий памятник выше всех, поставленных прежними царями. То, чего предшественники достигали лишь частично, император достиг сразу и всецело и, своим подвигом освободив вселенную от зла, дал великую радость видеть общее согласие, единство исповедания веры и католической церкви. – Похвалы Василию равняются похвалам Михаилу. Бог, по милости к своему народу, воздвиг Василия возлюбленного своего сына, истинную силу державы. В своем подвиге благочестия, в устройении торжества над ересями, Василий руководим свыше, а советником ему был верховный

ап. Петр, ключедержец небесных врат. Самою Истиною названный камнем и основанием веры (в некоторых рукописях подчеркнутых слов нет; см. Ἀριότάρχης, II, 322).

Провозглашение правой веры и победа над ересями выше и важнее всяких политических дел. Моисей предотвратил уклонение евреев в идолопоклонство избиением части народа; Финеес пролитием крови спас народ от язвы; Давид, хотя избавил евреев от плена победой над одним иноплеменником, но не отнял у филистимлян надежды когда-либо победить евреев. Напротив, Василий, не проливая единоплеменной крови, истребил самое нечестие, истребил язву не душ, а тел, и не оставил ересям никакой надежды на победу, даровав церкви ненарушимый мир, а государству единомыслие. Речь заканчивается обращением к патрициям и военачальникам, принимавшим участие в борьбе с ересями, и приглашением к клиру выразить радость и воскликнуть царям с псалмопевцем: «напрягись, и успевай, и царствуй, двоица достовозлюбленная, в которой обитает благодать Троицы; напрягись, и успевай, и царствуй ради истины, кротости и правды» (Пс.44:5). – Как ни повышены похвалы Михаилу, в их все же просвечивают его подлинные качества. Допустимо и то, что к концу своей жизни он значительно исправился как правитель и человек (Арх. Порфирий, стр. 88).

¹⁵²⁴ - Историю этих интриг и гибели Михаила хронисты освящают различно, в зависимости от своих личных отношений к Македонской династии. Группа Константина Порфирогенета (Theoph. Contin, Lib IV cap 43 sq. Lib. V (= Constant. Porphyrog.). cap 24 sq. Cedren II, 181; несколько иначе p.202 (P.G. CXXI, 1068;1088). Cf. Glucas, 545), по понятным мотивам, рисует роль Василия в самых привлекательных чертах и совершенно снимает с него ответственность за цареубийство: Василий навлек на себя гнев Михаила тем, что пытался удерживать его от порочной жизни, а его друзья, опасаясь за жизнь Василия и интересы государства, убили Михаила. Но даже Генезий (Genes. p. 112; P. G. CIX 1136), благосклонный к основателю новой династии и хорошо осведомленный в придворных отношениях, не находит возможным всю вину сваливать на Михаила. Он

отмечает, что слухи ходили разные: одни говорили, что Михаил замышляет убить Василия: другие, что он сохранял к нему расположение, хотя завистники и старались возбудить вражду между ними. И если Генезий приписывает убийство Михаила не Василию, а его друзьям, то и он оговаривается, что, по слухам, друзья советовали Василию покончить с Михаилом и, следовательно, Василий о их планах был осведомлен. Наконец, продолжатель Георгия, вполне независимый в своих суждениях, определенно свидетельствует против Василия (Georg. Contin. 1068; P. G. CIX. Leo Gramm. 250 (P.G. CVIII, 1081). Pseudo-Symeon 683; P.G. CIX, 745). По нему, Василий составил заговор против императора, о чем последний получил предостережение от какого-то монаха, но не придал ему значения, не принял мер самозащиты и пал жертвой заговора. Версия Продолжателя Георгия о роли Василия наиболее надежна.

¹⁵²⁵ - Его брат дважды занимал должность епарха столицы.

¹⁵²⁶ - Это не было накануне смерти Михаила, как ошибочно полагал J.Pargoire. *Les Saint-Mamas De Constantinople*, p. 300. Известия Русс. Археол. Института в К-поль, 1904 (IX).

¹⁵²⁷ - Порфиригенет передает, что на жизнь Василия было сделано даже покушение, когда на охоте, по приказанию Михаила, один из воинов, целясь в зверя, бросил в него копье (Theoph.Cont. Lib. V, cap. 24; Lib. IV, cap. 43). Покушение, однако, сомнительно: если бы Михаил так далеко зашел в своей вражде, он принял бы против Василия какие-либо предосторожности, чего он не сделал. Брошенное копье могло быть простой случайностью. Но если невероятно, чтобы Михаил организовал заговор на Василия, то уже совершенно недопустимо, что бы в таком заговоре мог, из мести за Варду, принять участие Фотий, как думает Gasquet, *L'empire byzantin et la monarchie franque*. Paris 1888, p. 392.

¹⁵²⁸ - A. Vogt. *Basil I*. Paris 1908, p. 60.

¹⁵²⁹ - Пофиригенет сообщает, что за последний год жизни Михаила его беспутства стали принимать угрожающий характер. Попойки во дворце, в компании шутов, из комедийных действий переходит в трагедию: опьяненный император отдает

варварские приказания – одному отрубить руку, другому ногу, третьему голову. Обычно пьяные распоряжения не исполнялись, но иногда ими пользовались в интересах личной мести.

Опасные выходки императора и были лишним мотивом к заговору (Theoph. Cont. Lib. IV, cap. 43; Lib. V cap. 26). – В виду несомненной тенденциозности внука Василия, можно заподозрить его рассказ. Кажется, он и вторящие ему хронисты нарочно сгруппировали и прикрасили беспутства и жестокости Михаила и придвинули их к его последнему году, чтобы показать неизбежность дворцовой революции и оправдать ее. За последней год жизни Михаила отмечены два случая его пирушек: одна, когда отличился Василискиан, другая накануне убийства Михаила. Ни в том, ни в другом случае нет никаких следов присутствия шутовской компании и нет упоминания о варварских распоряжениях. По поводу последних не лишне заметить, что ни одного конкретного случая, когда пострадал бы кто-нибудь от пьяного приказания Михаила, хронисты не указывают. Трудно настаивать на том, чтобы Михаил вполне исправился к концу жизни; но возобновление сношений между ним и благочестивой Феодорой может говорить за то, что он в известной мере остепенился. Возвращенная в 863 г. из монастырского заключения, Феодора жила во дворце Анеимия (в окрестностях современного Kanlidja, на азиатском берегу среднего Босфора. J.Pargoire A propos de Boradion. Byzant. Zeitschrift 1903 (XII) 467 et suite), где Михаил ее и навещал. В его отношениях к матери заметна известная внимательность. Незадолго до 23 сент. Феодора пригласила сына на обед, и Михаил отправил протовестиария Рентакия на охоту, чтобы подарить дичи к обеду, которому уже не было суждено состояться (Georg. Cont. 1068 (P. G. CX). Leo Gramm. 250 (P. G. CV , 1081). Cf. Pseudo-Symeon, 684, P. G. CIX, 745). По житию Феодоры, она внушала сыну заботиться о народе, помнить, что скорее правители существуют ради подданных, чем подданные ради правителей, советовала награждать людей по заслугам и наблюдать за правосудием (W. Regel. Analecta byzantinorussica. Petropoli 1891. p. 15). Эти наставления, если они вообще имели место, должны относиться к описываемому времени (а не к

моменту ухода Феодоры от власти, куда приурочивает их житие). С другой стороны, заботы Михаила об украшении храмов, отмечаемые хронистами и самим Фотием, можно приписывать и влиянию патриарха.

¹⁵³⁰ - Загородный дворец на западном, европейском, берегу Босфора, в современной местности Бешик-Таш (Beşik-Taş). J. Pargoire. *Les Saint Mamas de Constantinople*. Известия Русского Археологического Института в К-поль. 1904 (IX) p. 261 et suite; p. 274. От дворца нужно отличать монастырь того же имени, находившейся внутри городских стен, в юго-западной части К-поля (ibid. 274–277).

¹⁵³¹ - Известны имена восьми заговорщиков; большая их часть принимала участие и в убийстве Варды. Впоследствии, как рассказывают хронисты школы Логофета, все они погибли от разных причин в наказание за совершенное ими преступление. – Οἰκονόμος σελ. λδ', Βαλέττα σελ. 52 и отчасти Κρέμος II, 344 находили возможным допускать в интриге против Михаила участие Рима. Никаких оснований к этому указать однако нельзя.

¹⁵³² - Georg. Cont. (1068–1069. Leo Gramm. 250 sq. (P. G. CV, 1084). Pseudo-Symeon. 684 (P. G. CIX, 745). Гораздо более глухо Genes. 113 (P. G. CIX, 1136). Theoph. Cont. Lib. IV, cap. 43; Lib. V, cap. 27. Gerden II, 182. (P. G. CXXI. 1068); в другом месте Кедрин приписывает убийство уже прямо Василию, p. 202 (P. G. CXXI, 1088). Zonara III, 416. Manas. 224. Glycas 546. Joel 55. Ephrem. 113. – Nicetas Parphl. 540 A (P. G. CV). Vita Nicolai Studitae, P. G CV, 913. Известие о гибели Михаила дошло до Запада; о западных свидетельствах см. Dümmler, *Geschichte des Ostfränk. Reiches*. Leipzig 1887. B. II, S. 209.

¹⁵³³ - Vita Ignatii 537–540. Hergenröther (II. 6) всецело присоединяется к Никите. С некоторым колебанием тоже делает Vogt p. 210.

¹⁵³⁴ - Если свои отношения с Василием, бывшие до переворота, Фотий сам, в письмах к Василию из заточения (Βαλέττα έπ. 218, 219; P. G. CII, Eib. I, ep. 16:17), называет дружескими, то дружбу эту нужно понимать в очень

ограниченном смысле. Это не более, как внешняя корректность отношений, выражавшаяся в том официальном почтении, которое обязаны были оказывать друг другу император и патриарх. Недаром Фотий и видит выражение дружбы в таких внешне-официальных актах, как коронование, преподание св. Таин и т. д. О какой-либо подлинной, интимной дружбе говорить нет никаких оснований, что и оказалось в момент переворота. – О письме Василию, епарху города, см. выше (стр. 211). Если бы даже принять тождественность Василия епарха с Василием Македонянином, то и тогда в письме трудно видеть серьезный повод к разрыву императора с патриархом. Как ни суровы упреки Фотия адресату, в конце концов они условны. «Гибнет добро, пишет Фотий, исчезает красота добродетели, торжествует зло; ложь оперяется, истина теряет крылья. Отчего эта Илиада зол, – Оттого, что, как говорят, ты управляешь (ἄρχεις), а люди, гораздо более тебя достойные правительствовать, вынуждены влачить твоё тяжкое иго, и умеренным считается для них наказание, если не отнимают их жизнь; другими словами, в городе – разбойник и всенародный палач». Однако, патриарх не решается утверждать, что эти слухи верны, и потому его наставления условны: если епарх действительно делает то, что приписывает ему молва, пусть он оставит зло и насилия; если же его обвиняют ложно, пусть избегает и близости к этим порокам. – A. Gasquet (*L'empire byzantin et la monarchie franque*, 1888 p. 391–2) не только видит в адресате Василия Макед., но и относит письмо ко времени убийства Михаила, забывая, что оно адресовано епарху, а не императору, каким был Василий в 867 году. Введшее его в заблуждение слово ἄρχεις должно быть переведено или в смысле «управлять», или же «царствовать» переносном значении.

¹⁵³⁵ - Нет оснований предполагать и то, чтобы Василий действовал в соглашении с партией Игнатия. См. Ф. Курганов К исследованию о патр. Фотие. Христ. Чтение 1895 ч. I, стр. 204.

¹⁵³⁶ - Как и вообще византийцы хорошо ее оценивали: Ὁ βασιλεὺς γὰρ ἀπορῶν ὀλβου πολυτάλαντου ἄντικρύς ἐστιν αἰτὸς

παλαιγενῆς τριγέρων, ἀφηρημένος τὰ πτερὰ, τοὺς ὄνυχας, τὸ
ράμφος. Manass. 244.

¹⁵³⁷ - Тем не менее, источники ничем не подтверждают соображения о. Иванцова-Платонова (К исследованиям о Фотии, патр. к-польском. СПб 1892. Прилож. стр. 76) о том, что одним из мотивов к низложению Фотия было желание Василия конфисковать имущества патриарха, как его личные, так и церковные, отданные в его распоряжение.

¹⁵³⁸ - Vogt. p. 211 думает, что Василий должен был видеть в Фотие беспокойного агитатора, у которого могли быть планы, направленные против династии. Никаких доводов в пользу своего мнения Vogt однако не приводит.

¹⁵³⁹ - Константин Порфирогенет (Lib. V, cap 29) говорит, в похвалу Василию, что едва он вступил на престол в качестве единодержавного правителя, как в К-поль приходят вести о военных успехах империи и об освобождении пленных византийцев. Понятно, что эти успехи были подготовлены деятельностью прежнего правления.

¹⁵⁴⁰ - Возможно, что за самое последнее время в К-поле были получены надежные известия о состоявшемся примирении Людовика II с папой. Тогда от попытки восстановить западного императора против Николая вообще было целесообразнее воздержаться. – По мнению Папарригопуло (IV, 302), Василий считал более выгодным сделать уступку папе, чем выполнить обещание Людовику II признать за ним императорский титул.

¹⁵⁴¹ - Hergenröther II, 18.

¹⁵⁴² - Нельзя, конечно, приписывать серьезного значения шутке Михаила, сказавшего будто бы, что для него патриархом является Грилл. для Варды Фотий, для народа Игнатий, – тем более, что остается неизвестным, когда эти слова могли быть произнесены. Если они относились к первым годам правления Фотия, когда он еще не достаточно проявил себя и развил свою деятельность и когда гонения на Игнатия были особенно тяжелы и потому привлекали к гонимому сочувствие народа, то с тех пор прошло времени не мало, и отношение к Фотию даже

простонародья могло, под влиянием плодотворной деятельности патриарха, резко измениться.

¹⁵⁴³ - Mansy XVI, 135–6. А.П. Лебедев, История разделения церквей в IX, X и XI веках. Москва 1900. стр. 175. Н. Gelzer. Byzantinische Kulturgeschichte. Tübingen 1909. 8. 99. Русс. перевод: «Очерки по истории Византии» под ред. В.В. Бенешевича, Вып. II, СПб. 1912, стр. 76.

¹⁵⁴⁴ - К этой партии должны были примкнуть и все, лично недовольные Фотием за его обличения в его обширной переписке. – При всем том нет оснований преувеличивать численность и значение этой партии, как это довольно часто делается (Παπαρρηγόπουλος IV, 302; Bury 204; Κρέμος II, 343). Не нужно забывать, что в общении с Игнатием к моменту его возвращения на кафедру оставалось только 12 епископов (Vita Ignatii 544 D), которых мы и видим на первом заседании собора 869 года (Mansi XVI, 18). Равным образом, сочувствие к нему в народе ни разу не проявилось так широко, чтобы вызвать в его пользу народное движение. Не удивительно, если Василий Македонянин в письме к папе Николаю жаловался, что немногие устояли против «хитрости» Фотия и удержались от общения с ним. Mansi XVI, 46 D.

¹⁵⁴⁵ - Vita Ignatii 540 sq.

¹⁵⁴⁶ - Photio sacro ministerio post depositionem irregulariter abutenti, throno C-tano cedore persuadet et Ignatium hunc recipere adhontatur. Mansi XV, 6 C. D. – Так освещает удаление Фотия между прочим Г. Герцберг, История Византии. Москва 1897, стр. 138.

¹⁵⁴⁷ - Mansi XVI, 420 A.

¹⁵⁴⁸ - Georg. Cont. 1076 (P. G. CX). Версия повторена у Льва Грамматика р. 254 (P. G. CVIII, 1088), Псевдо-Симеона р. 688 (P. S, CIX, 749) и Зонары III, 418. Cf. Joel. 55.

¹⁵⁴⁹ - Theoph. Contin. Lib. V cap. 32. Cedren. II, 205 (P. G. CXXI, 1092). –У Манассы глухо – р. 224, как и у Глики р. 547.

¹⁵⁵⁰ - Выражение анонимного автора трактата De separation Romae veteris ab Ecclesia Graeca у Льва Алляция по своей неопределенности ничего не дает:... τοῦ βασιλέως Βασιλείου διὰ

τινας οἰκείας ὀρέξεις ὡς ἔθος τοῖς κρατοῦσι τὸν Φώτιον καταβίβασαντος. Leonis Allatii, De ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua consensione. Coloniae Agrippinae 1648, p. 549, Cf. Σοφοκλ. Οἰκονόμου, Φωτίου τὰ Ἀμφιλόχια. Ἀθήνησι 1858, σελ. λδ' σημ. η'.

¹⁵⁵¹ - Анастасий эту сторону выдвинул или сам, чтобы сказать приятное папе Адриану, или же ему наговорили об этом в К-поле, как можно судить по письму Василия Македонянина к папе Николаю (письмо получил уже Адриан II). Mansi XVI, 46. Основательные возражения на Анастасия см. у Иванцова-Платонова. К наследованиям о Фотие, патр. к-польском. СПб 1892. Прилож. стр. 66.

¹⁵⁵² - Василий смотрит на Фотия, как на обладающего полнотой Иерархических прав; в согласии с этой мыслью он и не коронуется вновь, довольствуясь первой коронацией, совершенной Фотием (Ф. Курганов. К наследованию о патр. Фотии. Христ. Чтение 1895, I, 209).

¹⁵⁵³ - Theoph. Cont. Lib. V cap. 32; cf. cap. 40.

¹⁵⁵⁴ - F.Hirsch. Byzantinische Studien Leipzig 1876. S. 56. Если Продолжатель Георгия относится неблагоприятно к Василию (ibid. S. 57), то эта неблагоприятность не обусловлена каким-нибудь предвзятым интересом и выразилась лишь в указании поступков, действительно, не могущих свидетельствовать в пользу Василия.

¹⁵⁵⁵ - Псевдо-Симеон говорит, что событие происходило в праздник. Никакого праздника 24 и 25 сент. не было (числа приходились на среду и четверг). Нужно думать, что слово «праздник» вставлено в хронику по догадке; его нет ни у Продолжателя Георгия, ни у Зонары.

¹⁵⁵⁶ - Показание Продолжателя Георгия без каких бы то ни было ограничений поддерживалось многими исследователями. Hankii, De bysantinarum rerum scriptoribus graecis 1677. Pars I cap. XVIII § 108, p. 336. Патриарх Досифей, Τόμος χαρᾶς, 1705, σελ. κη'. Он же. Περί τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχευσάντων, σελ. 704. Heineccii, Abbildung der alten und neuen Griechischen Kirche. Leipzig 1711. S. 156. Schröck. Christliche Kirchengeschichte. Leipzig

1795. В. XXI, S. 195; В. XXIV, S. 162. (Schwalbe, Disput. Acad. De discidio Eccl. Lugd. Bat. 1829, p. 113). Муравьев, Правда вселенской церкви. 1841, стр. 253. Οἰκονόμος, op. cit. § 21 σελ. λδ'. Арх. Филарет, Историческое учение об отцах церкви. СПб 1859. Ч. III, стр. 325. Βαλέττα, σελ. 53. Ἀνδρονίκου Δημητρακοπούλου, Ἱστορία τοῦ σχίσματος τῆς λατινικῆς ἐκκλησίας ἀπὸ τῆς ὀρθοδόξου ἐλληνικῆς. Λειψία 1867, σελ. 8. Вл. Гетте. Папство, как причина разделения церквей. Харьков 1895, стр. 256. Gasquet, op. cit. p. 391 (объясняет решительность Фотия его сознанием, что теперь, по смерти Михаила, его положение все равно погибло). А. Иванцов-Платонов, цит. соч. Прилож. стр. 68 и дал. I. Ш- I. Richterich, Papst Nicolaus. I. Revue Internationale de Theologie, 1902 p. 535.

¹⁵⁵⁷ - Если Генезий говорит, и очень туманно, о каком-то короновании (Genes. 113; P. G. CIX, 1136), то под ним разумеется, собственно, коронование царских сыновей, и во всяком случае это событие падает на гораздо более позднее время, именно, 881 год. Sf. Hirsch, 167. Ф. Курганов 208. – Кажется, по поводу этого предполагавшегося коронования Василий, чрез диакона Феофана, и задавал находившемуся в изгнании Фотию вопрос о том, почему Давид короновался не однажды, а несколько раз (Βαλέττα ἐπ. 50; Migne P. G. CI, Amphiloche questio 115). Нельзя, поэтому, принять мнение, будто Фотий был удален уже после того, как успел совершить коронование Василия (мнение высказывалось патр. Досифеем, Περί τῶν ἐν Ἱεροῦ πατριαρχευσάντων. 704. Также Dümmler, II. 209. Duschesne II, 172).

¹⁵⁵⁸ - «В мужестве Фотия – наложить отлучение на императора Василия, при тех исторических данных о твердости его характера, какие имеются, нельзя сомневаться» (Ф. Курганов, цит. соч. стр. 206). Наоборот, Гергенрёттер находит в высшей степени невероятными чтобы тот Фотий, «который льстил ничтожному Михаилу при всех его пороках, который имел достаточно оснований к такому же выступлению против Михаила и Варды и никогда не пытался сделать это, но всегда приспособлялся к обстоятельствам, – чтобы Фотий, не только оставивший без упрека, но прославлявший и одобрявший

вероломное и позорное убийство своего прежнего покровителя Варды, теперь обнаружил против могущественного единоподержца Василия смелость, которая не стояла в соответствии с его прежним поведением и в нем была бы новостью». Hergenröther II, 13; очевидно, под впечатлением этих рассуждений остались Παπαρρηγόπουλος IV, 301 и Vogt p. 212. – Речь о поведении Фотия в пору убийства Варды, которое Гергенрётер прежде всего имеет в виду, была выше. Здесь можно только напомнить, что во 1-х. и патр. Игнатий имел вполне основательные поводы к выступлению против Михаила, но ими однако не воспользовался, за что Г-р не винит его в попустительстве; во 2-х, тот же Игнатий обошел молчанием убийство Василием Михаила, хотя с течением времени истинный виновник злодеяния должен был стать ему известным; и в 3-х, Г-р мог бы несколько умерить свое суждение об отсутствии смелости у Фотия, если бы привел на справку поведение патриарха пред его судьями на 5 заседании собора 869 года: Фотий держал себя с таким гордым достоинством и смелостью, которые привели в раздражение его судей-врагов и должны были только ухудшить его участь. При этом Фотий, конечно, знал, что за собором стоит против него сам император.

¹⁵⁵⁹ - К трупу допущены были мать и сестры Михаила, которые и оплакали его гибель.

¹⁵⁶⁰ - Эта версия проникла и на запад и отразилась в биографии Адриана II; автор которой сомневается, что Михаил убит по воле Василия (Mansi XV, 810 C).

¹⁵⁶¹ - Требовать, чтобы патриарх произвел собственное расследование дела, конечно, немыслимо. – Интересно отметить, что патриархи иногда вынуждались принимать правительственное объяснение, покрывавшее заведомое злодеяние. Так в X в. патриарх Полиевкт (956–970), после убийства императора Фоки Иоанном Цимисхием, должен был поверить, что в убийстве Цимисхий личного участия не принимал.

¹⁵⁶² - Ф. Курганов, отвергая показание Продолжателя Георгия, считает допустимым предположение, что Фотий частным образом высказался о Василии неодобрительно, чем и

вызвал его неудовольствие (цит. соч. 208). Показание Продолжателя Георгия уполномочивает предполагать большее, чем заочное неодобрение.

¹⁵⁶³ - Зависит ли хронист от какого-нибудь устного слуха, пущенного кем-нибудь из друзей Фотия, как догадывается Гергенрётер (II. 15), остается неясным. По Г-ру, такой слух, выставляя народу низложение Фотия незакономерным и аналогичным низложению Игнатия, был бы полезен Фотию при его восстановлении. Но ведь восстановление патриарха зависело не от народных масс, а прежде всего от правительства. Распуская ложный слух, друзья Фотия оказывали бы ему не услугу, а причиняли вред: слух оскорблял императора и мог только ухудшить его отношение к низверженному патриарху. Хронист мог сам придумать детали события.

¹⁵⁶⁴ - В пользу Продолжателя Георгия ссылались на письмо Фотия к монаху отшельнику Феодосию, писанное из заточения (Βαλέττα έπ. 161: Migne, следуя Монтакупию, разделил письмо на два – Lib. II, ep. 83 и 84). Письмо содержит очень суровую характеристику к-польского собора 869 г., рисует противников Фотия как жестоких и несправедливых гонителей, а его сторонников как невинно страждущих. Между прочим о последних сказано, что державный гнев обрушился на них за то, что они сохранили и язык свой и мысли чистыми от крови – ὅτι τῆς κρατοῦσης κατὰ τῶν πιστῶν ὀρυγῆς, ἀνθ' ὧν αἰμάτων καθαρὰς καὶ ὑλώσσας καὶ γνῶμας ἐφύλαξαν к.т.λ. Это место хотели понимать (Hankii § CVIII: Τόμος χαρᾶς κη'; Βαλέττα σελ. 499 σημ. 4) как намек на причину гонений – обличение в убийстве Михаила. Для нас такое толкование не нужно; но можно отстаивать, что намек в словах все же заключается, но только не на обличение в убийстве, а на требование наказать виновных. Совершенно иное значение пытаются дать этому месту Неандер (Algen. Gesch. d. christl. Religion. 1856. II, 313) и за ним Гергенрётер (II, 15). По ним, здесь имеется в виду отношение друзей и сторонников Фотия к своему вождю: т. е. «верные» преследуются за то, что они не восстали на своего вождя, не изменили ему, но, выражаясь образно, сохранили

себя чистыми от крови. Однако, толкование Неандера возможно лишь при предположении, что πύθοις противопоставляются самому Фотию, т. е. что под πύθοις Фотий понимает только своих друзей, исключая самого себя. Между тем, по смыслу всего периода, началом которого служат спорные слова, под πύθοις понимается вся партия Фотия с своим вождем во главе. Показание Продолжателя Георгия пытались в корне подорвать ссылкой на письма Фотия к Василию из заточения (Βαλέττα έπ. 218. 219; P. G. CII, Lib. I, ep. 16:17), содержание и тон которых будто бы не мирится с Продолжателем. Действительно, в этих письмах, жалуясь на притеснения, Фотий всюду ставит на вид, что он страдает невинно, и что Василий не имеет личных оснований относиться к нему враждебно (cf. Hirsch, 68). Фотий напоминает императору их прежнюю дружбу, соединявшей их союз и клятвы, помазание на царство и коронование вместе с императрицей, приобщение св. Тайн из его рук, восприимчество царского сына Льва (έп. 218; ep. 16); свидетельствует о своем искреннем расположении к императору и напоминает об обещаниях и клятвах, какие тот давал ему помимо даже его желания (έп. 219; ep. 17). Неандер и за ним Гергенрётер полагают, что Фотий едва ли мог писать так, если бы рассказ Продолжателя был верен, и во всяком случае он должен был объяснить, что к выступлению против императора его обязывала его пастырская совесть. На это можно было бы возразить, что во 1-х, едва ли переписка с Василием ограничивалась двумя сохранившимися письмами, и трудно утверждать, чтобы такого извиняющего объяснения Фотий вообще не высказывал; во 2-х, Фотий мог обходить молчанием свое столкновение просто потому, что не хотел тревожить уколотого самолюбия императора напрасными воспоминаниями о перенесенной обиде, что всего менее было удобно в письме, содержащем просьбу о смягчении преследований; в 3-х, самый характер преследований, суровых и в некоторых отношениях изысканно жестоких (у Фотия отняли его книги), может говорить за то, что императором руководило, помимо правительственных соображений, и чувство личного раздражения (сам Неандер замечал наличность раздражения – II, 312 Anm. 6). Вообще,

бесспорных доказательств против Продолжателя Георгия из переписки с Василием извлечь нельзя. Что было бы невероятного в том, что Фотий, после разрыва, описанного у Продолжателя, находясь в ссылке, употреблял усилия улучшить положение свое и своих многочисленных сторонников и в письмах напоминал Василию о прежних дружественных, точнее, корректных отношениях, минуя неприятный Василию факт? – Но так как мы не поддерживаем буквальный смысл Продолжателя, то нам нет нужды настаивать на возражениях Неандеру и Г-ру. Достаточно указать, что принимаемый нами характер столкновения вполне мирится с тоном и содержанием писем: им объясняется как чувство раздражения Василия к патриарху, так и то обстоятельство, что Фотий мог напоминать о прежних дружественных отношениях, ничего не говоря об обличении в убийстве.

¹⁵⁶⁵ - Hincmari, Annales. an. 867 (Pertz. Monum. Germaniae historica. t. 1 p. 475. Vita Nicolai, Mansi XV, 159).

¹⁵⁶⁶ - Тишендорф в 8 изд. опускает здесь $\gamma\rho$ с BDL 1. 33. 102. it vg sah cop aeth, но в 7 изд. $\gamma\rho$, как и в textus receptus, было на основании ХГДII unc⁹ с ff² q syrp arm Chr Orinf. Soden принял чтение с $\gamma\rho$. Чтение же без $\gamma\rho$ взято под подозрение по его связи с гармонестическими тенденциями Диатессарона (Лк.17:37).

¹⁵⁶⁷ - Существенное различие между Данииловым и Иоанновым видениями определяется различием между Ветхозаветным и Новозаветным воззрением. Даниил, смотрящий на врагов Церкви и Бога с точки чувственнообразного ветхозаветного воззрения, видит известные царства и царей их. Иоанн по силе того новозаветного воззрения, что несть наша брань к плоти и крови, смотрит не на чувственные царства и на чувственные личности царей, а на тот или другой Христовраждебный дух времени с духовными же его рогами и головами. Он, когда имеет надобность указать и на известный народ или державу, берет их собственно в духовной силе и значимости. См. XI, 8, XII, 5 и друг.

¹⁵⁶⁸ - Сказано: «как-бы», яко заколену в смерть; потому что признание авторитета слова Божия, без деятельной покорности

ему, не дает места решительно воздействию Слова Божия.

1569 - Тайнозритель говорит не безотносительно всей земли, но насколько она увлекалась во след зверя. Во след зверя ὁπίσω τοῦ θηρίου, сзади зверя: земля дивилась зверю, видно, как своему передовому.

1570 - (См. исследование VIII гл.).

1571 - Смотри книгу мою «О Миротворении». Изъяснение 1-ой гл. кн. Бытия.

1572 - Смотри исследование об этом в моей книге: Св. пророк Даниил.

1573 - Ведь возведенное пророками, по своему духу и сущности, назначалось не им самим, но нам послужить (1Пет.1:12). Поэтому о том же Сиро-Египетском преобладании и особенно об Антиохе Епифане у Даниила (в IX гл.) предречено с такою точностью и обстоятельностью, что пророчество совсем похоже на историю, не достает только собственных имен. Это удостоверяет нас, что как ни стало многосложно и обширно владычество веры только в разум, как оно, по-видимому, ни упрочено порядком вещей в мнимо-образованном и политическом мире, все видоизменения и успехи его во всей точности предусмотрены и назначены Самим Вседержителем, Который, дав раскрыться этому злу до всех его крайностей, решительно ниспровергнет и упразднит его: предварительным обрачком и верным ручательством всего этого – предусмотренная и назначенная с историческою точностью в предварительных откровениях судьба Сиро-Египетского преобладания.

1574 - По-гречески: καὶ τὴν ἐξουσίαν τοῦ πρώτου θηρίου πᾶσαν ποιᾷ ἐνώπιον αὐτοῦ.

1575 - Евф: но и на обличение, Хлуд. 192 н и на изобличение.

1576 - Хл.192: сиковое Евф. тако.

1577 - С. 539–547. Евф: написав и епистолия словесными показа им (ими?) и письменными о нашей вере (на поле: опасно) известие утверждающая сложив и повсюду селенные посла.

1578 - То же

- 1579 - То же
1580 - То же
1581 - То же
1582 - То же
1583 - То же
1584 - То же
1585 - То же
1586 - (548–549) Евф. Возвратився (на поле: ἀναζεύξας) же от Рωма со двумя Анастасиама ученики своими. Хлуд. 192: припрегсе (так и везде е в м. я) со обоими Анастасию своими ученики.
1587 - То же.
1588 - Хл. 192 еѡ ны Евф. Ενον μου, греч. εἰς εὐθύνας – на суд.
1589 - Хлуд. 192 сингклита.
1590 - Евф. имется.
1591 - Вм. той же и пр. Евф: и всем послушным (на поле: ὁμοδοξούξης) царю той же Хл. 192 приб. тѡи.
1592 - Хл. 192 приб. томоу.
1593 - Евф. противится и внизу: εἰς εὐθή()νας παρὰ της συγκλήτου καθίσταται, ὁμοδοξούσης τῇ τοῦ βασιλέως αἰρέσει ὅτι πάντων ὑπεικόντων τῷ βασιλεῖ, αὐτὸς δὲ μόιος ἀνθίσταται.
1594 - Вм. на утверждение и пр. Евф. подвижить в отступление противная мудроровати епистолиями преувещав.
1595 - Авг. фракию, Хл. 192: тракию.
1596 - Евф. плсылається.
1597 - Хл. 192: темницѡу соущоу стомѡу.
1598 - Хл. потыкновенно.
1599 - Хл. приб. томоу.
1600 - Авг. ему в м. его, – янв., Евф. и Хл. 192 приб.: чисто (Евф. честно) же (Евф. и Хл. убо) и богоугодно подвижайся (Хл. пдвизаесе).
1601 - Янв. и Един. 78 янв. Лазикию.
1602 - Евф. во испределение посылается.

- 1603 - Евф. и своим потребам телесным сам послужаше –
Хл. томлениими – подъемле.
- 1604 - Евф. и своим потребам телесным сам послужаше –
Хл. томлениими – подъемле.
- 1605 - Не чит. Хл. и.
- 1606 - Евф. исполне сый, Хл. исполнив.
- 1607 - Евф. оп. Хл. време.
- 1608 - Не чит. староп. янв. и Единов. 78, – чит. староп. авг. и
Хл. и Евф.
- 1609 - Не чит. Евф.
- 1610 - Евф. воспочи в Господь.
- 1611 - Евф. положися.
- 1612 - Евф. стране.
- 1613 - Хл. Лазикийсцей.
- 1614 - Оп. Хл.
- 1615 - Хл. седования.
- 1616 - Евф. действия чудес Хл. чудеси.
- 1617 - Евф. Глаголется же.
- 1618 - Евф. не чит. руки и урезании – Хл. руце – урезание –
языкоу.
- 1619 - Евф. от Бога.
- 1620 - Евф. возустроится Хл. въстанутисе, староп. янв.
состатися.
- 1621 - Староп. янв. приб. его.
- 1622 - Евф. дондеже в житии бысть.
- 1623 - Евф. двоим.
- 1624 - Евф. приб. убо.
- 1625 - Евф. равно учителю отсекота.
- 1626 - Староп, янв. изгнаша. Евф. изпределиша.
- 1627 - Евф. юнший.
- 1628 - Евф. опуск.
- 1629 - Хл. 192 Тракию.
- 1630 - Евф. послан.

- 1631 - Староп. янв. приб. и ту
- 1632 - Далее излагается текст 153. Максим же – только в II б.
- 1633 - 168–169 подвигся, 191 и раждегся ревностью бжественюж.
- 1634 - 168–169. 249 ревностью бжиею подвигся.
- 1635 - 168. 169. 191 приде в Р. 189 в рим дойде 323 в рим приде. Мак и прииде в Рим 321. 322. Волок. оп.
- 1636 - К святому папе Мартину – только в II. б., но в II. а. и устрои (321. 322 и повеле) святому папе Мартину местный собрати собор.
- 1637 - Так и 321. 322, но II. а. оустрои, 232 оустроив у папы Мартина.
- 1638 - В II. а и 161. 248. 320 ме(е)ст(ь)ный, 249 местных собрати збор 328 истинный.
- 1639 - 189 съборь собрати, – 191 наместный сбор, – 321, 322, 323 и нек. др. приб. и.
- 1640 - 323 единоволноюю.
- 1641 - 321. 322. Волок. проклят, 328 прокля.
- 1642 - Так 189, 153, 191 др. ересь, ересь, 168 юресу. Мак. приб: и начальника ереси, – 68. 169 и 323. Мак. еще приб.: счинив же (Мак. счини же, 191 списа же) и книги на юресу (так 169, на еретичы 68. 191, др. на ересь).
- 1643 - и се 161. 328. 189. 191, – се же 323, се убо Волок., и вм. се Мак.
- 1644 - 153. 189, – видеv же 321. 322. Вол., – оувидев(ъ) 153. 68. 191. 249. 320, – увевев 328. Мак.
- 1645 - 191 приб. здесь: жть и потом так: и послав приведе. Чит. и пред послав 191. 323. 153.
- 1646 - 247 323 посла, 189. 191 послав, – приб. и 323.
- 1647 - ть 153 др. не чит. ср. 191 выше прим.
- 1648 - 153 и II. б., но др. не чит. и.
- 1649 - 247 и II. а не чит. и.
- 1650 - Приб. и II. б. 191. 321. 322. 247,–249 и 360: послав приведе в.

- 1651 - и не чит. 249.
- 1652 - представи 161. 189. 320. 321. 323. 191, – пристави 249, престапи 169. 328.
- 1653 - и нет 321. 322. Волок.
- 1654 - Мак. судищи своем. 247 оп. и постави и на сонмищи.
- 1655 - 191. 328. 321 Волок. Мак. приб. и пред пришедшим же, – 191 и сбравшемжеся.
- 1656 - 161. 320. 321. 191 и II. а, кроме 168, приб. и.
- 1657 - Мак. оп. и зане, 191 оп. зане, читая одно и.
- 1658 - 191 и препираше а стии Максим истинными словесы, Вол. Мак. истинным словом. II. а, приб. вся после истинным, кроме 189. 168. 169, – оп. я 321.
- 1659 - и не чит. II. а, кроме Мак. Милют., 191. 323.
- 1660 - 320 сонмищъ.
- 1661 - II. б, но II. а въсхы(и)щен и 321. 322. 323.
- 1662 - Так II б. и 189. Вол. вм. бысть II. а. и 321. 322. 328. 249. Но 191: тогда повеле иным цсре въсхыщень быс от сньма.
- 1663 - темниц(у)ю 191. 247.
- 1664 - Приб. бысть 189. 169, но 191 и в темницѣ въврьжен быс, а 321. 322. Волок. Мак. не чит. и в темницу затворен бысть.
- 1665 - 321. 323. Мил. приб. и пред посем, а II а а приб. и после посем, кроме 189.
- 1666 - 322. 320. 191. 249. Вол. Мак. поточен, но II а, послан.
- 1667 - Так 153. 191 (?) 321. 322. 323. 249. Вол. Мак. 65 фракию, 328 факрию, 189 франгию, 320 факрию, 161. 247. 168. 169. 68 африкию, 191. 169 оп. в афр. посл. бысть.
- 1668 - Тамо нет в 191. 321. 168 и II, а, – вм. того посем 322. 189. 68, – и потом 323, – приб. ему 249.
- 1669 - 247. 320. 321. 322. Волок. Мак. руку его отрекоша, II, а руце юго деснеи отсечен (323 усечен, 169 отсечени) бывши, (86 бывше).
- 1670 - II. б. 247 зыка юмоу, – II. а, и зыкоу оурезаноу, 169 отрезану, 189 приб. бывшу, – Мак. таже язык его урезаша, – 321 отсекоша, 322. оп. Но 191 и изведен же быс ис темницы повеле мчтль оусещи юмоу ржкж деснѣ и зыкъ оурезати.

1671 - 247 приб. же, др. и оттуду же, 191 и вм. оттуду II. а. оп., 320. 321. 328. Мак. Вол. и с оп. 321. 322. и с.

1672 - 321. 322. Вол. Мак. заточен.

1673 - 68 оп.

1674 - 321 лазаньскую, 191. 168 и II а, лазоньскоую.

1675 - 320. 321. 322. 168 и др. страну. 249 кроме того приб. гору.

1676 - 189 воинома (?).

1677 - 161. 191 юго. 189. 321. 322. Вол. Мак. оп. В 191 так: и в фракиж поточен быс. с двема оученикама юго, и поточен быс в лазоньскж странж 322: и посеем руку отсекоша и со двема учениками заточен бысть в лазуньскую страну.

1678 - 321 инь и тамо, 169 тако.

1679 - 189. 319. 68 бжвьнымь, 161. 147. 249. Вол. Мак. бжым дхм, 191 свтмь.

1680 - 153 и 249 проп. И, Милют: духом божиим пища и глше.

1681 - Так II б. 153. 189 и др. вм. исполнь же II. а. 168. 319 и др. и 161. 249. – но 68. 320. 321. 322 оп., – 169 – исполни же, 328 исполнение же днии.

1682 - и быв лет семидесяти о Господе почи не им. II. б. но есть в II. а. 168. 68. 191 др. В 65: и преставися к богу, 321. 322. Вол. Мак. вместо «лет 70» так: в старости глубоце к гсоу отиде. 319 исплень же днии. о. и о. гип очи.

1683 - Страсть святого и, приб. 319, 189, 239, 191 (без и).

1684 - Так 319, 189, – 77. 191. многострадального, 239 многострадалника, др. многострадальца.

1685 - 319, 189 Константин, 191 Констандин.

1686 - 191. брадатем.

1687 - Другие короче: 155, 158, 77: стрсть стого преподобного оца нашего Максима исповедника..

1688 - La société scientifique de Bruxelles p. 346. Rev. d. Ouest, scientif. T. I. Все следующие цитаты также относятся к Revue. Во избежание бесполезных повторений мы будем опускать заглавие журнала, а ставит только заглавие статей и указания

тома (а когда нужно страниц). Каждый том заключает в себе две книжки.

1689 - Statuts. T. I.

1690 - Sur l'antiquité de l'homme. T. 13.

1691 - La paléontologie et le darvinisme. T. 1.

1692 - Parasitisme et transformisme. T. 10.

1693 - Le darvinisme. ce qu'il a de vrai et de faux dans cette théorie. T. 2.

1694 - P. 353, т. 12.

1695 - Carbonelle. L'infini dans l'espace et dans le temps. T. 3.

1696 - Jean d'Estienne. Comment s'est formé l'univers. TT. 1 et 2.

1697 - См., например, La chronologie des temps primitifs. T. 20.

1698 - Щепкина-Куперник – песня брюссельских кружевниц.

1699 - См. Богословский Вестник. 1915.

1700 - Срв. Gooch G.P. History and Historians in the Nineteenth Century. 1913, с. 503 сл.; Smolenski. Цит. соч., с. 69 слл.

1701 - Annuaire du Collège de France V, 1905, с. 32.

1702 - Там же, с. 33.

1703 - Де Морган открыл в Негаде гробницу основателя египетского государства Мины, исследовал в Дашуре гробницы царевен эпохи Аменемхета III.

1704 - С 1905 г. раскопки некрополя в Саккара ведет J.E.Quibell: срв. его Excavations at Saqqara, 1908 слл.

1705 - Фармаковский Б.В. 2-ой международный Конгресс классич. археологии в Каире. СПб., 1910, с. 23 слл.

1706 - Раскопки в Эль-Катта предприняты были тремя французскими учеными: Chassinat, Henri Gauthier и Pieron; Gauthier и Jéquier копали также в Лиште, к югу от Мемфиса.

1707 - Из других французских ученых, принимавших участие в раскопках на почве Египта, назову Е. Amélineau (проф. в Ecole des Hautes Etudes), копавшего в Абидосе в 90-х годах; он нашел кенотаф Осириса.

¹⁷⁰⁸ - Было бы, однако, несправедливо думать, что деятельность французских египтологов исчерпывается археологическими изысканиями в Египте. За последние годы во французской литературе появляется целый ряд превосходных исследований в области грамматики (Pierre Lacaue, швейцарец Devaud), права (Eugène Revillout †), истории искусства (Jean Capart: *Les débuts de l'art en Egypte* 1904; *L'art égypt. I–II*, 1909–1911; Gustave Jéquier, *Décoration égyptienne. Plafonds et frises du Nouvel Empire Thébain*, 1910), нравственности (J. Baillet – работы последнего впрочем не всегда научны, что можно сказать и о работах по религии Amélineau, Phil. Virey, A. Mor et, George Foucart; французские египтологи выпустили ряд разборов и изданиях литературных памятников (Revillout: философский папирус Insinger в Лейдене, роман о Петубастисе, ряд сказок, магических папирусов, брачных договоров и мн. др. G. Jéquier, Henri Gauthier и т. д.

¹⁷⁰⁹ - Тураев Б.Л. Новые успехи египтологи. Истор. Обзор. 1896. IX. 1 слл.

¹⁷¹⁰ - Из других печатных трудов Борхардта можно назвать: *Die ägypt. Pflanzensäule* (1897); текст к *Denkmäler* Лепсиуса (1897 слл.) *Z. Baugesch. d. Amonstempels zu Karnak* (1905); *Kunstwerke aus dem Museum von Kairo* (1903); *Die Pyramiden* (1911; популярн. книжка); *Statuen u. Statuetten von Königen u. Privatleuten* (1911); *Der Porträtkopf der Königin Têje* (1911).

¹⁷¹¹ - Отчеты о немецких раскопках печатаются ежегодно Борхардтом в журнале *Klio* (например, XI, 1911, 258 слл.; XII, 1912, 116 слл.) и Zucker'ом в журнале *Archäol. Anzeiger*.

¹⁷¹² - Бартольд В. История изучения Востока. СПб., 1911.

¹⁷¹³ - О нем см. выше, в биографии Шаба.

¹⁷¹⁴ - Только в виде предостережения можно упомянуть о книге *Lehrbuch d. altägypt. Dogmatik* (Stockholm, 1906) С.Е. Gernandt'а, представляющей собой, с точки зрения египтолога, сплошную фантазию.

¹⁷¹⁵ - Русский перевод книг Бристэда готовится к печати книгоиздательством М. и С. Сабашниковых.

¹⁷¹⁶ - Краткая характеристика труда М. Мюллера: *Asien und Europa* дана Б.А. Тураевым в *Ист. Обозр.* 1897, т. IX, с. 34–35.

¹⁷¹⁷ - Кроме того, эллинистическим Египтом занимается у нас проф. Казанского Университета М.М. Хвостов. Ему принадлежат прекрасные труды по истории промышленности и торговли в греко-римском Египте: *История восточной торговли греко-римского Египта*. Каз., 1907 (срв. рец. Ростовцева в *Ж. М. Н. Пр.* 1907, октябрь); *Очерки организации промышленности и торговли в греко-римск. Египте*. Текстильн. Промышленность. Каз., 1914 (срв. рец. Ростовцева в *Ж. М. Н. Пр.* 1914, октябрь; Б.А.Тураева в «Гермесе». 1915, № 3, В.П. Бузескула в «Гол. мин.». 1915, №3).

¹⁷¹⁸ - Тураев Б.А. *Зап. Вост. Отд.* XIII, I, 1900, с. 042; – о В.В. Болотове см. некрологи: Соловьев В. *Вестник Европы*. 1900, № 7; Тураев Б. в *Ж. М. Н. Просв.* 1900, № 10; а также: Рубцов М.В. *Болотов В.* Тверь, 1900; *Бриллиантов А.* К характеристике ученой деятельности проф. В. Болотова. СПб., 1901.

¹⁷¹⁹ - Тураев Б. *Музей изящн. иск. имени Императора Александра III при Московском Университете*. Научный Исторический Журнал. 1914, № 3, с. 130 сл.

¹⁷²⁰ - См. рецензии Бороздиной Т.Н. в журнале «Гермес». 1912, с. 301 слл. и 1914, с. 283 слл.

¹⁷²¹ - Описание коллекций Этнографического музея Импер. Акад. Наук, Музея Импер. Русск. Археолог. О-ва, коллекций гр. С.А. Строганова, подполковника А. Пальникова, М.С. Куторги и т. д., Эстляндского Губернского Музея в Ревеле. Курляндского Губ. Музея в Митаве, собраний в г. Юрьеве, Вильне, Киеве.

¹⁷²² - Стенография. Отчет Госуд. Думы, 3-й Созыв, сессия II, заседание 91 (III, с. 1723–1732).

¹⁷²³ - A.Erman. *Neue Fortschritte d. Aegyptologie*, 1909.

¹⁷²⁴ - Эд. Мейеру принадлежат, кроме того, следующие труды: *Aegypten zur Zeit d. Pyramidenbauer*. Lpz., 1908; *Die Israeliten u. ihre Nachbarstamme*. Halle, 1906; *Der Papyrusfund von Elephantine*. Lpz., 1912; *Bericht über eine Expedition nach Aegypten zur Erforschung d. Darstellungen d. Fremdvölker*, 1913 (S–Ber: Preuss Akad. 769–801) и мн. др.

1725 - См. Б. В., 1915, апрель.

1726 - Фраза: «чтобы ты изъяснял меня из моего собственного соблюдения» по-английски будет: «That Thou takest me out of my own Keeping».

1727 - Все эти рассуждения князя – след его излишнего доверия к изученным им протестантским богословам бауровской школы (кажется английским), с ее учением об «универсалистическом павлинизме» и «узком пегринизме», как о двух враждующих направлениях мысли в первобытной христианской Церкви. Для православного сознания ясно, что в этой теории без нужды заостряются те временные несогласованности, которые скоро нашли свое «павлинистическое» разрешение на Иерусалимском соборе, где, однако, первым свидетелем того, что и язычникам открыть непосредственный вход в Церковь, был Св. ап. Петр, а Св. ап. Иаков вынес саму «павлинистическую» резолюцию, одобренную всем собором (Деян.16). М.Н.

1728 - Признание собора, в свою очередь, подлежит проверке вселенского церковного сознания. М.Н.

1729 - Пам. Стар. Русск. Лит. IV, стр. 81.

1730 - Там же, стр. 82.

1731 - Там же, стр. 84.

1732 - Там же, стр. 81.

1733 - Пам. Стар. Русск. Лит. IV, 52.

1734 - «И паки на многа дни совокупльшеся ко оному иерею ради поучения мног народ». Там же, стр. 53.

1735 - Там же, стр. 53.

1736 - Там же, стр. 52.

1737 - Там же, стр. 52–3 .

1738 - Там же, стр. 54.

1739 - Там же, стр. 54–5 8.

1740 - Сведения об учительной деятельности древнерусских подвижников и монастырей собраны в книге проф. С. И. Смирнова «Как служили миру подвижники древней Руси». Св.-Тр. Сергиева Лавра. 1903. Мы указываем преимущественно те

черты и факты, которые в названной книге или совсем не указаны или же представлены менее документально.

1741 - Житие изд. в Чт. Общ. Истор. и Др. Росс. 1879 г. Январь—Март, кн. I, л. 15.

1742 - Там же, стр. 16.

1743 - Там же, стр. 22.

1744 - Там же, стр. 23 об.

1745 - Житие по рук. Моск. Дух. Ак. № 490, л. 253 об.

1746 - Пам. Стар. Русск. Лит. IV, стр. 40. Сравн. Рук. Моск. Дух. Ак. № 659, л. 319.

1747 - Интересно замечание о церемонии великокняжеской встречи: «грядяше купно и с детьми своими и много от вельможей с ним. Бывшую же близ монастыря, игумен же яко достолепно с братиею и с кресты, и с кадилы великого князя сретают... По сих же, вшед в церковь и у гроба бывше и довольно молитвоваше, и по скончании пения начат вопрошати»... Великия Чет. Минеи изд. Археограф. Комиссии. Ноябрь, дни 11—12, столб. 215—220.

1748 - Житие. Великия Четьи Минеи, стр. 213.

1749 - Рук. Моск. Дух. Ак. № 490, л. 233 об.

1750 - Житие, изд. Леонидом, см. напр., стр. 97—8. Здесь князь приходит совсем не так смиренно, как Изяслав к Феодосию, но «со многою гордостью и славою и полку велику быти укрут его бояром и отроком его».

1751 - В житии Варлаама Хутынского говорится, что один человек «имея веру к преподобному Варлааму и часто приходяще в монастырь блаженного и тамо молбы совершите и паки в дом свой возвращашеся. Единою же взял на потребу и иде купно с женою своею в монастырь святому поклонитесь и, пришедшу ему тамо и молебна съвершивше и раки святого поклонишуся по съвершении службе, абие поставляет трапезу братии, и тех ущедрив, паки хоте возвратится в град». Вел. Чет. Мин., столб. 209.

1752 - В том же житии Варлаама Хутынского читаем: «Тем убо молебна свершающим святой же по мал у тому (больному) исцеление дарова; тем же боляй, яко от некоего сна тяжка по

мале в чувство прихожаше. Отпевшим же и обычная правилу, и седшим же братиам на трапезе ясти, боярам же и слугам предстоящим и теплыя хлебы тем представляющим» ... Там же, столб. 231. В житии Михаила Клопского сообщается: «по совершении же святых службы внидоша в трапезу. Григорий же (вельможа) нача молити святого, да вкусит от принесенных с ним брашен; и повеле святой принести на трапезу, вельможа же сам предстояше ... и того дни на трапезе здрав стояше и всю службу к потребе содеяше, сам же святого паки моляше, да вкусит от предлагаемых» Пам. Стар. Русск. Лит. IV, 44. Рук. Моск. Дух. Ак. № 659, л. 324.

- 1753 - Рук. Моск. Дух. Ак. № 640, л. 50 об.
- 1754 - Изд. Невоструева, стр. 37–8.
- 1755 - Житие по рук. Моск. Дух. Ак. № 659, л. 131.
- 1756 - Рук. Моск. Дух. Ак. № 346, л. 26 и об.
- 1757 - Слав. Русск. Пролог, Пономарева, Октябрь, под 29 ч., стр. 43.
- 1758 - Рук. Моск. Дух. Ак. № 208, л. 221.
- 1759 - Правосл. Собес. 1858 г., ч. III, стр. 144 и 145.
- 1760 - Там же, стр. 146.
- 1761 - Там же, стр. 147.
- 1762 - Житие, изд. Общ. Люб. Др. Письм., стр. 9.
- 1763 - Житие, изд. Георгиевским, стр. 55.
- 1764 - Там же, стр. 34.
- 1765 - Там же, стр. 51.
- 1766 - Там же, стр. 34.
- 1767 - Житие, изд. арх. Леонидом, стр. 94.
- 1768 - Там же, стр. 94.
- 1769 - Там же, стр. 95.
- 1770 - Там же, стр. 98–9.
- 1771 - Житие по рук. Моск. Дух. Ак. № 659, л. 182.
- 1772 - Житие по рук. Моск. Дух. Ак. № 659, л. 132 и об.
- 1773 - Там же, л. 132.
- 1774 - Пам. Стар. Русск. Лит. IV, ч. 1

- 1775 - Житие. Правосл. Собес. 1859 г. II ч., стр. 499.
- 1776 - Житие, составленное монахом Спасо-Каменского монастыря Германом, издано с критическим предисловием (XVII стр.) проф. В.О. Ключевским на 77 стр. in 8 на средства Общ. Люб. Др. Письм., XVII вып. 1874. См. предисл. стр. XXXVII.
- 1777 - Житие, изд. Невоструевым, стр. 20.
- 1778 - Там же, стр. 25.
- 1779 - Там же, стр. 20.
- 1780 - Там же, стр. 21.
- 1781 - Там же, стр. 25–26.
- 1782 - Там же, стр. 21–22.
- 1783 - Там же, стр. 25.
- 1784 - Там же, стр. 37.
- 1785 - Там же, стр. 37.
- 1786 - Там же, стр. 38.
- 1787 - Там же, стр. 38.
- 1788 - Житие, изд. В.О. Ключевским, стр. 19–20.
- 1789 - Там же, стр. 23–24.
- 1790 - Там же, стр. 25–26.
- 1791 - Там же, стр. 27.
- 1792 - Одним из таких был «некий человек поселянин именем Мелетий». Он «прииде к блаженному Филиппу пользы ради душевныя, имея велию веру к нему, и часто приходяше. Преподобный же нача его увещати, и пребысть ночь у него. Вечеру же убо глубокоу сущу много беседовахом» ... Стр. 48.
- 1793 - Там же, стр. 53.
- 1794 - Там же, стр. 27–30, 38–48, 53–61.
- 1795 - Настоящий очерк, в качестве исторического введения к подготавливаемому изданию археологического материала, добытого автором при обследовании остатков южно-итальянских пещерных монастырей, принадлежавших монахам, выходцам из Греции, имеет целью дать схематическое обозрение обстоятельств, приведших к образованию и постепенному упразднению этих монашеских поселений и

влиянию, какое эти последние испытали со стороны латинского понтификата.

1796 - Название Апулия появляется позже, к XII в.; до этого времени адриатическое и ионическое побережье носило название Калабрии, как и смежная с Сицилией область.

1797 - Ср. Ch. Diehl. Etudes sur l'administration byzantine dans, l'exarchat de Ravenne (568–751). Paris, 1888, pp. 242 suiv.

1798 - Ch. Diehl. Etudes sur l'administr., cit. op. p. 244 sv.

1799 - Пап. Григория II Epistolae. См. Migne Patrologiae, curs. compl. ser. lat. t. LXXXIX, 521.

1800 - Подробно см. об этом у Fr. Lenormant. La grande – Grèce. Paysages et histoire. T. II, Paris, 1881, p. 381 sv.; Ch. Diehl, cit. op., pp. 243–246; Hergenröter. Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte. B. II. Frb. Brg. 1904, s. 19.

1801 - Ср. Anastasii Bibliothec. Historia de vitis roman. pontif. у Migne, Patrologiae, lat., t. CXXVIII, col. 948 (171).

1802 - Ch. Diehl. C. op., p. 252.

1803 - Diehl, p. 253з.

1804 - Ср. интересно, хотя и не везде оригинальное, исследование этой ассимиляции у баронессы Diane de Guldenchrone. L'Italie byzantine. Etude sur. ae haut moyen – age (400–1050). Paris, 1914, pp. 83 sv., 92 sv., 107.

1805 - Ср. Diehl, cit. op. p. 257 sv.

1806 - См. Anastasii Bibl. Histor. de vit. Migne, t. CXXVIII, coll. 722, 875, 891, 929.

1807 - Лев II «*graeca latinaque lingua eruditus*» – у Anastas. Bibl., ib., col. 847 (147).

1808 - Сергий (687–701) – «*constituit... ac sancti Simeonis, quod Hyrapanteni graeci appellant, litania exeat*». Anast. Bibl., col. 898 (164).

1809 - Anastasii Bibl. Histor., col. 930 (167).

1810 - Anastasii Bibl., cit. op., col. 798.

1811 - Diehl. Cit. op., p. 245 sv.

1812 - Ср. Старицкий И.В. Византийские епархии в Южной Италии. Труды Киевск. Духовн. Академии. 1907, янв., стр. 17 сл.

- 1813 - Старицкий И.В. cit. op., стр. 21 сл.
- 1814 - Ibid., стр. 22 сл.
- 1815 - Ibid., стр. 24 сл.
- 1816 - Diehl, cit. op., p. 253.
- 1817 - Ibid., p. 253.
- 1818 - Anastas. Bibl., col. 1197 (454).
- 1819 - Bullet, di archeol. cristiana, 1869, p. 89.
- 1820 - См. H.Marucchi. Basiliques et églises de Home. 2-e ed. Paris, 1909, p. 176.
- 1821 - Cp. о фресках De-Waal. Roma Sacra.Wien, 1905, s. 661.
- 1822 - Быть может, Варлаам, подвижник Антиохийский? См. Kalendarium manual utriusque ecclesiae orientalis et occidentalis, ed. Nilles, II, Oeniponte, 1897, p. 615.
- 1823 - Marucchi H., cit. ouvr., pp. 248. 262.
- 1824 - Lugano P. S. Maria olim Antiqua nunc Nova al fore Romano, 1900, p. 73.
- 1825 - Lugano P., ib. p. 19 sq.
- 1826 - Anastas. Biblot. cit. op. col. 929 (167).
- 1827 - См. Marucci O. Lachiesadis. Maria Antiqua nel fore Romano в Novo Bullet di archeol. crist. 1900. p. 307 sq.
- 1828 - Cp. Marucchi O. Lachiesadis. M. Ant., eit. op., p. 299.
- 1829 - Cp. Marucchi H. Basiliques et églises, eit. op. p. 262; De Waal, cit. op. s. 662.
- 1830 - Anastas. Bibliot., col. 798 (139).
- 1831 - Diehl, cit. op., p. 255.
- 1832 - Cp. Diehl, cit. op., p. 256.
- 1833 - Anastas. Bibl., col. 798 (139).
- 1834 - Diehl, ib.
- 1835 - Schlumberger. Un em pereur bysantinau X siec1e. Nicéphore Phocas. Paris, 1890, p. 674.
- 1836 - Lancia di Brolo. Storia della chiesa in Sicilia. Palermo, 1884, t. II, p. 262; cp. Anastas. Bibl., cit. op., col. 976 (179).
- 1837 - Epist. IX, 12.

1838 - Anastas. Bibl., col. 847 (148). Памятью этого в Риме, несомненно, является поныне отправление богослужения 6 января по греческому обряду в ц. s. Atanasio. Как известно, в этот день католики празднуют поклонение волхвов; в ц. Propaganda fide служатся литургии по нескольким восточным уставам, в ц. ss. Sergio e Baccho (Madonna del Pascolo) по греческому обряду, с освящением воды, в ц. s. Andrea della Valle в течение дня служится несколько месс по различным обрядам (также – восточным) и произносятся проповеди на различных языках. Интересно было слушать мессу на славянском языке! По католическому преданию, волхвы Гаспар, Мельхиор и Валтасар были крещены Св. ап. Фомой и умерли мучениками; их мощи, открытые Св. равноап. цар. Еленой, хранятся в соб. di Colonia («Diario Romano», 6-е genn.).

1839 - Anast. Bibl., col. 895 (162).

1840 - Anast. Bibl., col. 898 (164).

1841 - Paul. Diac. Histor., lib. XVI в Monum. Germ. Histor. Scriptor. Rerum Langobard, et Italicar. saec. VI–IX, Hann. 1878.

1842 - См. Diehl. cit. ouvr., p. 261–260.

1843 - Соколов И. Состояние монашества в византийской Церкви с половины IX до начала XIII века. Казань, 1894, с. 118.

1844 - Gay. P. 308.

1845 - См. Gay. Cit. ouvr. pp. 310–315.

1846 - Gay. Pp. 316–324; Schlumberger. L'empereur byzantine. I, pp. 185–203 sv.

1847 - Schlumberger. I, pp. 515 sv.

1848 - См. подр. у Gay. Pp. 321–342; Guldencrone дает подробное изложение событий этой эпохи. См. ее L'Italie byzantine, pp. 392–438.

1849 - См., например, грамоту катапана Италии епископу г. Трани, изданную на греческом и латинском языках. G. Beltrani в его Documenti longobardie greci per la storia dell'Italia meridionale. Roma, 1877, p. 9.

1850 - Gay. P. p. 343–349.

1851 - Старицкий. С. 41–50.

- 1852 - Gay. P. 350 sv.
- 1853 - См. Vita s. Niliabbatis в Acta Sanctor. Septemb. T. VII. coll. 302–306.
- 1854 - Liudprandi. Relatio de legatione Constantipolitana. 62 – указ. у Gay. P. 3512.
- 1855 - Ibid.
- 1856 - Ughelli Italia sacra. 2-e edit. Venet. 1717–1722, t. VIII, 50.
- 1857 - Ibid., VIII, 52.
- 1858 - Ibid., VIII, 57.
- 1859 - Ibid., VIII. 04.
- 1860 - Gay, p. 359,
- 1861 - См. у G. Beltrani. D o c и ш. long, e gr. cit. op. докум. VI.
- 1862 - «...σὲ Ρωδοσταμον ἐπίσκοπον Τρανῶν εὐρισκῶς... παρὰ τοῦ Μακαρίτου Βενεδίκτου Πάπα Ρώμης ἐδέξω τὴν χειροτονεῖαν τοῦ διηθύνειν... τοῦ εἶναι ὑπὸ τὴν ὑπὸ σὲ Ἐπισκοπὴν τὸ κάστρον Γυβенаζανон, τὸ Ρούβон, τὸ Μινερβίνον, τὸ Μόντε Μελούνην» – G. Beltrani, cit. op. p. 10. Сохраняю в греческом тексте орфографию Beltrani. Автор.
- 1863 - Beltrani. Cit. op., p. XXIV.
- 1864 - Gay. P. 361.
- 1865 - Beltrani. Cit. op. докум. № XI (p. 11).
- 1866 - Beltrani. P. XXV.
- 1867 - Gay. P. 362.
- 1868 - Барийская хроника под 1035 г. указ, у Gaúя. P. 3264.
- 1869 - Vitas. Nili abbatis в Acta SS., sept., t. VII, coll. 302 sq.; ср. Leonis Marsicani. Chronica mon. Casinensis, lib. II, 93 (Monumenta Germaniae historica. Scriptorum, t. VII. Hannov. MDCCCXLVI. p. 640).
- 1870 - Vita. Coll. 307–300.
- 1871 - Об обстоятельствах, приведших к крушению «миссии» Маниака, назначенного катапаном Италии от имп. Михаила V. См. подр. у Gay. Pp. 455, 460–464; ср. Schlumberger. L'ерорée byzantine. T. III. Paris, 1905, p. 349 sv.; Скабаланович Н. Византийское государство и церковь в XI в. СПб, 1884, с. 214

сл.; Chalandon. Hist. de là dominât, normande en Italie et en Sicilie. I. Paris, 1907, pp. 121 sv.

¹⁸⁷² - Cp. Acta et Scripta, quae de controversiis ecclesiae graecae et latinae saeculo undecimo composita extant, ed. Will. Leipz., 1861, p. 177; cp. Chalandon. Hist. de la dom. norm en Italie et en Sicilie. Paris, 1907, 1, pp. 156 sv.

¹⁸⁷³ - «Ut enim fertur, omnes latinorum basilicas penes vos clausistis, monachis monasteria et abbatibus tulistis, donec vestris viverent instituit... Siquidem cum intra et extra Romam plurima graecorum reperiantur monasteria sive ecclesiae, nullum eorum adhuc perturbatur vel prohibetur a paterna traditione, sive sua consuetudine». S. Leonis IX papae Epistola et décréta pontificia. XXIX – y Migne. Patr. lat., t. CXLIII, col. 764; cp. Will. Acta et scripta, pp. 89, 164.

¹⁸⁷⁴ - См. Leonis Chronica mon. Casinens. lib. 11, 12, 14 – в Monum. Germ. hist. Script, t. VII, Hannov. 1864, coll. 636–638.

¹⁸⁷⁵ - Leonis Chronica, cit. op. col. 688 (88).

¹⁸⁷⁶ - Ibid., 91, col. 690 sq.

¹⁸⁷⁷ - Leonis Chronica, 94 cit. op. coll. 691–692.

¹⁸⁷⁸ - Ibid. 93, col. 192.

¹⁸⁷⁹ - См. y Gay. Pp. 551–516.

¹⁸⁸⁰ - «...nostra auctoritate confirmamus tam in finibus Beneventanorum. Apulorum et Calabrorum, quam etiam in finibus Marsorum» – Nicolai II Papae Epistola et diplomata, III – Migne. Patrol, lat. t. CXLIII, col. 1306; cp. «quo insuper ad cardinalatus dignitatem (Дезидерий) et honorificentiam patris sanctissimi Benedicti, per totam Campaniam et Principatum, Apuliam quoque atque Calabriam, ab ipso fluvio Piscaria sicut influit in mare vicem suam idem apostolicus illi concessit» – Leonis Chronica, lib. III, 12 – cit. op. p. 705.

¹⁸⁸¹ - Leonis Chronica. III, 15 (cit. op. p. 706, особ. прим. 95); cp. F. Calandon. Histoire de la dominât. normande en Italie et en Sicilie. t. I, Paris, 1907. p. 110, особ. an. 3, и Gay, p. 518.

¹⁸⁸² - Leonis Chronica, III, 13 (p. 705); Jaffe. Regesta Pontificum Romanorum, Berolini, MDCCCLI, 386.

1883 - Petri Dam. Vita Romualdi – Migne. lat. 4. CXLV. col. 538: Ughell Italia sacra, cit. op. t. VII, col. 823.

1884 - Gay. P. 517

1885 - Leonis Chronica, III, 15 (p. 706).

1886 - Gay. P. 518.

1887 - Ibid. pp. 520–526, 533; Chalandon, I, pp. 173–184.

1888 - Gay. Pp. 535–538; Chalandon, I, pp. 186–190.

1889 - См. у Beltrani. Documenti longob. e greci. Roma, 1877, doc. XVIII, p. 27.

1890 - Ibid., doc. XIX, p. 29: «...rognante domino Rubberto invictissimo duce Italiae, Calabriae, Siciliae». Орфография документа несколько изменена. Автор Gay стремится несколько затушевать успехи нормандов в Южной Италии, указывая на то, что Роберт владел там «небольшим числом городов» (cit. ouvr. p. 543). Однако, нужно иметь в виду, что главные пункты, опорные для Византии, как Бари, Бриндизи, Отранто и др., были взяты нормандами. Понятно, что прочие пункты, хотя они и продолжали заявлять о своей покорности византийскому василевсу, и в них находились византийские чиновники, не имели почти никакого значения в смысле базы для существования византийских фем. Их покорение было вопросом времени.

1891 - Gay. Cit. ouvr., pp. 547–548.

1892 - Jaffe. Regesta pontif. rom., cit. op., 394. Cp. Alexandri II papae Epistola – Migne Patr. Lat. CXLVI, col. 1335.

1893 - «...litteris invitatoriis... ad universos episcopos Campaniae, Principatus, Apuliae atque Calabriae datis». См. у Leonis Chronica. III, 29 (cit. op. p. 719).

1894 - Leonis Chronica. III, 29 (cit. op. p. 720); cp. Rerum italicarum scriptores. V, 76.

1895 - Например, приложенную к цитованной книге Gay'a.

1896 - См. Скабаланович. Византийское государство и церковь в XI в. СПб. 1984, стр. 404.

1897 - Ibid. Стр. 411, 413.

¹⁸⁹⁸ - Реферат, читанный в Петрограде на общем Собрании Всероссийского Братства святителя Иоасафа Белгородского чудотворца, 10-го декабря 1914 года. – Автор настоящей статьи, Юрий Александрович Колемин, бывший секретарь нашего посольства в Мадриде, ныне состоит секретарем канцелярии Министра Иностранных Дел. В бытность свою в Мадриде он содействовал обращению в Православие из католического раскола начальника отделения генерального штаба в Испанской королевской армии, Викентия Гарсия Рюи-Переса. Сообщая об этом обращении, Синодальные «Церковные Ведомости» (от 25 июня 1911 г., К 26) передают, между прочим, следующие интересные подробности о совместных богословских занятиях Ю.А. Колемина и Викентия Гарсия Рюи-Переса: «Вместе они проштудировали литургии Св. Василия Великого и Иоанна Златоуста, догматику митрополита Макария, катехизис митрополита Филарета, сочинения о. Владимира Гетте, сочинения Хомякова, специально для Викентия переведенные на Испанский язык г. Колеминым, православный молитвослов и многое другое». – По возвращении в Россию г. Колемин выпустил крупное (свыше 300 страниц) сочинение под заглавием: «Римский Духовный Цезаризм перед лицом Соборной Православной Церкви» (СПб, 1913). – Ред.

¹⁸⁹⁹ - Это писалось, как сказано выше, в декабре 1913 года.

¹⁹⁰⁰ - Пер. с ит.: «Пий X – Джузеппе Сарто – родился в этом доме 2– июня 1835. – Да познает мир – как Господь Христос – святую скромную простоту может соединить с высшим величием и властью».

¹⁹⁰¹ - Последнее – в издании М. Гершензона. М., 1911, т. 2, с. 291–296. Что же касается сочинений Ив. Аксакова, то там ошибка издателей (к тому же отмеченная ими самими) не так велика. По крайней мере, в своем письме к князю Шаховскому – вдумчивому и тонкому исследователю вопросов русской жизни и мысли, так трагически погибшему при взрыве дачи Столыпина – сам Гиляров-Платонов говорит следующее: «Аксаков начал издавать «Москву» и предложил мне писать руководящие статьи с неограниченной властью... Немногие знали даже, что некоторые из самых серьезнейших передовиц принадлежат мне

(Русский Архив. 1889, кн. 3-я, с. 268, письмо от 2 февраля 1886 г.)». Но, с другой стороны, сам адресат – князь Шаховский, в своей статье: «Из приготовительных работ по биографии Гилярова (там же, 1893, кн. 2-я, с. 429 и 430)», дает точный и верный масштаб для различения руки И.Аксакова от руки Гилярова («Слово Аксакова – с благородной страстью, Гилярова – с убеждением». И. Аксаков сперва прямолинейно честен и потом уже умен, Гиляров – наоборот; Аксаков в значительной степени человек школы, Гиляров – более независим и самобытен, и т. п.).

¹⁹⁰² - Русский Архив. 1888, кн. 3, с. 163–164; Павлов Н.М. Детский сон К.С. Аксакова.

¹⁹⁰³ - Письма В.Г. Белинского к К.С. Аксакову. Русь, 1881, № 8, с. 16, письмо 3-е; и с. 17, письмо 4-е. Ср. собственное свидетельство К.А. в письме к Н.С. Соханской 1860 года. Русское Обозрение. 1897, март, с. 150.

¹⁹⁰⁴ - Русский Архив, 1912, кн. 3, с. 296, и ранее – с ошибками – 1915, кн. 3, с. 561, примечание И.Б. к «Путевым письмам Н.М. Лонгинова».

¹⁹⁰⁵ - Там же, 1896, кн. I-я, с. 144, примечание Н.М. Павлова к «Переписке А.О. Смирновой с Аксаковыми».

¹⁹⁰⁶ - Русское Обозрение. 1894, т. 30, с. 587, письмо от 18 июля 1856 г. То же – И. Аксаков, в предисловии к письмам Хомякова к Самарину. Т.8 сочинений Хомякова.

¹⁹⁰⁷ - Письмо от 15 ноября 1854 года. Русский Архив. 1896, кн. 1-я, с. 157. Сама Смирнова относит их к 1848 году. См. ее письмо к Гоголю: там же, 1897, кн. 3, с. 129.

¹⁹⁰⁸ - Например, в «Записках А.О. Смирновой». СПб, 1897, ч. 2-я. с. 53, примечание 2-е, в конце, или в воспоминаниях В. Давыдова «Самарин – ополченец». Русский Архив. 1877, кн. 2-я, с. 43.

¹⁹⁰⁹ - См. Шенрок В. Аксаков С.Т. и его семья // Журн. Мин. Нар. Просв. 1904, ноябрь, с. 41–42.

¹⁹¹⁰ - См. в том же издании «Дневник В.С. Аксаковой». СПб, 1913, с. 49, примечание 1-е, где содержится это обещание.

¹⁹¹¹ - См. Панаев И. Литературные воспоминания. СПб, 1876, с. 202.

¹⁹¹² - Во всяком случае, Луповицкий – гораздо более злая сатира на славянофильство, чем, например, Любозвонов в «Однودворце Овсянникове» Тургенева. (О том, что под видом его последний хотел вывести самого Константина Аксакова, см. «Письма Аксаковых к Тургеневу». Русское Обозрение. 1894, август, с. 477).

¹⁹¹³ - Москвитянин. 1848, № 5, Критика, с. 27–28. Впрочем, что касается обвинения в отсутствии характеров, то сам К.А. возводил последнее в принцип своей драмы. «Здесь, – говорит он в одном из писем к С.М. Великопольской, отнесшейся, впрочем, к его драме очень сочувственно, – здесь жизнь является без всякой личности, без героя; здесь является смирение, а не гордость; здесь, как и в Русской жизни, люди Русские все относят к Богу, а не к себе. Драма моя не есть художественное произведение: здесь искусство только средство, чтобы начертать высокий строй жизни (жизни Русской допетровской), какой не поддается силе художественной (Русский Архив. 1904, кн. 2-я, с. 451, письмо конца 1848 или начала 1849 года. На этом же основании у него, при перечислении действующих лиц, на первом месте значится: «Народ».

¹⁹¹⁴ - Вадимом много занимались в семье Аксаковых осенью и зимой 1829 года. Об этом свидетельствует Иван Сергеевич в своем «Очерке семейного быта Аксаковых» («много возни бывало с Вадимом, либретто которого, взятое из известной поэмы Жуковского, сочинено было, если не ошибаюсь, Шевыревым, – с. 20)». О том же говорится в письмах Погодина к Шевыреву, откуда видно также, что первый – неудачный – автор либретто был Верстовский, а затем поэму из оперы переделывали в мелодраму для Мочалова (см. письма от 26 и 30 сентября 1829 года. Русский Архив. 1882, кн. 3-я, с. 112 и 115). – По этим письмам видно также, что в то время Вадим исправлял обязанности «российского Вильгельма Телля», в полную и сознательную параллель к шиллеровскому, только что появившемуся тогда в плохом переводе Раича. Константину

Аксакову тогда было 12 лет; конечно, он был в курсе всех этих дел, и добродушно-ласковая ирония, с какой изображен им Вадим в его сказке, написанной в зрелые годы, – след сильного влияния на него этого образа в детстве. (Дельнейшие сведения о Вадиме дает Г. Карасик: Образ Вадима в русской литературе. Сочин. Пушкина. Изд. Брокгауза-Ефрона. Т. 2, с. 594–598, и проф. Абрамович Д. в I т. Полн. собр. сочин. Лермонтова. Академич. Библ. Русск. Писат. Вып. 2-й, с. 395–398).

¹⁹¹⁵ - О древнем быте славян вообще и русских в особенности. Полное собрание сочинений К.С. Аксакова. М., 1861, т. I, с. 315.

¹⁹¹⁶ - О современном человеке. Русский Архив. 1903, кн. 2-я, с. 319.

¹⁹¹⁷ - Кроме обольщения от самого Антихриста, не видно в Апокалипсисе другого подобного состояния мира христианского; ибо выше сначала, как знаем, идет откровение об Иудеях, далее – гонителях язычниках, о еретиках, о магометанстве, о папстве, а ниже после гибели зверя, преобладание которого изображается в 13 гл. Боговраждебная на земле ложь указывается уже в явлении самого Антихриста.

¹⁹¹⁸ - В частности о конце XVII и о XVIII веках желающими предлагаем прочитать из одной французской книги, имевшей предмет своим уследить и изобразить развитие антихристианства на Западе: «Христос перед судом века». Здесь в своей наготе и безобразии представляются провиденные Тайнозрителем зверообразные черты обоготворенного разума и, в особенности, хульные его уста, данные этому губительному Духу времени на собственную его пагубу и осуждение.

¹⁹¹⁹ - См. Вебер Д.Г. Курс всеобщей истории. Т. 4, вып. 8, с. 12.

¹⁹²⁰ - Позднейшие наши поклонники разума сами чувствуют и засвидетельствовали внутреннее свое сродство с старыми раскольниками: известно, что деятели «Современника» не опускали случаев высказываться за прогрессивное значение

нашего раскола, а заграничные наши герценисты усиливались и внешним образом соединиться с раскольниками.

1921 - Чрезвычайно-поразительные примеры этого приведены в нашей кн. «О православии в отношении к современности. См. стр. 42–45.

1922 - Выражение Митр. Филарета Московского на 50-летнем его юбилее.

1923 - См. Святитель Димитрий Ростовский (Туптало). Поучения и слова. Речь его к Петру Великому. Т.1, речь 48.

1924 - Святитель Тихон Задонский (Соколов). Сокровище духовное, от мира собираемое.

1925 - См. Служба благодарственная Богу о великой победе, содеянной под Полтавой.

1926 - См. «Б.В.», 1915 г. Май.

1927 - Ст. у P. Iaffe. Regesta pontificum romanorum ab condita ecclesia ad annum post christum natum MCXCVIII, Berolini, MDCCCLI, p. 434.

1928 - J. Gay. Notes sur la conservation du rite grec dans la Calabre et dans la terre d'Otrante au XIV siècle; listes de monasteres basiliens (d'après les archives du Vatican) – в Byzant. Zeitschr. 1895, B. IV, ss. 59–66.

1929 - F. Chalandon. Histoire de la domination normande el. Italie eten Sicilie. T. II, Paris, 1907, p. 585.

1930 - Iaffe. Regesta, p. 501 (№ 4660); ep. Petri Chronica mon. Casinens. 36 – в Monum. Germ. hist. Scriptor. t. VII, Hannov. MDCCCXLVI, p. 779.

1931 - H. Marucchi. Basiliques et eg1ises de Rome. Paris, 1909. p. 506.

1932 - Iaffe. Regesta, p. 459 (№ 4116).

1933 - Iaffe. Regesta, p. 553: «monasterii s. Blasii protectionem suscipit bonaque et privilegia confirmat, imposito monachis aurei unius annuo».

1934 - Junocentius II «monasterio S. Blasii in nigra silva coenobium Ochsen-husense asserit». Iaffe. Regesta, p. 581 (№ 5610).

1935 - Iaffe. Regesta, p. 589 (№№ 5753 и 5754).

1936 - «Monachis S. Blasii in nigra silva permittit, ut quibusda diebus festis cantent» «Gloria in excelsis Deo et Seguentiam». Iaffe. Regesta, p. 907 (№ 10640). Характерна пометка на соответствующем документе папы: «licet singulis diebus». Очевидно, латинский культ вводился здесь постепенно.

1937 - См. Vitas. Nili abbatis в Acta SS. Septembr. tom. VII, coll. 317 sq.; Vita s. Bartholomaei Junioris у Migne. Parrol. gr. t. CXXVII, coll. 480 и 481.

1938 - Vita s. Bartholomael Junioris у Migne. Patrol. gr. t. CXXVII, col. 484.

1939 - P. Batiffol. Ungedruckte Papst – und Kaiserurkunden aus basilianischen Archiven Romisch. Quart., 1888, B. 2, s. 40 p.

1940 - Ibid. ss. 41–44.

1941 - См. Соколов. Состояние монашества в Византийской церкви с половины IX до начала XIII в. (832–1204). Казань, 1894, стр. 176–178.

1942 - Ibid. стр. 179.

1943 - Интересны территориальные границы данного пространства: «in mare est ab oriente, ab occidente in apertos campos usque ad Randarii colles, a meridie in Aetnam, a septentrione in Silvam Placensem». См. Acta Sanctorum Augusti tom. II, col. 174. Вручение имущественных прав Хремесу было сделано Рожром в таких словах: «Te Pater... ac monasterium tuum silva agrisque, quae vides, dono, unde vitam tolerant, qui hunc in locum se receperint, ruaeque institutum vitae consecrari voluerint». Ibid.

1944 - Соколов, стр. 191 сл.; Chalandon, cit. ouvr. pp. 586 sv. Этот монастырь Спасителя в Мессине не был подчинен непосредственно римской курии, так как от 13 апреля 1196 года имеется документ, в котором архиепископу мессинскому Берарду поручается надзор за греческими и латинскими монастырями его епархии. Следовательно, Берарду были подчинены и греческие монастыри, приписанные к монастырю Спасителя на территории Сицилии и части Калабрии. На этот

документ ссылается laffe. Regesta pontit. roman. cit. ap., p. 904 (10586).

1945 - F. Chalandon, pp. 384 sv.

1946 - См. Ch. Diehl. Le monastère de s. Nicola Casole près d'Otrante d'après un manuscrit inédit в Melanges d'archéologie et d'histoire, 1886, Avpil, pp. 178, 180, 182, 186.

1947 - F. Chalandon, cit. ouvr., p. 588.

1948 - F. Chalandon, p. 588.

1949 - Ch. Diehl, cit. ouvr., p. 174, not. f.

1950 - Соколов, стр. 193.

1951 - Соколов стр. 194; F. Chalandon, p. 588.

1952 - Ch. Diehl. L'art byzantine dans l'Italie meridionale. Paris 1891, pp. 17, 34 sv.

1953 - См. мой этюд Изображение св. Николая Мирликийского в пещерных храмах Апулии в журн. Светильник, 1915. № 2, стр. 18 сл. Там же см. общие замечания о фресках пещерных храмов.

1954 - Ibid. стр. 17.

1955 - F. Chalandon, p. 584.

1956 - Βίος και πολιτεία του οσίου πατρος ημών Βαρθολομαίου του Νέου της κρυπτοφερρής у Migne, Patrol. gr., t. CXXVII, col. 479.

1957 - Βίος, col. 484.

1958 - Βίος, col. 481.

1959 - Βίος, col. 484.

1960 - Βίος, col. 485–488.

1961 - Migne, cit. vol., p. 474.

1962 - Vita s. Philareti monachi in Calabria ulteriore в Acta SS., April. t. I, p.p. 604–605.

1963 - Vita, pp. 607–608.

1964 - Vita, pp. 609–611.

1965 - Vita, pp. 612–613.

1966 - Vita, pp. 613 sq.

1967 - Ch. Diehl. Le monastère de s. Nicola di Casole près d'Otrante в Melanges d'archeologie et d'histoire, 1886, f. III-IV, p. 174.

1968 - Ibid., pp. 176–177.

1969 - Ibid. p. 181.

1970 - Ibid., pp. 184–185.

1971 - Ibid., p. 185.

1972 - Ibid., pp. 187–188.

1973 - Соколов. Состояние монашества в византийской Церкви стр. 522–523.

1974 - См. его Notes archéologiques sur la terre d'Otrante в Gazette archéologique, 1881–1882, p. 122 sv.; его же La grande – Grèce, t. II, Paris, 1831, pp. 380 sv., 392 sv. et ctr.

1975 - См. его Peintures byzantines de l'Italie meridionale в Bulletin de correspond. hellénique, tt. VII (1883), pp. 264–281, IX (1885), pp. 207–219, XII (1888), pp. 441–459.

1976 - Издан. в Bibliothèque intern. de l'art. Paris, 1824.

1977 - Имение Iannuzzo около станц. s. Vito dei Normanni (Brindisi).

1978 - L'art byzant. dans l'Italie merid. cit. ouvr. p. 57.

1979 - L'art dans l'Italie meridionale. T. I. De la fin de l'empire romain à la conquête de Charles d'Anjou. Paris, 1904.

1980 - Palagianello в области Taranto.

1981 - Cit. ouvr. p. 147.

1982 - Под церковью. s. Trinità в Бриндизи.

1983 - Cit. ouvr. p. 150.

1984 - См. его Notes archeol. в Gaz. archeol. 1881–1882, p. 123.

1985 - См. его L'art byzantin dans l'Italie meridionale. Paris, 1894, pp. 32, 34.

1986 - В таком виде читал её в восьмидесятых годах прошлого столетия и С. Diehl. Peintures byzantines в Bullet. de corresp. hell. XII (1888), p. 138.

1987 - Ch. Diehl. Peint, byz., ibid.; E. Bertaux. L'art dans l'Italie meridionale. Paris, 1904, p. 138.

1988 - Peintur. byz. (Bull. de corresp. hell. VIII (1884), p. 266). Это мнение, однако не всегда оказывается верным, как видно ниже.

1989 - У Iaffe находим выдержку из этой даты: «clero et ordini, nobilibus et plebi Trani constistentibus scribit, se «nuper» in synodali concilia Bisantio eorum archiepiscopo permisisse, ut Nicolaum Peregrinum in sanctorum numero referret». Regesta pontific. romanor, Berolini. MDCCCLI, p. 470 (4251). Подобным образом толкует буллу папы и E. Bertaux. l'art. dans l'Italie merid., cit. ouvr., p. 372 s.

1990 - L'abbe Marin. Les moines de Constantinople depuis la fondation de la ville jusqu'a la mort de Photius (330–898) Paris, 1897, pp. 448, 505; ср. Kalendarium manuale utriusque ecclesiae orientalis et occidentalis. Edit. X. Nilles. Tom. I. Oeniponte, 1896, pp. 347, 406, t. II, 1897, pp. 681, 700, 711.

1991 - L'abb. Marin, cit. ouvr., p. 53.

1992 - Kalendarium manuale, cit. op., t. I, p. 347, adnot. 1.

1993 - Can. Pasquale Camassa. Guida di Brindisi. Brindisi, 1910. p. 44.

1994 - 1107 г. См. выше стр.

1995 - Arcid. Giovanni Tarantini. Di alcune cripte nell'agro di Brindisi Napoli, 1878, pp. 9–21; Ch. Diehl. Peintures byzantines в Bullet. de corr. hell. XII (1888), pp. 451–459; E. Bertaux. L'art dans l'Ital. merid., cit. ср. pp. 139–141, 143, п. I, 146, 149, 255, п. 3. У Diehl. и Bertaux. есть репродукции некоторых фресок из этого грота: Благовещение Пантократор, свв. Димитрий, Георгий и Николай Мирл., Рождество Христово.

1996 - Ср. Diehl. Cit. op. p. 458.

1997 - См. у Fr. X. Kraus. Geschichte des christl. kunst. II, I, Frb. Brsg. 1897, s. 498, Ab. 299.

1998 - Краски фрески плохо сохранились, поэтому, не удалось воспроизвести на рис. № 2 нижнюю часть изображения.

1999 - См. E. Betraux. L'art dans l'lytal. merid. cit. op. p. 146 и 147. Здесь уместно заметить, что Betraux дает в указ. м.

совершенно неправильную зарисовку Деисиса: ни выражения лиц, ни положение рук не соответствуют оригиналу. Нам удалось сделать фотографический снимок с этой фрески, и он будет издан в своем месте.

2000 - Б.м., «Sarulo» – «Sarbel» сирийского календаря: память этого епископа антиохийского, замученного при Траяне, 14 октября. См. у N. Nilles. *Kalendarium manuale utriusque ecclesiae orientet occident.* T. I, Osniponte, 1896, p. 461. Но всего вероятнее, что это – нормандское имя «Saro(u)lus». Сп. Lenormant. *A travers l'Apulie et la Lucanie.* I, p. 188, п. I, это допустимо и хронологией, ибо норманды господствовали в Апулии с 1042 г.

2001 - См. В. Хвощинский. Тосканские художники. Прimitивы. СПб. 1912. стр. 32, фиг. 3.

2002 - Там же, фиг. 4.

2003 - Эта крипта, почти неизвестная в науке, имеет все признаки бывшего когда-то здесь пещерного храма греческих выходцев. Три нефа: s. Margherita, Madonna dei Miracoli, и третий, вероятно, s. Nicola. Сохранились фрагменты фресок в первом нефе, большое изображение Богоматери с Младенцем в апсиде среднего нефа, считающееся чудотворным, и в третьем н. сильно попорченное изображение св. Николая «с деяниями». Приношу здесь свою благодарность настоятелю аббатства Р. Mariano Feriello, который раскрыли апсиду средн. н. освободил ее от множества вотивных вещей и позволил сфотогр. чудотворный образ Богоматери, и фрагменты интересного изображения св. Николая.

2004 - Ватиканская Пинакотекa, № 198.

2005 - Ватиканская Пинакотекa.

2006 - Там же, № 199.

2007 - «Factum venetiis per Bartholomeum Vivarinum de Muriano pinxit. 1476».

2008 - Пинакотекa Капитолийского музея, 10-я комн.

2009 - «Basilicam... sanctae dei genetricis, quae(i) antica vocatur, pictura decoravit» Iohannes VII. – Monumenta Germaniae

historica. Gestorum pontificum romanorum vol. I. Libri pontificalis pars prior. Ed. Th. Mommsen. Berol. 1898, p. 219.

²⁰¹⁰ - A. de Waal. Roma sacra. Wien, s. 862, ff. Ср. интересную заметку Orazio Marucchi – La chiesadi. s. Maria Antiqua nel foro romano в Nuovo Bulletino di archeologia cristiana, 1900, особ. pp. 297 r., 298 f.

²⁰¹¹ - Ватиканская Пинаотека. Lorenzo di Nicoló представляет св. Николая в тот момент, когда он задерживает меч палача.

²⁰¹² - Ср. напр., форму фелони, омофора св. Сильвестра (Maria Antiqua) с «доличным» святителей из крипты s. Cornelio в катакомбах св. Каллиста (Рим). Здесь наблюдается полное тождество. Ср. также подвернутые волосы этих святителей и фрески мучеников в люминарии крипты s. Cecilia там же с такими же прическами святителей на стене левого нефа ц. s. Maria Antiqua. Очевидно, авторы фресок в обоих случаях руководились одними образцами.

²⁰¹³ - Ch. Diehl. Etudes byzantines. Paris, 1905, p. 380; Rob. W. Schultz – Sidn. Barnsley. The monastery of saint Luke of Stiris, in Phocis, and the dependent monastery of s. Nicolas in the fields near Ckripou, in Baeotia. London, 1901, p. 3.

²⁰¹⁴ - Ch. Diehl, cit. op. p. 390 t.

²⁰¹⁵ - Schultz – Barnsley. The monastery of. s Luke, cit. op. p. 60.

²⁰¹⁶ - M. Didron. Manuel d'iconographie cliretienne graecque et latine. Paris, MDCCCXLV, p. 316.

²⁰¹⁷ - См. его отчет по командировке в южную Италию – Notes areheologiques sur la terre d'Otrante в Gazette archeologiques. 1881–1882. Paris, pp. 124: sv. Ср. Подобное же замечание у E. Bertaux. L'art dans l'Italie meridionale, Paris, 1904, pp. 151 sv.

²⁰¹⁸ - Впервые Exultet собора Бари был издан при Codice diplomarico barese проф. Nitti E. di Vito в томе – Le pergamene del Duomo di Bari (952–1264) – Appendice. Приношу здесь благодарность о. Nitti F. di Vito за содействие при обследовании, минувш. летом, этого кодекса. Общие замечания о его

миниатюрах см. у E. Bertaux. L'art dans l'Ital. merid., pp. 220 sv. О подобных Exultet'ax см. у Kraus. Gesch. d. christlich. Kunst. II. Frb. Brsg. 1897, ss. 59. ff.

²⁰¹⁹ - Рисунок см. у G. Schlumberger. L'épopée byzantine. Т. 1, MDCCCXCVI, p. 57. Интересно, что форма крестов на омофоре из Exultet тождественна с формой на мозаике св. Григория Чудотворца в том же К.-Соф. Соборе. См. рис. у G. Schlumberger'a ib., p. 537.

²⁰²⁰ - См. «Б.В.», 1915, Май.

²⁰²¹ - См. «Б.В.», Май, стр. 103, примечание, а также заслуживающую особенного внимания статью Ю.А. Колемина «Авторитет в вопросах веры» (стр. 177–182). М.Н.

²⁰²² - Св. Василий Великий усматривает в христианах «три различных расположения». Он характеризует их так: «Или, боясь наказания, уклоняемся от зла, и бываем в состоянии рабском; или, гонясь за выгодами награды, исполняем повеленное ради собственной пользы, и тем уподобляемся наемникам; или делаем сие ради самого добра и из любви к Давшему нам закон, радуясь, что удостоились служить столь славному и благому Богу, – и в таком случае бываем в состоянии сынов» («Творения», изд. 4-е, 1901 г., ч. V, стр. 77). О том же читаем у св. Исаака Сирина, в Слове 55-м: «Хранение заповедей еще ниже духовной любви. И поскольку много таких, которые хранят заповеди из страха или ради награды в будущем, а не по любви, то Господь многим убеждает к хранению заповедей по любви, дающих душе свет» («Творения», изд. 3-е, 1911 г., стр. 242). См. о восхождении от рабства к сыновству в «Душеполезных поучениях» преп. аввы Дорофея. изд. 9-е, 1904 г., стр. 54–58 («О страхе Божиим»). М.Н.

²⁰²³ - Совершенно справедливо, но несомненно и то, что святые вели усиленную борьбу, при содействии благодати, с своими страстями. «Иже Христовы суть, плоть распята со страстми и похотми» (Гал.5:24). М.Н.

²⁰²⁴ - «Вся Церковь – кающихся, вся она есть Церковь погибающих» (св. Ефрем Сирин). М.Н.

2025 - См. оба предшествующие примечания. М.Н.

2026 - Едва ли это утверждение справедливо. Вот как истолковывает разницу в повествованиях Евангелистов еп. Михаил: «Надобно предположить, или – что сначала оба (разбойника) поносили, а потом один раскаялся (И. Златоуст, Феофилакт, Евфимий Зигабен), или – что здесь ради краткости повествования факт обобщается, подробности опускаются, и приписывается обоим то, что делал один» («Толковое Евангелие», т. I, 1870 г., стр. 531–2). М.Н.

2027 - Эти литературные типы не так ясно и полно выражены, чтобы на них основывать такие решительные заключения. Да едва ли это и нужно при наличии сонма заведомо духоносных исторических носителей Православия. М.Н.

2028 - Хотя этот взгляд на количество таинств имеет нескольких сторонников и среди православных русских иерархов, тем не менее противоположная точка зрения выражена в таком авторитетном документе, как «Исповедание веры патриарха Досифея Иерусалимского». Вот что мы там читаем (§ 15): «Мы веруем, что в Церкви есть Евангельские таинства, и что их семь. Мы не имеем в Церкви большего или меньшего семи числа таинств». М.Н.

2029 - Снисходя к немощным, Церковь поступает согласно завету Ап. Павла: «Немощного в вере принимайте без споров о мнениях» (Рим.14:1). Однако, будучи живым Телом, она, естественно, стремится внутренне «обобщить» своих членов в единомыслии и единочувствии духовном. – Что же касается требований, то одно дело – установившееся учение Церкви другое – вопросы, не имеющие определенного решения в Церкви. М.Н.

2030 - См. примечание 96.

2031 - Не следует забывать слов св. Ап. Петра: «Он (Христос) и находящимся в темнице духам, сошедши, проповедал некогда непокорным ожидавшему их Божию долготерпению» (1Пет.1:19–20). М.Н.

2032 - Этот взгляд не принят Церковью. М.Н.

2033 - Это вопрос спорный. М.Н.

2034 - Это можно говорить о Церкви, а не о католическом расколе, которому чужда «истинная свобода», и не она – причина привилегированного положения монашеских орденов. – См. 104 прим. М.Н.

2035 - Не преувеличивает ли Д. А-ч остроту положения? Ведь спор шел лишь о частном церковном вопросе, а именно о назначении монастырей: одна сторона отстаивала духовно-воспитательное значение монастырей для всего народа, хотя бы с ущербом для монастырского «безмолвия», а другая искала прежде всего благоприятных условий для духовного созерцания. Признав святыми и Нила, и Иосифа, Церковь одобрила обе задачи монастырей. М.Н.

2036 - Недоумеваем, кого имеет в виду Д. А-ч. Разве еп. Гермогена? М.Н.

2037 - Фамилия одного современного сектанта. М Н.

2038 - См. Бог. Вест., Март, 1915 г.

2039 - В Истор. Рус. Церкв. м. Макария, т. IV, изд. 1886 г., прилож. III, стр. 314.

2040 - Степен. кн., т. I, стр. 418–419.

2041 - Татищев, кн. IV, стр. 92–93.

2042 - Рассуждение о ересь стр. 72.

2043 - Карамзин сообщает, что казанский царь Саит-Гирей действовал по совету «сеита, т.е. главного из духовн. сановников». (И.Р.Г. VII, прим. 263, изд. Эйнерлинга); приехал из Казани посол..., от сеита, уланов... (там же, примеч. 181); жена Едигера казанского бежала в великую Бухарию к одному доброму сеиту (Магометову потомку – IX прим. 644).

2044 - Прибавл. к твор. свв. о.о., 1844, ч. II, 78, прим. же.

2045 - Рус. святые, изд. 1882, сентябрь-декабрь, стр. 585.

2046 - Чтен. в Общ. Ист. Др., 1864, III, «Очерки из истории рос. церк. иерархии», стр. 39–43.

2047 - Ист. Рус. Церк., т. IV, прилож. IV, стр. 316–317.

2048 - Ист. Рус. Цер., т. II, 1-я ½ т., стр. 130–131.

2049 - См. приведен. места у Карамзина, а также в Ист. о Казанск. царстве (Казанский летописец), II. [С.Р.Л., т. XIX, стр. 392, примеч. е. стлб. 68, 75, 124, 177, 318, 335].

2050 - Соловьева, Ист. Рос., кн. 2, стлб. 862.

2051 - Матер. для истории ворон. губ., т. I, №№ 44, 46; срвн. «Списки городов. воевод», стр. 52, 94, 193 и др.

2052 - Наше «клясть», «проклинать» происходит от греч. κλεῖω (слыть, славиться), проκλύω (прежде слышать), от глагол. прилаг. κλεινός, κλειτός и κλυτός (славный), πρόκλυτος (известный, славный). «Проклятый» будет значить «прославленный» (в отрицательном значении), а проклинать – значит доводить до общего сведения о таких поступках известного лица, которые делают дальнейшее его пребывание в обществе невозможным.

2053 - Е.Е. Голубинский, видя в выражении «погибе» полную «погибель» своей гипотезы, по своему обыкновению в таких случаях, обрушивается на м. Киприана за то, что он «присочинил» будто бы слово «погибе»: «это могло случиться очень просто: он (Киприан) принял сеита за обыкновенного еретика и прибавил: «погибе» по априорическому заключению» (Ист. Рус. Цер., т. II, 1-я ½, стр. 131, примеч. 2). Обвинение неосновательное уже потому, что гадать здесь нет никакой нужды. Ведь дело вовсе не в «погибе», а в «прокля», которого и Е.Е. не отрицает, ибо первое было следствием второго. Почему у Киприана могло явиться «априорическое заключение»? Потому, очевидно, что после «прокля» обыкновенно следовало «погибе»; в данном случае «прокля» несомненно было, следовательно, было, и «погибе"... Чего же тут было сочинять Киприану?!

2054 - Никитский, Очерки внутрен. истории церкви в велик. Новгороде Ж.М.Н.Пр. ч. ССII, стр. 37.

2055 - Там же стр. 38.

2056 - Там же стр. 39.

2057 - Там же, стр. 39–40.

2058 - Там же.

2059 - Там же, стр. 41.

- 2060 - Цыпина, Для объяснения статьи о ложных книгах. Летоп. Иоан. Археогр. Ком., I, 25–27.
- 2061 - Аристова, Христом. по рус. истории, стлб. 285–286.
- 2062 - Летоп. Занят. Археорг. Ком. вып. I, стр. 27.
- 2063 - Там же, стр. 41.
- 2064 - Там же, стр. 49.
- 2065 - Полн. Собр. Рус. Летоп. VI, 87–89.
- 2066 - Истор. Христ. Церкв., Робертсона, в перев. Лопух., т. I, 125.
- 2067 - Арх. Филарета, Рус. Свв. сент.-декб., стр. 585.
- 2068 - Рус. Истор. Библи., г. VI, стлб. 69.
- 2069 - Там же, стлб. 69–70.
- 2070 - Приписывать трактат о девстве п. Луке Христовергу, который будто бы направлял его против известного еп. Феодота, очень близкого к Андрею Боголюбскому, нет возможности потому, что Феодот монашества не отрицал; интерполятивный же характер его ясно виден из того, что он не имеет никакого отношения ни к еп. Нестору, о котором речь шла впереди, ни к последующему рассуждению, где идет речь о постах; увещание же «соблюдатися» от ложных пророков, а не от Феодота, с очевидностью убеждает, что ни Феодот не имел никакого отношения к трактату, ни трактат к Феодоту.
- 2071 - Голубинский, Ист. рус. церкви, т. II, 1-я ½ стр. 112, 4-е примеч., стр. 111.
- 2072 - Т.о. правильное чтение будет: «приехавши на прю». Вместе с этим устраняется и возражение Е.Е. Голубинского, что «к обыкновенному» еретику митрополит не приехал бы, на состязание. Вызывать к себе Сеита св. Петру в данном случае не было нужды потому, что лжеучение коснулось многих лиц, а не его одного, вызывать же всех приверженцев еретика не представлялось возможным, да и не было целесообразным; нужно было во всеуслышание обличить заблуждения еретиков, что всего лучше достигалось прибытием в Новгород самого митрополита. Кроме того, св. Петр в то время, когда получил сведения о новгородских беспорядках, объезжал свою

митрополию, поэтому вполне естественно ему было отправиться и в Новгород.

²⁰⁷³ - Ист. Гос. Рос., т. IV, примеч. 228.

²⁰⁷⁴ - Автор печатаемой статьи, преподаватель Воронежского Епархиального Женского Училища, Ф.М. Ильинский 8-го марта 1915 года скончался в г. Воронеже.

²⁰⁷⁵ - См. «Б.В.» 1914 г., Т. I, февраль, стр. 405.

²⁰⁷⁶ - По Кучук-Кайнарджийскому миру, окончившему первую турецкую войну при Екатерине, Молдавия и Валахия были поставлены под покровительство России.

²⁰⁷⁷ - Щебальского статья в Августовской кн. Русского Вестника 1866 г.: «Восточный вопрос и дипломатия».

²⁰⁷⁸ - Прп. Анастасию Синаиту (VII в.) принадлежат несколько слов об образе Божиим. Первое из них под именем Григория Нисского помещено среди его творений. См. MPG. t. 44, col. 1327. Печатаемый здесь первый отрывок, представляет, очевидно, часть второго слова. Далее предлагается здесь в переводе третье слово почти полностью (без конца только). Вслед за ним помещен еще один отрывок – неизвестно, из какого слова. Настоящий отрывок, представляющий перевод с греческого (MPG. 4, 89, coll. 1144–1150), надписан именем Анастасия, патриарха Антиохийского. Но от последнего не сохранилось слов об образе Божиим. Содержание этого отрывка весьма близко подходит к дальнейшему 3-му слову, в котором Анастасий Синаит, ссылаясь на предыдущие слова свои об образ. (см. *ibid.* col. 1160 CD), не только высказывает аналогичные мысли и проводит один и тот же основной предмет содержания (стремясь доказать отображение в человеке, как образе Божиим, двух естеств Христа, двух волей и двух действий), но и буквально проводит выдержку из настоящего первого отрывка (*ibid.* coll. 1161 C–1164 AB: ср. coll. 1148 D–1149 ABC). Отсюда ясно, что автором этого отрывка является также Анастасий пресвитер – Синаит.

²⁰⁷⁹ - Безвиновно употреблено здесь не в смысле безвинно, но – беспричинно. Безвиновно и безвиновный – это славянские термины, которые принято употреблять по отношению к первой

Ипостаси Св. Троицы. А так как Адам, по мысли прп. Анастасия, является образом Бога Отца, то мы и удержали эти термины.

2080 - Т. е. в данном случае она – первая жена – была образом Девы Марии.

2081 - Разумеется, очевидно, тело Христа.

2082 - Т. е. если бы в душе нашей не рождалось слово.

2083 - Пер. с греч. MPG. t. 89, coll. 1152–1180.

2084 - Пер. с греч. Ibid. Coll. 1283–1286.

2085 - Речь пред защитой магистерской диссертации: «Россейкин Ф.М. Первое правление Фотия, патриарха константинопольского». Сергиев Посад. 1915.

2086 - Zachariae a Lingenthal. Collectio librorum juris graeco-romani ineditorum. Ecloga Leonis et Constantini, Epanagoge Basilii Leonis et Alexandri. Lipsiae. 1852, p. 68.

2087 - Суворов Л. Византийский папа. Из истории церковно-государственных отношений в Византии. М., 1902.

2088 - Имеются в виду правила 3, 4 и 5.

2089 - J. Hergenröther. Photius, Patriarch von Constantinopel. Regensburg, 1867. B. I, S. 659.

2090 - Hergenröther. I, 659. Anm. 82; Migne. P. G. LVI, 264.

2091 - Напр., в похвальном слове Исихия Иерусалимского Св. ап. Андрею, у Фотия в Библиотеке (cod. 269). P. G. CIV, 197.

2092 - Hergenröther. I, 658. Cf. L' abbé; Jager. Histoire de Photius, patriarche de Constantinople, auteur du schisme des Grecs. Paris, 1854 p. 431. Cf. Leo Allatius. De ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua consensione. Coloniae Agripp. 1684. Lib. II, cap. 3, n. 3–4.

2093 - Mansi. XV, 204 E. Cf. 189 B.

2094 - Sed quid mirum si hoc isti praetendunt, cum etiam gloriantur atque perhibeant, quando de Romana urbe imperatores Constantinopolim sunt translati, tunc et primatum Romanae sedis ad Constantinopolitanam ecclesiam transmigrasse, et cum dignitatibus regis etiam ecclesiae Romanae privilegia translata fuisse? Ita ut ejusdem invasor ecclesiae Photius etiam ipse se in scriptis suis

archiepiscopum atque universalem patriarcham appelet; Mansi. XV. 358 D.

²⁰⁹⁵ - Amphiloh. qu. 134 cap. 2 (P. G. CI, 737).

²⁰⁹⁶ - Письмо Фотия к Захарии, католикосу Великой Армении. Фотия свят. архиеп. константинопольского, о Гробе Господа нашего Иисуса Христа и другие малые его творения, на греч. и армян. языках, изданные А.И. Пападопуло-Керамевсом и переведенный Г.С.Дестунисом и Н.Марром. Православ. Палест. Сборник. Вып. 31. СПб., 1892, стр. 232 (P. G. CI1, 7061).

²⁰⁹⁷ - Φωτίου τοῦ σοφωτάτου καὶ ἀγιωτάτου παιριάρχου Κ- πόλεως ἐπιστολαί. Ὑπὸ Ἰωάννου Βαλέττα. Ἐν Λονδίνῳ 1864. 567. Небольшие поправки у Gergenröther'a, B. III, S. 172, Anm. 6.

²⁰⁹⁸ - Er fühlte sich zum obersten Gesetzgeber und Richter in der Kirche berufen. B. I. S. 658.

²⁰⁹⁹ - Deusdedit presbyteri cardinalis tituli Apostolorum in Eudoxia collectio canonum e codice Vaticano edita a Pio Martinucci. Venetiis. 1869, p. 506.

²¹⁰⁰ - Суворов Н. Византийский папа. М., 1902, с. 133.

²¹⁰¹ - Pitra J.B. Juris ecclesiastici graecorum historia et monumenta. Romae, 1868 T. II, p. 646–647. Схолия гласит: Δεῖ εἰδέναι ὡς διὰ τοῦτο δευτέραν τὴν Κωνσταντινούπολιν ἐκκλησίαν ὠνόμασε, ἐπειδὴ τότε ἡ πρεσβυτέρα ἐβασίλευι Ῥώμη· εἴ τι τοίνυν, καθὰ φησιν ἡ ἀγία αὕτη σύνοδος, διὰ τὸ βασιλεύειν τὴν πρεσβυτέραν Ῥώμην οἱ πατέρες ἐκεῖνοι τὰ πρεσβεῖα δεδώκασι, μόνης νῦν εὐδοκία Θεοῦ ταύτης τῆς θεοφυλάκτου πόλεως βασιλευούσης, εικότως αὕτη νῦν τὴν προτέραν κέκτηται.

²¹⁰² - Павлов А. Сборник неизд. памятников визант. церковного права. СПб., 1898, с. 116 и далее. См. с. 122–123.

²¹⁰³ - Возможно, что самая статья появилась в первые пять-шесть лет иконоборчества (считая с 726 г. до момента присоединения Иллирика между 730–733 годами). Лев Исавр, рассерженный сопротивлением Рима своей иконоборческой политике, мог покровительствовать враждебным Риму и папству идеям и выдвигать мысль о преимуществах Константинополя. Если церковь отвергала его религиозные взгляды, то это обстоятельство не помешало бы распространению в Византии

его противоримских идей, как не помешало оно константинопольским патриархам удержать за собой отнятый им у пап фессалоникийский экзархат.

²¹⁰⁴ - Privilegia, inquam, istius sedis vel ecclesiae perpetua sunt; divinitus radicata atque plantata sunt; impigni possunt, transferri non possunt; trahi possunt, evelli non possunt (Mansi. XV, 204 E. Cf. ep. Nicolai ad Hermintrudem; Mansi XV, 309 D–E. P. L. CXIX, 863).

²¹⁰⁵ - Павлов А. Сборник неизд. памятников визант. церковного права. СПб., 1898, стр. 65. Также Визант. Временник.1896 (III), 32.

²¹⁰⁶ - Цитованое выше место из письма к Гинкмару Николай предваряет замечанием, из которого видно, что папа дальше имеет к виду не только мысли императоров, но и их помощников, *graecorum principes eorumque satellites* (Mansi. XV, 358 B). Поэтому нельзя точно сказать, кому принадлежит фраза о примате. Даже более: допустимо, что она не принадлежит ни императорскому письму, ни сопровождавшим его полемическим сочинениям, так как несколько выше, излагая содержащиеся в этих документах полемические пункты, Николай не упоминает ни о какой теории перенесения (Mansi. XV, 357 H–C). Но там же Николай, непосредственно за перечислением пунктов и перед ироническим упоминанием о константинопольском патриархе, которого греки называют вселенским, с большим огорчением жалуется на то, что у его легатов византийцы осмелились требовать подписи вероисповедной формулы. Не была ли сказана фраза о перенесении примата при объяснении пограничных чиновников с легатами?

²¹⁰⁷ - Фотий высказывал его неоднократно, например, в беседах на нашествие руссов, в письме к католику Захарии, в Окружном послании.

²¹⁰⁸ - В указываемом месте речь идет о том, что с переходом власти от древнеязыческого Рима к новому, христианскому, языческие обычаи были заменены христианскими. Нет даже намека на противоположение Константинополя и Рима христианского, а тем более папского. — Толкование Гергенрётера принял на веру В.И. Сокольский. О

характере и значении Эпанагоги. Визант. Временник. 1891 (I), 38.

²¹⁰⁹ - Beveregii, Συνοδικόν sive Pandectae canonum ecclesiae graecae. Oxonii 1672. В. II, в отделе Alexii Aristini epistolarum, quae dicuntur canonicae synopsis. – Переиздано Ῥάλλη καὶ Πότλη. Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων. Ἀθήνησιν. 1854. Том. 4, σελ. 409–415. Βαλέττια, Φωτίου... ἐπιστολαί, σελ. 567–571.

²¹¹⁰ - Франческо Фонтана (в Novae deliciae eruditorum. Florentia, 1785) на основании ватик. рукоп. 829 и 1150. Подтверждая догадку об авторстве Фотия, Валетта, помимо рукописной традиции, отмечает и строение речи, указывающее на Фотия: καὶ αὐτὸ τοῦ λόγον τὸ ὕφος, τῷ Φωτίου μάλιστα ἐοικός, καὶ πανταχοῦ τὴν ἀριστογράφον ἐκείνου δεξιὰν καταφανῆ ποιούμενον (сел. 567, σημ. 2). Впрочем, Валетта предоставляет решать вопрос другим.

²¹¹¹ - Курганов Ф. К исследованию о патриархе Фотии. Христ. Чтение. 1895, I, 198.

²¹¹² - Это видно из самого их содержания, как и по некоторым рукописям. Hergenröther. III, 172.

²¹¹³ - Συναγωγὰ καὶ ἀποδείξεις. Βαλέττια σελ. 558–568. P. G. CIV, 1219–1232. Сочинение написано во второе правление Фотия. – Статья о примате Рима должна была бы закачиваться словами: ἕκαστος γὰρ οἰκείῳ θρόνῳ τῶν ἄλλων ἐστὶν ἐπικρατέστερος.

²¹¹⁴ - Если выше отвергнута мысль, что положение кафедр стоит в связи с достоинством их основателей, то ясно, что автор статьи отказывается обосновывать преимущества Константинополя на сказании о Св. ап. Андрее. Поэтому Гергенрётер не должен был в одно и то же время приписывать статью Фотию и утверждать, что Фотий опирался на сказание об Андрее. Hergenröther. I, 661.

²¹¹⁵ - 1. Это постановление, как принятое поместным собором, отменено, по мнению автора статьи, IV Вселенским собором, давшим такое право апелляций Константинополю. 2. Председатель собора Осия Кордубский впоследствии подписался под арианским исповеданием и осуждением

Афанасия, отказавшись таким образом от своих сардикийских мнений; с другой стороны, как сторонник Рима, оказал в пользу папы чрезмерное рвение, при чем поместный собор позволил себе отменить канон даже вселенского собора (т. е. первого). 3. На соборе оправдан был еретик Маркел и другие, впоследствии осужденные церковью. 4. Собор разделился на две враждебных партии, из которых одна собралась в Филиппополе, и партии анафематствовали одна другую. 5. Сардикийский собор не был впоследствии признан.

²¹¹⁶ - Постановление повторено, по заявлению статьи, собором в Венефлах (ἐν Βενεθάλοις). Ни местность, ни собор не известны.

²¹¹⁷ - Например, Флавиана Антиохийского. Евфимия. Македония.

²¹¹⁸ - Далее перечисляются, к теме не относящиеся, случаи, когда, во-первых, патриархи низлагали своих предшественников (Нектарий – Максима, Мина – Анфима, Анатолий – Диоскора); во-вторых, низложенные признавались за епископов (Максим, Кирилл Иерусалимский); в-третьих, иногда и низложенный, и поставленный вместо него сохраняли честь епископскую (Евстрафий и поставленный вместо него Мелетий Антиохийский. Илиа Иерусалимский и Иоанн Евфимий Македоний, Евтихий и Иоанн); иногда изгнанный, кафедра которого замещалась, занимал ее снова по смерти заместителя (Анастасий Антиохийский – после Григория, вторично). Эти примеры имеют в виду распрю Игнатия и Фотия и могли быть подобраны Фотием в оправдание складывавшихся в свое время между ни Игнатием отношений, конечно, уже во второе его правление. Эта часть записки, как замечено выше, стоит в связи с другим сочинением Фотия – Συναγωγή καὶ ἀποδείξεις.

²¹¹⁹ - На соборе председательствовал константинопольский патриарх Евтихий: но позднее Вигилий все же собор признал. J. Langen. Geschichte der römischen Kirche von Leo I. bis Nicalaus I. Bonn, 1885. S. 383.

²¹²⁰ - Там говорится, что приходивший в Константинополь раньше Вигилия, при Юстиниане (на самом деле, при Юстине, в

525 г.), папа Иоанн (Иоанн I, 523–526 г.г., который, очевидно, смешан здесь с Иоанном II, 532–535 г.г.) не заявлял притязаний на первенство и даже стоял за богослужением по левую сторону пат. Епифания (дело было, можно сказать, наоборот. Langen. 300); а раньше Иоанна был в Константинополе Агапет (Агапет I, 535–536 г.г., преемник Иоанна II, был, конечно, не раньше, а позднее Иоанна I).

²¹²¹ - В качестве примеров Генгенрётер указывает, что Фотий в письме к Михаилу Болгарскому считает I-ый Вселенский собор 1325 г.) состоявшимся при папах Сильвестре (314–335) и Юлие (337– 352), а пятый (553 г.) при Мине (536–552) и Евтихии (552–565). Нужно заметить, что в рассказе о пятом соборе Фотий дает ясно понять, что он объединяет в одни два собора, вселенский 553 года и поместный константинопольский 536 г.; почему вселенский и назван состоявшимся при двух патриархах, – не говоря уже о том, что Мина умер среди приготовлений к собору. Можно думать, что и Юлий назван при Сильвестре как продолжатель его дела борьбы с арианством; в сущности, понимать буквально выражение Фотия о Юлие невозможно, так как тогда ошибка, в связи с контекстом, была бы слишком ясна. В том же сочинении *Πρὸς τοὺς λέγοντας* к.т.λ. Генгенрётер указал еще ошибки (В. III, 172, Anm. 11); но Филиппы вместо Филиппополя могло получиться по недосмотру переписчиков; а папа Целестин назван третьим после Зосимы (Зосима – Бонифаций I – Целестин I) gj такому счету, в сущности, неизвестного автора статьи, что первое место оставлено за Зосимой. Несомненные ошибки встречаются в послании Фотия к католикосу Захарии; но послание сохранилось лишь в армянском переводе, степень точности и исправности которого нам неизвестна. При всем сказанном нет нужды утверждать, что Фотий никогда не делал ошибок. Ошибки возможны у всех, как они встречаются и у Генгенрётера.

²¹²² - Βαλέττα 212. P. G. CII, 644.

²¹²³ - В свете этих основных идей статьи нужно понимать и случайное замечание ее, что IV Вселенский собор передал Константинополю право апелляций. Никаких выводов из

замечания не делается. Оно просто противопоставлено притязаниям Рима на право апелляций.

²¹²⁴ - Генгенрётер, как мы видели, приписывает Фотию такой расчет: или легаты подпишут формулу и тем признают примат Фотия, или их можно объявить еретиками; та же самая дилемма имела значение и для всей римской церкви. Как известно, легаты от подписи отказались, а римской церкви, действительно, было предъявлено, хотя и не непосредственно, обвинение в ереси. Но если так, и, если Генгенрётер готов видеть в авторе статьи *Πρὸς λέγοντας* к.т.λ. Фотия, то можно спросить: да почему же в таком случае Фотий не высказал в статье своей задушевной мысли и не заявил прямо, что, ввиду несомненного еретичества Рима и папы, Константинополь стал теперь первой кафедрой?

²¹²⁵ - Сокольский В. О характере и значении Эпанагоги. Визант. Временник 1894 (I) 34 и дал.

²¹²⁶ - Барсов Т. Константинопольский патриарх и его власть над русской церковью. СПб., 1878. В XVIII в. эти взгляды развивал Петр Де-Марка.

²¹²⁷ - Павлов А.С. Теория восточного папизма в новейшей русской литературе канонического права. Православное Обозрение 1879, т. III, с. 476–499 и 734–765.

²¹²⁸ - Очевидно, нужно было выбросить слова: «или к престолу царствующего града Константинополя».

²¹²⁹ - Сокольский В. Цит. соч. стр. 19–27.

²¹³⁰ - Между тем внести 9 и 10 главы III титула Эпанагоги в главу 5-ю титула Константинопольского Номоканона было бы вполне уместно. Там уже стоят постановления Юстиниановского законодательства о константинопольском патриархе, – «о том, что глава всех церквей – Константинополь» (Cod. Just, lib. I, tit. I, cap. 7; Novella 131), что «епископ константинопольский имеет первенство пред другими» (Cod. lib. I, tit. II, cap. 16). Если эти выражения в Юстиниановском праве должны пониматься в ограничительном смысле, ввиду тех преимуществ, какие Юстиниан подтверждал за римской церковью (о римской кафедре: та же 131 новелла; Cod. lib. и, tit. I, cap. 8; Nov. 9), то

ссылка на Эпанагогу, в которой Рим обходится полным молчанием, и смысл постановлений которой о константинопольском епископе ничем не ограничивается и не ослабляется, давала бы окончательное торжество примату византийского патриарха.

²¹³¹ - См. в Богословском Вестнике. 1915, июнь.

²¹³² - В католичестве эта идея повреждена «многочастно и многообразно», а утвержден и развивается уклон к человекобожеству: достаточно указать на папизм и напомнить о католической мистике, искаживший вселенскую идею «обожения» человека. М. Н.

²¹³³ - Слово «представители» в применении к иерархии употребляется не только в смысле «образцов». М. Н.

²¹³⁴ - Орденское начало внесло искажение в древний, вселенский тип монашества. Вместо того, чтобы духовно устроить цельную личность христианина, возводя ее к обожению, оно, по принципу «разделения труда», стало фабриковать специалистов в монашеском деле. Вместе с этим духовным вывихом монашествующие ордена закрепили на Западе искажение древнецерковного, соборного, канонического устройства, содействуя торжеству папизма и крайнему умалению епископата. См. об этом в книге Януса (Дёллингера) «Папа и собор» (Берлин. 1870 г.), а также в сочинении Генриха Чарльса Ли «История инквизиции в Средние века». Т. I.

²¹³⁵ - Речь идет о книге «Провозвестие Рама-Кришны» (СПб., 1911), изображающей личность и учение индусского святого XIX в. – Рама-Кришны. Смысл не совсем ясных рассуждений кн. Д.А. Хилкова, по-видимому, таков: Рама-Кришна упрекает Церковь за такое учение, которое, на самом деле, она также осуждает. Следовательно, в данном вопросе Рама-Кришна считает себя противником Церкви лишь по недоразумению. Теперь, спрашивается, каково же отношение Рама-Кришны к Церкви по существу дела? Было бы поспешно думать, что устранение указанного недоразумения само по себе устанавливает, в существе дела, и церковный уклон учения Рама-Кришны. Ведь, согласие учений не определяет еще того

или другого понимания Самого Христа; и Рама-Кришна или сознает Господа Иисуса Христа исключительным (и тогда сам он – в лучшем случае – святой человек и, стало быть, не против Церкви), или же не считает Его лицом исключительным и имеет самосознание своей, более чем человеческой, миссии (и тогда, в известном смысле, уподобляет себя Христу, являясь Его противником и, стало быть, противником Церкви). – Нас несколько удивляют колебания Д. А-ча в решении вопроса об отношении Рама-Кришны к Церкви. Достаточно прочитать несколько строк из «Провозвестия», чтобы усомниться в «христианстве» Рама-Кришны: «Перепробовав все религии, я убедился, что Бог это – Все, а я – Его часть, что Он – Господин, а я – Его слуга; и опять, – я убедился, что Он, это – я, а я, это – Он» (стр. 21). О том же свидетельствуют слова его ученика Абедананды, который говорит о своем учителе: «Он принадлежит одновременно ко всем религиям, вероисповеданиям и сектам мира». (Там же, с. 10). Станным представляется нам и поставление рядом прп. Серафима с Франциском. Тем более, что сам Д.А. Хилков, ссылаясь на одобряемую им книгу г. Лодыженского «Свет незримый», признает существенную разницу в духовном устройении названных личностей (См. Богословский Вестник. Июнь, с. 280). М. Н.

²¹³⁶ - На эти статьи еп. Алексия г. Варжанский ответил брошюрой «Миссионерская самозащита» (Харьков, 1914). М. Н.

²¹³⁷ - Одна – в смысле категорического императива, предъявляющего чисто формальное требование исполнения долга, но конкретное содержание должного разными религиями определяется по-разному. М. Н.

²¹³⁸ - Правильнее – сверх-личен. М. Н.

²¹³⁹ - Т. е. Р. S. в конце письма. М. Н.

²¹⁴⁰ - См. Богословский Вестник. Июнь, с. 284, прим. 2-е.

²¹⁴¹ - Здесь автор, по-видимому, отказывается от раньше высказанного им взгляда (см. Богословский Вестник. Июнь, с. 284) на отношение Церкви к учению Оригена о перевоплощении.

2142 - Это было последнее, предсмертное письмо Д.А. Хилкова к Я.И. К-чу: в конце октября 1914 года Д. А-ч был убит на поле брани (См. Богословский Вестник. 1915 г., апрель, с. 739).

2143 - Confes. V, 19. Рус. п. I, 116. De utilit. cred. 20.

2144 - Ibid. III, 10. Рус. п. I, 101.

2145 - Ibid. IV, 23. Рус. п. I, 88.

2146 - Ibid. IV, 23. Рус. п. I, 88.

2147 - Ibid. IV, 24. Рус. п. I, 89. Ibid. IV, 27. Рус. п. I, 92.

2148 - Ibid. VII, 1. Рус. п. I, 159.

2149 - Ibid. IV, 30. Рус. п. I, 94.

2150 - Confes. V, 19. Рус. пер. I, 116. V, 25. Рус. п. I, 123. VI, 1. Рус. п. I, 125. VI, 2. Рус. п. I, 128. De utilit. cred. 20.

2151 - Confes. VI, 6. Рус. п. I, 132.

2152 - De utility. cred. 20.

2153 - De utility. cred. 20.

2154 - De utility. cred. 20.

2155 - Iustinus, Apol. I, 44. Apol. II, 10. 13. Tatianus, Orat. ad Graec. cc. 3. 25–26. Athenag. Supplic. pro Christ. c. 7. Theophilus, Ad Autolic. II, 8; III, 3. 7. Hermias, Irrisio gentio. Philos. cc. 1–10, Ps. Iustinus, Cohort. ad. Gentil. cc. 5. 35.

2156 - August. Ibid. V, 25. Рус. п. I, 121.

2157 - Ibid. VI, 2. Рус. п. I, 128.

2158 - Ibid. VI, 3. Рус. п. I, 129. VI, 4. Рус. п. I, 129–130.

2159 - Ibid. VI, 3. ср. VI, 2. Рус. п. I, 129.

2160 - Ibid. VIII, 1–3. Рус. п. I, 197–201.

2161 - Ibid. IX, 13. Рус. п. I, 245.

2162 - Ibid. V, 24. Рус. п. I, 122.

2163 - Ibid. V, 23. Рус. п. I, 121.

2164 - Ibid. V, 23. Рус. п. I, 121–122.

2165 - Ibid. V, 24. Рус. п. I, 122.

2166 - Ibid. VI, 4. Рус. п. I, 130.

2167 - Таковы: Exameron, De Paradiso, De Cain et Abel, De Noe et arca, De Abraham, De Iacob, De Ioseph. De patriarchis,

Apologia prophetae David.

²¹⁶⁸ - Confes. VI, 6. Рус. п. I, 131–132. Об экзегетических приемах св. Амвросия см. И.Адамов, Св. Амвросий Медиоланский. Сергиев Посад 1915. стр. 180–225. J.Kellner, Der hl. Ambrosius, Bischof von Mailand, als Erklärer des alten Testamentes. Regensburg, 1893. С.Лосев, Св. Амвросий Медиоланский, как толкователь Св. Писания Ветхого Завета. Киев, 1897.

²¹⁶⁹ - Ib. VI, 4. Рус. п. I, 130.

²¹⁷⁰ - Р.Heinisch. Der Einfluss Philos auf die älteste christliche Exegese. Münster i. M. 1908, S. 187–194. 201. 205. Об источниках св. Амвросия см. Адамов, Цит. соч. стр. 114–149. Г.Прохоров, Нравственное учение Св.Амвросия, Епископа Медиоланского. СПб. 1912, стр. 52–110.

²¹⁷¹ - August, Confes. V, 24. Рус. п. I, 123. Ibid. VI, 18. Рус. п. I, 148. De utilit. cred. 20.

²¹⁷² - Conies. VI, 6. Рус. п. I, 131–132.

²¹⁷³ - Ibid. VI, 24–25. Рус. п. I, 154–166.

²¹⁷⁴ - De utilit. cred. 13.

²¹⁷⁵ - Conies. VI, 4. Рус. п. I, 130. Ibid. VI, 5. Рус. п. I, 131.

²¹⁷⁶ - Ibid. VI, 5. Рус. п. I, 131.

²¹⁷⁷ - Ibid. VI, 5. Рус. п. I, 131.

²¹⁷⁸ - Ibid. VI, 6. Рус. п. I, 132.

²¹⁷⁹ - Ibid. VI, 6. Рус. п. I, 132.

²¹⁸⁰ - Ibid. VI, 6. Рус. п. I, 132.

²¹⁸¹ - Ibid. V, 24. Рус. п. I, 123.

²¹⁸² - De beat vit. 4 Рус. п. 109.

²¹⁸³ - Confes. VI, 4. Рус. п. I, 130.

²¹⁸⁴ - Ibid. V, 25. Рус. п. I, 123.

²¹⁸⁵ - De lib, arb. I, 4.

²¹⁸⁶ - Conf. V, 25. Рус. п. I, 123.

²¹⁸⁷ - Ibid. VI, 7. Рус. п. I, 132–133.

²¹⁸⁸ - De utilit. cred. 28.

²¹⁸⁹ - Ibid. 15–16.

- 2190 - Ibid. 18. 15.
- 2191 - Confes. VI, 8. Рус. п. I, 133.
- 2192 - Conf. V, 25. Рус. п. I, 123–124. De utilit. cred. 20.
- 2193 - О личности св. Амвросия см. Fr. Böhringer, Die Kirche Christi und ihre Zeugen. 2. Aufl. B.X. Ambrosius, Erzbischof von Mailand. Stuttgart 1877. A. Due de Broglie, St. Ambrois. Paris 1899. Ф.В. Фаррар, Жизнь и труды свв. отцов и учителей церкви. Перев. А.Л. Лопухина. СПб, 1891 Стр. 524–573. И.И. Адамов, Св. Амвросий Медиоланский. Сергиев посад, 1915.
- 2194 - Contr. epist. Fund. 3.
- 2195 - Confes. III, 12. Рус. п. I, 56.
- 2196 - Ibid. VII, 1. Рус. п. I, 159.
- 2197 - Contr. epist. Fund. 2.
- 2198 - Confes. IV, 1. Рус. п. I, 159–160.
- 2199 - Confes. IV, 4. ср. 6. Рус. п. I, 162–163. 164–165.
- 2200 - Ibid, VII, 7. Рус. пер. I, 166. VII, 2. Рус. п. I, 160.
- 2201 - Ibid, VII, 2. Рус. п. I, 161.
- 2202 - Ibid, VII, 7. Рус. п. I, 166.
- 2203 - Ibid, VII, 7. Рус. п. I, 167.
- 2204 - Ibid, VII, 5. Рус. п. I, 163.
- 2205 - И.Адамов, Цит. соч. стр. 344–345.
- 2206 - Confes. VII, 5. Рус. п. I, 164.
- 2207 - Ibid. VII, 5. Рус. п. I, 163. Ibid. VII, 11. Рус. п. I, 174.
- 2208 - Ibid. VII, 12. Рус. п. I, 176.
- 2209 - Ibid. VII, 13; VIII. 3. Рус. п. 176, 200. Что под именем платоников Августин разумеет главным образом Плотина, см. подробнее Fr.Wörter, Die Geistesentwicklung des hl. A. Augustinus. S. 38–50. Необходимые поправки к исследованию Wörter'a. см. у W.Thimme, Augustins geistins Entwicklung. S. 14–16.
- 2210 - Confes. III, 12. Рус. п. I. 56.
- 2211 - Plotin. Ennead. I, 2. 1–6. Ed. Fr. Dubner, Parisiis 1855. P. 8–12.
- 2212 - August. Confes. VII, 23. Рус. п. I, 187–188.
- 2213 - Ibid. VII, 16. Рус. п. I. 180.

- 2214 - Ibid. X, 15. Рус. п. I. 281–282.
- 2215 - Ibid. VII, 23. Рус. п. I, 188–189.
- 2216 - Ibid. VII, 16. Рус. п. I, 180.
- 2217 - De Trinit. I, 1.
- 2218 - Contr. Faust. XX. 7. De ver. rel. 96. Рус. п. VII, 82. De Genes, contr manich. I, 6.
- 2219 - De libero arbitr. T, 4. De utilit. cred. 20.
- 2220 - Serm. IV, 7.
- 2221 - Confes. VII, 20. Рус. п. I, 184.
- 2222 - Contr. epist. Fund. 20.
- 2223 - De lib, arb. II, 21.
- 2224 - Confes. III, 15. Рус. п. I, 58.
- 2225 - De liber, arb. II, 14.
- 2226 - Confes. VII, 12. Рус. п. I, 176. Contr. Epist, Fund. 3.
- 2227 - Confes. VII, 16. Рус. п. I, 181.
- 2228 - Ibid. VII, 26. Рус. п. I, 192.
- 2229 - Ibid. VII, 20. Рус. п. I, 184.
- 2230 - De morib. manich. II, 24.
- 2231 - Contr. Faust. XX, 7. XXII, 9.
- 2232 - Confes. III, 10. Рус. п. I, 54.
- 2233 - Confes. VII, 13. Рус. п. I, 176. VII, 14. Рус. п. I, 177–178.
- 2234 - Ibid. VII, 17. Рус. п. I, 181.
- 2235 - Ibid. VII, 18. 26. Рус. п. I, 182. 192.
- 2236 - Contra Fortunat. 11. De Genes, ad. litter. VII, 3. Рус. п. VIII, 70. Epist. CLXVI, 3.
- 2237 - Confes. VII, 18–21. Рус. п. I, 182–185.
- 2238 - Ibid. VII, 20. Рус. п. I, 184.
- 2239 - Confes. VII, 27. Рус. п. I, 194.
- 2240 - М.(М) Тареев, – Уничтожение Господа нашего Иисуса Христа, М» 1901, стр. 4; = его же, – «Основы христианства», Сергиев Посад, 1908 г., Т. 1, стр. 10.
- 2241 - Н.(Н.) Глубоковский, – Благовестие св. апостола Павла и теософия Филона Александрийского («Христианское

Чтение», 1901 г., 11, стр. 809; = его же, – Благовестие св. апостола Павла. Книга вторая, СПб., 1910, стр. 281).

²²⁴² - А(-ей И.) Чекановский, – К уяснению учения о самоуничижении Господа нашего Иисуса Христа (изложение и критический разбор кенотических теорий о Лице Иисуса Христа), Киев, 1910, стр. 171.

²²⁴³ - Ф.Г. Тернер, – Опыт изъяснения на послание св. апостола Павла к Филиппийцам («Православное Обозрение», 1891 г., № 1, стр. 106 = «Вера и Разум», 1892 г., № 11, Т. 1, стр. 551).

²²⁴⁴ - Св. Иоанн Златоуст – Беседы на Послание к Филиппийцам, VI(Migne, – Patrolog. ser gr. Т. 62, coll. 220–221; русский перевод Импер. Петроградск. Дух. Ак. – «Творения св. о. нашего Иоанна Златоуста», СПб., 1905 г., Т. 11:2, стр. 267).

²²⁴⁵ - id., VI(Migne, id., p. 220; рус. пер. id. стр. 266).

²²⁴⁶ - id., VI(Migne, id., p. 221; рус. пер. стр. 268).

²²⁴⁷ - id., VII(Migne, id., p. 230; рус. пер. стр. 279).

²²⁴⁸ - См. сноску № 5.

²²⁴⁹ - Замечательно, что «θεῶς» стоит без члена, и, следовательно, всё речение «τὸ εἶναι ἰσα θεῶς» равносильно «быть божественным» или даже просто «обожение», «божественность».

²²⁵⁰ - Прот. М.И. Орлов, – Литургия святого Василия Великого. Первое критическое издание. СПб., 1909 г., стр. 185:25.

²²⁵¹ - id., стр. 183:25–185:26.

²²⁵² - Филон, – О созерцательной жизни, М., 473:13–18 (Philo about the centemplative Life, ed. by Fred. C. Conybeare, Oxford, 1895, pp. 41–42).

²²⁵³ - Н.П. Смирнов, – Терапевты и сочинение Филона Иудея «О жизни созерцательной», Киев, 1909, стр. 55–57 («Труды Киевской Духовной Академии», 1909 г., Февраль, стр. 264–267). В виду важности для нас возможно ранней датировки трактата «О созерцательной жизни», сошлёмся на историю споров об авторе и дате этого сочинения, отчётливо изложенную в указанной выше диссертации Н.П. Смирнова (id.,

стр. 3–27, а также стр. 27–70). От древности и до половины XIX века не возникало сомнения в авторстве Филона, и если ставился какой вопрос, то лишь о самих терапевтах, кто были они и каковы были их отношения к христианству. Но, во второй половине XIX века начинают, со стороны историков, раздаваться голоса, отрицавшие подлинность сочинения «О созерцательной жизни». Таковы Иост (1856), Гретц (1863), Николà (1868); сюда же дóлжно отнести Френкеля, Кюнена, Дарамбура, Г. Иоловича, Эд. Целлера, Дж. Друммонда. Э. Шюрера, В. Бенна, Г. Штрака и др. Наконец, решительное слово произносит П.Э. Луциус (1879 г.), развивающий гипотезу о «подделке трактата под Филона» кем-нибудь из христианских аскетических писателей конца III или начала IV века. Аргументация Луциуса быстро привлекла к себе сочувствие учёного мира, так что защита исконного взгляда показалась бы жалкой наивностью. У нас к ней присоединился † А.П. Лебедев. Но, в последней четверти XIX века, начинается внимательное филологическое изучение трактата «О созерцательной жизни». Выступает ряд специалистов по Филоновскому тексту, а к ним присоединяются историки, из коих некоторые ранее высказывались в противоположном смысле. Масбио (Massebieau, 1888), Иессен (1889), Дитерих (1891), П. Вендланд (1896) и К. Кон (1893), оба – учёные издатели Филоновских творений, Э. Ренан (с 1892 г.), Конибир (Conybeare, 1895) – издатель текста «О жизни созерцательной», Герио (1898), П. Пфлейдерер (1902), Мид (1902), Н.П. Смирнов (1909) твёрдо стоят на признании пререкаемого сочинения за подлинно Филоновское. Сюда же дóлжно присоединить: А. Эдершейма, Фр. Зифферта, В. Сэндея, А. Аалля, кн. С.Н. Трубецкого. Дж. Джибба, Брука, Н.Н. Глубоковского, О. Уёклера. В результате этого дружного натиска на устаревший взгляд Луциуса, является почти всеобщее воспризнание первоначального исторического предания. А вслед за признанием Филоновского авторства, удаётся установить и современность «О созерцательной жизни» сочинению «De profugis». Отсюда-то и устанавливается дата: 30-е годы по Р.Х.Отзывы о сочинении Н. Смирнова, данные В. Рыбинским и свящ. В. Глаголевым, см. в «Извлечениях из

журналов Совета Киевской Духовной Академии за 1907–1908 учебный год», Киев, 1909 г., стр. 504–512.

²²⁵⁴ - 9-я книга VI-й Эннеады в хронологическом порядке, по общему счёту, есть тоже книга 9-я (Porphyrius, – *De vita Plotini*, 4. – В издании Эннеад Фолькмана, Vol. I, Lipsiae, 1883, p. 8:13–14). Значит, она вручена была Порфирию Плотинем «на десятом году царствования Галиена» (Porphyrius, – *id.*, 4. – Фолькман, *id.*, p. 7:5:17), т. е. в 263 г. А т. к. Плотин начал писать свои Эннеады только с началом царствования Галиена («ἀπὸ μέντοι τοῦ πρώτου ἔτους τῆς Γαλιήνου ἀρχῆς προτραπείς ὁ Πλωτῖνος γράφειν...», Porphyrius, – *id.*, 4. Фолькман, – *id.*, p. 7:14–16), т. е. в 254 г, то, следовательно, занимающее нас место из Эннеад относится приблизительно к первому пятилетию 254–263 гг., в конце какового промежутка времени у Плотина была уже написана всего двадцать одна книга (Porphyrius, – *id.*, 4. – Фолькман, *id.*, p. 7:19).

²²⁵⁵ - Plotinus, – *Enneades*, VI, 9:11. (Plotini *Enneades praemisso Porphyrii De vita Plotini deque ordine liberorum ejus libello edidit Ricardus Folkmann*, Lipsiae, 1884, Vol. II, p. 523:20–24, особ. см. 523:23).

²²⁵⁶ - O. Bardenhewer, – *Patrologie* [35], § 617, S. 215.

²²⁵⁷ - И.(И.) Троицкий, – *Обозрение источников начальной истории египетского монашества*. Сергиев Посад, 1907 г., гл. XII, стр. 354–397. Итог исследования: «Мы должны сказать, что вообще нет никаких вполне веских доказательств в пользу мысли о повреждённости и непринадлежности «Жизни Антония» Афанасию» (*id.*, стр. 372). «О «Жизни Антония» мы должны сказать, что имеем в нём исторический источник высокой ценности... Интерес, важность и значение этой летописи – не подлежит сомнению; имя великого архиепископа и внутренний характер его летописи ручаются нам за её полную достоверность» (*id.*, стр. 393).

²²⁵⁸ - И.И. Троицкий, – *id.* [18], стр. 375, 376.

²²⁵⁹ - Св. Афанасий Великий, – *Житие преп. отца нашего Антония*, 65 [1674–675] (Migne, – *Patrolog. ser. gr.*, T. 26, coll. 933C–935B).

²²⁶⁰ - Migne, – id.

²²⁶¹ - Apophthegmata Patrum (Appendix I ad Palladium). Σ, Об авве Силуане, 2 (58) (Migne, – Patrolog. ser.gr., Т. 65, col. 468 C=Cotelerius, – Monumenta Ecclesiae Graeca, 4-е, Т. III). – Латинские выражения заимствую из перевода сочинения Verba seniorum неизвестного автора на латинский язык, сделанного диаконом Пелагием и напечатанным в сборнике De vitis Patrum, lib. V: Verba Seniorum, III, § 15. (Migne, – Patrolog. ser. lat. prima, Т. 73, Т. 862 C, D).

²²⁶² - Apophthegmata Patrum, Σ, Об авве Силуане, 3 (62) (Migne. – Patrol, ser. gr., Т. 65, col. 409 A). Лат. выражения – из Verba Seniorum, 1, § 1 (Migne, – Patrolog. ser. lat. pr., Т. 73, col. 993 A).

²²⁶³ - И.И. Троицкий, – Обзорение [18], стр. 25. – По мнению некоторых учёных, это было 9 мая 345 г., а по указанию Арх. Сергия – 348-го года (Архимандрит [впоследствии Архиепископ Владимирский] Сергей [Спасский], – Полный месяцеслов Востока. М., 1876. Т. 2, Ч. I, стр. 127).

²²⁶⁴ - id., стр. 321.

²²⁶⁵ - Но, во всяком случае, «Апофтегмы» написаны не автором «Лавсаика» Палладием, епископом Еленопольским, как свидетельствуют сирские рукописи (И.[И.] Троицкий, – Обзорение источников начальной истории египетского монашества. Сергиев Посад, 1907, стр. 320).

²²⁶⁶ - И.И. Троицкий, – id. [36], стр. 324, 333.

²²⁶⁷ - И.И. Троицкий, – id. [26], стр. 333.

²²⁶⁸ - Krumbacher, id. [37], S. 188, n°84:3. – Ср. у И.И. Троицкого, id. [26], гл. XI, стр. 310, 354.

²²⁶⁹ - Писания преп. о. нашего Иоанна Кассиана Римлянина. Пер. с латинского Еп. Петра. Изд. 2-е. М., 1892 г., стр. 517.

²²⁷⁰ - Joannes Cassianus, – Collationes, collatio XIX, cap. IV (Migne, – Patrolog. ser. lat. prima, Т. 49, coll. 1130B–1131A). Тот же термин «восхищение» употреблён и немного ниже.

²²⁷¹ - Bardenhewer, – Patrologie [35], § 101, SS. 444–445.

²²⁷² - Bardenhewer, – id. [32].

²²⁷³ - Δοροθέος Σχολάριος, – Κλείς Πατρολογίας καὶ βυζαντίνων συγγραφέων – ὑπὸ Μιγίου (Migne). Ἐν Ἀθήναις, 1879, σ. 314.

²²⁷⁴ - O. Bardenhewer, – Patristik. 3-te Aufl, Freiburg im Br., 1910, § 82:4. S. 495.

²²⁷⁵ - Преп. Нил Синайский, – К досточтимейшей Магне, диакониссе Анкирской, слово о нестяжательности (De voluntaria paupertate ad Magnam), гл. 27 (Migne, – Patrolog. ser. gr., T. 49, col. 1004 A, B).

²²⁷⁶ - K. Krumbacher, – Geschichte der Byzantinischen Litteratur. 2-te Auflage bearbeitet – von A. Ehrhard und H. Gelzer, München, 1897, S. 187, n°84. Ср. O. Bardenhewer, id. [35], 1910, § 109, S. 483.

²²⁷⁷ - Иоанн Мосх, – Луг Духовный, гл. 150 (Migne, – Patrolog. ser. gr., T. 87, pars III, col. 316 C).

²²⁷⁸ - K. Krumbacher, – id. [37] S. 143, n°56.

²²⁷⁹ - O. Bardenhewer, – id. [35] § 111:3, S. 495.

²²⁸⁰ - Преп. Иоанн Лествичник, – Лествица, Слово 28:19 (Migne, – Patrol, ser. gr., T. 88, col. 1132 D).

²²⁸¹ - Творения иже во св. о. нашего Аввы Исаака Сириянина. Слова подвижнические. Изд. 3. Сергиев посад, 1911 г., стр. VI, – Эти даты устанавливаются по открытым в 1896 г. аббатом Шабо сообщениям сирского историка Иезудены.

²²⁸² - Chabot, – De S. Isaaci vita, scriptis et doctrina. Lovani, 1892, p. 61= Творения [42], стр. VIII.

²²⁸³ - Преп. Исаак Сирин, – Послание к преп. Симеону Чудотворцу (По греческому изданию Никифора Феотоки, Лейпциг, Epist. IV. σ. 579; в русск. перев. «Творений» [41] слово 55, стр. 261–262).

²²⁸⁴ - K. Krumbacher, – id. [37] SS. 152–153, n°63.

²²⁸⁵ - Преп. Симеон Новый Богослов, – Слово 45:10 (Слова преп. Симеона Нового Богослова. В переводе на русский язык с новогреческого епископа Феофана. Изд. 2. Москва, 1892, Вып. I, стр. 413–418. – Του οσιον και θεφορου πατρος ημων Συμεων του Νεου Θεολογου τα ευρισκομενα. Μερος πρωτον, περιεχει λογους μεταφρασθεντας εις την κοινην διαλεκτον παρα. – Λιονυσιου Ζαγοραιου. Изд. 2 Иосафа из Псаф. Εν Συρω 1886, σσ. 230–232.

²²⁸⁶ - K. Krumbacher, – id. [37], S. 157, n°67.

²²⁸⁷ - Γρηγορίου τοῦ Σιναΐτου κεφαλαῖα ΔΥ ἀκροστιχίδος πάνυ ὠφέλιμα (S. Patris nostri Gregorii Sinaitae Capita valde utilia per acrostichidem disposita), 111 (Migne, – Patrolog. ser. grec. posterior. T. 150, col. 1277 C). – Русский перевод «Глав о заповедях и догматах, угрозах и т. п.». Григория Синаита сделан епископом Феофаном Затворником и помещён в «Добротолубии» (Т. 5, М., 1889 г., стр. 222). К сожалению, перевод этот весьма далёк от точности, – так даже, что текст оказывается «исправленным», в чём читатель может убедиться, хотя бы сличив, – приводимые полностью, – отрывки русского перевода с соответственным текстом.

²²⁸⁸ - Преп. Григорий Синаит, – id. [48], 58 (Migne, id., – col. 1256A, – «Добротолубие», id., стр. 207).

²²⁸⁹ - Преп. Григорий Синаит, – id. [48], 59 (Migne, id., cel. 1256B, – «Добротолубие», id., стр. 207).

²²⁹⁰ - K. Krumbacher, – id. [37] S. 153, n°69.

²²⁹¹ - Nicolai Cabasilae de vita in Christo libri septem, VII:114–117. Περί τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς λόγος ἑβδομος, 114–117 (W. Gass, – Die Mystik des Nicolaus Cabasilas von Leben in Christo. Lpz., 1899, SS. 197–198. = Migne, – Patrolog. ser. graeca posterior, T. 150, col. 714A–B) = Николая Кавасилы Архиепископа Фессалоникского семь слов о жизни во Христе. Перевод с греческого. М. 1874, стр. 785–186).

²²⁹² - [К.Г. Тёрнер], – Хронология Ветхого и Нового Завета. Перевод с английского со введением и в редакционной обработке Н.[Н.] Глубоковского, Киев, 1911, стр. 136 (= «Труды Киевской Дух. Акад.» г. LII, кн. VII–VIII, 1911 г., Июль–Август, стр. 368–369).

²²⁹³ - [К.Г. Тёрнер], – id., стр. 136 (= «Тр. К. Д. Ак.», id., стр. 368).

²²⁹⁴ - L.F. Römer, – Nachrichten von der Küste Guinea, Kopenhagen und Lpz., 1769, S. 67. (Цит. по: Тэйлор, – Первоб. культ., СПб., 1873, Т. 2, стр. 419).

²²⁹⁵ - Н.[Н.] Харузин, – Этнография. IV. Верования. СПб., 1905 г., стр. 39.

²²⁹⁶ - О Гарпиях см.: Sittig, – Harpyien (Paulys Real-Enzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung von G. Wissowa, herausg. von W. Kroll. Stuttgart, 1912, Bd. 72, coll. 2417–2431). V. Bérard, – Harpyia (Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines, publié sous la direction de Ch. Daremberg et ed. Saglio, T. 3:1, Paris, 1899, pp. 13–17). Engelmann, – Harpyia (Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie, – herausgegeben von W.H. Roscher. Lpz., 1884–1890, Bd. I, coll. 1842–1848). Jessen, – Phineus (Roscher's Ausf. Lex., Lpz., 1902. Bd. 3:2. Lief. 51, coll. 2354–2375 и т. д.

²²⁹⁷ - «Θαύμας δ' Ὀκεανοῖο βαθυρρεΐται θυγάτρα ἡγάγετ' Ἥλεκτριν. ἥ δ' ὠκεΐαν τέκεν Ἴριν, ἥ ὕκόμους θ' Ἄρπυιας, Αἰλλῶ τ' Ὀκυπέτην τε...» (Гесиод, – Феогония, 265–267. Hesiodi carmina etc. ed. Lehrs. Parisiis, 1840, Didot, p. 6). «Πόντον δὲ... Θαύμας. Θαύματατος μὲν οὖν καὶ Ἥλέκτρας τῆς Ὀκεανοῦ Ἴρις καὶ Ἀρηυιαὶ Αἰλλῶ. Ὀκυπετη» (Аполлодор, – Библиотека, I, 2:6. Apollodori Bibliothecae libri III, ed. stereotypa, Lipsiae, 1832, p. 4). То же у Гигина (Hygin. fab. 14).

²²⁹⁸ - Valerius Flaccus, – Argonautica IV, 428 [84].

²²⁹⁹ - Mauris Servius, – Commentarii in Virgilii Aeneidem, III (Commentarii in Virgilium Serviani, rec. H. Alb. Lion. Gottingae, 1826, Vol. I, p. 206).

²³⁰⁰ - Etymologicum Magnum, s. v., p. 318:21; у Схолиаста к Одиссее I 241; в Etymologicum Gudianum и пр. (Paulys Real-Enzyklopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung, – von G. Wissowa u. W. Kroll. Stuttgart, 1912, Bd. 72, 14-ter Halbband, col. 2418).

²³⁰¹ - Hesychii Alexandrini Lexicon. Editionem minorem curavit Mauricius Schmidt. Ed. altera. Jenae, 1867, col. 1146:16.

²³⁰² - W. Prellwitz, – Etymologisches Wörterbuch der griechischen Sprache, Göttingen, 1892, S. 33: ἀρπάζω.

²³⁰³ - E. Boissac, – Dictionnaire etymologique de la langue grecque. Heidellberg-Paris, 1908, 2-me livraison. p. 81: ἀρπάζω.

²³⁰⁴ - Suidae Lexicon graece et latine. Post Gaisfordum rec. et annotatis ac critica instruxit God. G. Bernhardi. T. I. Halis et

Brunsvigae, 1853, col, 753:9. s. v. По мнению рецензента, «glossa temere inculcata».

²³⁰⁵ - «...ἄρπυια Ποδάργη βοσκομένη λειμῶνι παρὰ ῥόον Ὠκεανοῖο» (Гомер. – Илиада, XVI 150–151).

²³⁰⁶ - Аполлодор, – Библиотека I, 9, 21 ([106], p. 31).

²³⁰⁷ - Псевдо-Писандр у Схолиаста из Аполлония Родосского, II 1089, о Гарпиях: «Πιθανῶς δὲ ὁ Πείσανδρος τοὺς ὄρνιθας φησι, εἰς Σκυθίαν ἀποπτῆναι, ὅθεν καὶ ἐληλύθεσαν» (Pseudopisandri Heroics Theogamia, 14. «Pisandri Fragmenta», ed. Didot [81], p. 10).

²³⁰⁸ - Virgilius, – Aeneis, III, 209, 213 (Oeuvres de Virgile, texte latin, par E. Benois, T. 2, Paris 1882, p. 148), ср. Hygini Fabul. 14.

²³⁰⁹ - Аполлоний Родосский, – Аргонавтика, II 296–297 (Didot [82], p. 296). Servius, – Comm. in Virg. Aen. III 209. (Lion [60], Vol. I, pp. 203–204).

²³¹⁰ - «Ἄρπυιαι ... ἔδυσαν κευθμῶνα Κρήτης Μινωΐδος» (Аполлоний, – Аргонавтика II, 298–299. Hesiodi Carmina, Apollonii Argonautica etc., ed. P. J. Lehrs et Fr. Dubner, Parisiis, 1840, F. Didot, p. 34).

²³¹¹ - Аполлодор, – Библиотека. I 9:21 (id. [103]. p. 32).

²³¹² - Слово Океан, Ὠκεανός, есть транскрибция семитского הַכַּיָּן, hokeivan, т. е. Залив (или пазуха, грудь, κόλπος) Богатств, Средств к жизни и т. п. Следовательно, название Океан значит как раз то же самое, что и позднейшие названия занимающего нас Лукрского залива: Πλουτώνιον или Κόλπος Πλουτώνιος у греков, а также Κόλπος Ἐμπορικός, т. е. Купеческий Залив или Залив Торговли, Sinus Lucrinus у римлян, Golfe du Lucre или Golfe de la Richesse (Bérard, id. [75], pp. 316–317).

²³¹³ - V. Berard, – Les Phéniciens et l' Odyssée. T. II. Paris, 1903, p. 316.

²³¹⁴ - «...αἱ [Ἄρπυιαι] δ' ὑπέδυσαν δείματι Δικταίης περιώσιον ἄντρον ἐρίπνης», (Аполлоний Родосский, – Аргонавтика, II 433–434, id. [82], p. 36).

²³¹⁵ - Ныне открытой трудами археологов. Соответствующая история археологических изысканий суммарно изложена Ж. Тутэном в статье «Archéologie religieuse de la Crète ancienne» (J.

Toutain, – Etudes de Mythologie et d' histoire des religions antiques, Paris, 1909, pp. 157–174 = «Revue d' Histoire des Religions» Т. 48, an. 1904). Прочая литература около-критских исследований указана в статьях: П. Флоренский, – Пращуры любомудрия («Богословский Вестник» 1910 г., I, апрель, стр. 639–644. П. Флоренский, – Напластования эгейской культуры («Богословский Вестник». 1913 г., II, июль – август, стр. 384–389) Сюда надо добавить: René Dussaud, – Les civilisations préhelléniques dans le bassin de la mer Égée, 2-me édition, Paris, 1914. Р.Ф. Лихтенберг, – Доисторическая Греция. СПб., 1914 г. Е.Г. Кагаров, – Из заграничных впечатлений. СПб., 1912. (Отд. от. из «Гермеса» за 1911 и 1912 гг.). Е.Г. Кагаров, – Основные моменты в истории критско-микенского искусства. Одесса, 1911. (Отд. от. из «Зап. Имп. Одес. О-ва Ист. и Древн.» Т. 29).

²³¹⁶ - О пещерах, как местах мистических культов, см. кое-что в: Свящ. П. Флоренский, – Смысл идеализма. Сергиев Посад, 1915, гл. XI, стр. 46–48. (= «Юбилейный Сборник Императорской Московской Духовной Академии», Сергиев Посад. 1915 г., Ч. 2, стр. 84–87).

²³¹⁷ - Servius, – Commentarii in Virgilii Aeneidem, III (Lion [60]. Vol. I, p. 204): «Sane apud inferos furiae dicuntur, et canes; apud superos dirae et aves... in medio vero Harpiae dicuntur».

²³¹⁸ - Лукан, – Фарсалия, VI 733 (M. Annaei Lucani Pharsalia, ed. ster. Lipsiae, 1834, p. 137).

²³¹⁹ - Servius, – Commentarii in Virgilii Aeneidem, III 252 (Lion [60], Vol. I, pp. 207–208).

²³²⁰ - Hesychius, – Lexicon [62]. col. 232:34–35, s. v. Впрочем, так понимает это место В. Берап (Daremberg et Saglio, Т. III:1, p. 14). М. Шмидт же, издатель «Словаря» Исихия, ставит иную интерпункцию; а именно: «Ἀρπυΐας, ἄρπαικτοῦς κύνας».

²³²¹ - Аполлоний Родосский, – Аргонавтика, II 289 (Hesiodi Carmina, Apollonii Argonautica etc., ed. F. S. Lehrs et Fr. Dubner, Parisiis, 1840, F. Didot, p. 33).

²³²² - Servius, – Commentarii in Virgilii Aeneidem, III 209 (Lion [60] Vol. I, p. 204).

²³²³ - C. Valerii Flacci Argonauticon, IV 520 C (Bibliothèque latine-française, publié sous les auspices de S. A. R. M. Le Dauphin. 17-me livraison, Paris, 1829. Valerius Flaccus, l'Argonautique).

²³²⁴ - Bérard (Daremborg et Saglio. id. [57], pp. 14–15).

²³²⁵ - A. Maury, – Histoire des religions de la Grèce antique, Paris, 1357, T. I, p. 167, an. 6.

²³²⁶ - Erwin Rhode, – Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen, 4-te Aufl., Tübingen, 1907, Bd. I, SS. 71–73. – Г. Вейкер, О. Крузиус и В.П. Клингер видят в Гарпиях, как и в Сиренах, Керах, Эринниях и других существах низшей мифологии греков, «души мертвецов», причём это толкование не исключает и толкования их как ветры, ибо самая душа мыслится в мифологии, как вихрь, как ветер (Витольд [П.] Клингер, – Животное в античном и современном суеверии. Киев, 1911 г., стр. 41–42 сл.). Но из того, что Гарпии суть(?) души-вихри, ничуть не следует, будто похищение Гарпиями есть смерть, ибо явления, отчасти подобные смерти, вроде восхищения, летаргии и т. д., тоже могут производиться существами хтоническими.

²³²⁷ - Гомер, – Одиссея, XV, 250–251. Перевод Жуковского.

²³²⁸ - Гомер, – Илиада, XX, 232–235. Перевод Гнедича.

²³²⁹ - Гомер, – Одиссея, I, 235.

²³³⁰ - id., I, 241–242.

²³³¹ - id., XIV, 371.

²³³² - id., XX, 61–81. – Перевод Жуковского. В стихе 63-м меняю «О!» на «Иль», представляющее точную передачу «ἦ ἔπειτα – или же»; в стихе 77-м опускаю произвольно и не осмысленно вставленный эпитет Гарпий «гнусные». Точно также не совсем основательно переводчик характеризует Эринний, как «грозных», да ещё «чудовищ», и предаёт им в «рабство» дев. Ничего такого у Гомера, кажется, нет; слово «στυγερῶσι», вероятно, употреблено в смысле постоянного эпитета, и восхищение дев Пандарея изображается поэтом в тоне отнюдь не трагическом, и тем более не элегическом.

²³³³ - Гимны Орфея, 19:19, 36:16, 71:11 (цит. по Берару, у Daremborg et Saglio [57]).

²³³⁴ - Insc. of Cos 322 (Rhode, – Psyche, 4-te Aufl. Tübingen, 1907, Bd. 2, S. 411).

²³³⁵ - Софокл, – Аяит-биченосец, 1192–1194 (Рус. пер. Ф. Зелинского, М., 1914, Т. I, стр. 112; текст – по парижскому изд. G. Didot 1864 г.

²³³⁶ - Софокл, – Трахинянки, 953. (Рус. пер. id., Т. 3, стр. 108; текст – id., р. 237).

²³³⁷ - Софокл, – Филоктет, 1092 (рус. пер., id., Т. I, стр. 243; текст – id., р. 206).

²³³⁸ - Еврипид. – Ион, 809–812 строфа 5-я (Театр Еврипида. Пер. И.Ф. Анненского. Т. I, СПб., [1907], стр. 487; Euripidis Tragoediae. Ed. stereotypa, Lipsiae, 1828, Т. 4, pp. 362–363).

²³³⁹ - id., 1417. (Пер. Анненского, id., стр. 513; текст, id., р. 383).

²³⁴⁰ - id., 1461–1463. (Пер. Анненского id., стр. 515; текст id., р. 384).

²³⁴¹ - Еврипид, – Ипполит, 1304–1309. (Пер. Анненского, id., стр. 320 текст, id., Т. 2, pp. 286–287).

²³⁴² - Еврипид, – Умоляющие, 830–833. (Текст, id., – 2, р. 419).

²³⁴³ - Ср. Daremberg et Saglio, id. [57], тут же и некоторые рисунки. У С. Ренака (Salomon Reinach, – Répertoire des vases peints grecs et étrusques. Т. I, Paris, 1899) можно найти маленькие воспроизведения этих изображений и точные указания на первоисточники. Гарпии и Финей: pp. 119:3–4; 200–201:1,2; 427:8 а, в; 441. Финей, но без Гарпий; pp. 346:9, 436:3. Ещё об изображениях Гарпий см. в статье Зиттига, n°4 (Pauly-Wissowa, – Real. Enc. [57], coll. 2420–2423).

²³⁴⁴ - Этот миф излагает уже Гесиод в «Γῆς Περίοδος». Страбон (VII 302); Эсхил в «Прометее» (ст. 725) и в «Евменидах» (ст. 50) и Софокл в «Антигоне» (ст. 9804), сделавшие на него намёки, ставили его на сцену (Исвхий, под словом катарράκτης), его возобновили, затем, Анतिмах и Писандр (Схолиаст к Аполлонию Родосскому II, 296 и 1088); до нас дошла лишь поэтическая обработка мифа у Аполлония Родосского в «Аргонавтике» (II, 184 сл.); в «Аргонавтике»

Валерия Флакка (IV, 450) дан перевод предыдущей обработки, но с некоторыми вариантами. Сообщения Дионисия Милетского, Гелланика и Ферекида передаются нам Диодором Сицилийским (IV, 43–44) и схолиастами (Схолии к Аполлонию Родосскому II, 207, 178, 181:279). Другие варианты сообщены Аполлодором I, 9, 21; III, 15:3), Сервием (ad Aen. III, 209), Гигином (Fab. 14), Палэфатом (Ἀπιδ. XXIII), Цеце (ad Lycoph. 653) и др. (См. Daremberg et Saglio, id. [57], p. 15).

²³⁴⁵ - Аполлодор, – Библиотека, III, 9:21 (Apollodori Atheniensis Bibliothecae libri III. Editio stereotypa, Lipsiae, 1832, p. 31).

²³⁴⁶ - Аполлодор, – Библиотека, III, 9:21 (id. [108], p. 31). Ср. у Сервия, «Quidam autem dicunt hunc Phineum ob divinitatem a Thracibus regem cooptatum» (Servius, – Commentarius in Virgillii Aeneidem, III, 209; ed. Lion, [60], Vol. I, p. 904).

²³⁴⁷ - О Бореадах см.: Rapp, – Boreaden (Roscher's Ausf. Lexik. [57]. Bd. 1, coll. 797–803). Л.Э. Стефани, – Борея и Бореады («Известия Императорского Археологического Общества», Т. 7. 1872 г., стр. 387–426) = L. Stephani, – Boreas und die Boreaden (Mémoires de l'Académie des sciences de St.-Pétersburg, VII série, sc. pol., hist. et. phil., T. 16 (1871), № 13, и ОТД.

²³⁴⁸ - См. о Борея: Rapp, – Boreas (Roscher's Ausf. Lexik. [57], Bd. I, coll. 803–814). Wörner, – Oreithya (id., Bd. 3:1, coll. 942–955. и особ. coll. 949–954).

²³⁴⁹ - Гомер, – Илиада, IX, 5; XXIII, 230.

²³⁵⁰ - Eustath. ad. Dionys. Perieg. 424; ср. Heraclid. d. Incred. 28: «βασιλεὺς τῶν τόπων ἐκείνων» (цит. по Раппу).

²³⁵¹ - Гесиод, – Труды и дни, 553 (Didot [81], p. 41). Ср.: Тиртей, 12:4 (Th. Bergk, – Poëtae lyrici graeci, ed. 4-ta, Lipsiae, 1882, Vol. 2, p. 16); Ивик, – Фрагм. 1:8 (Bergk, – id., 1882, Vol. 3, p. 235); Аполлоний Родосский, – Аргонавтика, I, 214, (Didot [81], p. 7), I, 1300 (id., p. 27); II, 427 (id., p. 36); Феокрит, XXV, 89.

²³⁵² - Rapp, – Boreas (id. [109]).

²³⁵³ - Каллимах, – Дельф. Гимн., 26.

- 2354 - Схолиасты в I, 211 Аргонавтики Аполлония Родосского.
- 2355 - Лукан, – Фарсалия, V, 603 [79].
- 2356 - Ср.: Rapp, – Boreas [109], coll. 806–807.
- 2357 - Каллимах, – Дельф. Гимн., 291. – У Псевдо-Плутарха эта пещера названа «холоднейшим местом».
- 2358 - Roscher's Ausf. Lex. [57], Bd. I, coll. 806, 808. 810. – S. Reinach, – Répertoire des vases peints grecs et étrusques, Paris, T. I, 1899; pp. 1461, 48:2; 240:2, 3; 267:4; 305; 352:3; 358:1, 2; T. II, 1900; pp. 78:1, 3; 316:3.
- 2359 - Roscher's Ausf. Lexik. [57], Bd. I, col. 811. – Стефани [108]. – S. Reinach, – Répertoire de la statuaire grecque et romaine, Paris, 1909. T. II, Vol. II, p. 511:3.
- 2360 - Тут должно назвать: Эсхила, Софокла, Симонида, Ферекида, Хэрилла, Аполлония Родосского, Аполлодора и др.
- 2361 - Платон, – Фэдр, 229 (Platonis Opera ex rec. Hirschigii, Parisiis, 1866, Vol. I, pp. 699–670).
- 2362 - Симонид (у Схолиаста к I, 211 Аргонавтики Аполлония Родосского) и Акусилай у (Схолиаста к XIV 533 Одиссеи Гомера.)
- 2363 - Платон, – Фэдр, 229B (id. [122], p. 699:33–37).
- 2364 - Id., 229C, D (id. [122], 699:45:51).
- 2365 - C.Fr. Hermann, – Praefat., 17.
- 2366 - Хэрилл.
- 2367 - Симонид [123].
- 2368 - F.G. Welcker, – Alte Denkmäler, München, 1849–1861, Bd. 3, S. 149 (цит. по Раппу).
- 2369 - Акусилай [123].
- 2370 - Rapp, – Boreas ([105], col. 803).
- 2371 - Гомер, – Одиссея, XIX, 200.
- 2372 - Пиндар, – IV Пифийская ода, 181–282 (Bergk, – Poëtae lyrici graeci [112] ed. 4-ta, Lipsiae, 1879, Vol. I, p. 183).
- 2373 - Схолиаст к I 1826 Аргонавтики Аполлония Родосского.

2374 - Софокл, – Антигона, 983–986 [96]. Текст – р. 172; пер. Ф. Зелинского, т. 2, М., 1915, стр. 401.

2375 - Гомер, – Илиада, XV, 171; XIX, 348.

2376 - Гомер, – Одиссея, V, 296.

2377 - G. Curtius, – Grundzüge der griechischen Etymologie. 4-te Aufl.. Lpz., 1873, S. 350, n°504; S. 474, n°645. (См. также, по указ. Раппа: M. Müller, – Sprachwissensch. Vorles. von. Böttiger2, 2:9).

2378 - См. [117].

2379 - Диодор Сицилийский, – Историческая Библиотека, II, 477 (Diodori Siculi Bibliothecae Historicae que supersunt ex nova recensione L. Diodorfii, Vol. I, Parisiis, 1842, p. 16:10–13).

Каллимах, – Дельф. Гимн., 291.

2380 - Etym. M., p. 823:43.

2381 - См. у Рошера [57], Bd. 3:1, col. 940:32–40.

2382 - M. Mayer, – Die Giganten und Titanen, 240 (цит. по статье «Orpheus» О. Группе в Roscher's Ausführlich. Lexik. d. Mythol., Bd. 3:1, coll. 1062–1063).

2383 - Priscianus, – Institutiones grammaticae, VI, 18:92 (Prisciani Caesariensis Grammatici Opera, ex. rec. Aug. Krehl, Lipsiae, 1819, Vol. I, p. 283); «... Dores... qui pro... Ὀρφεὺς Ὀρφης et Ὀρφην dicunt... Similiter Ibicus ὄνομα κλυτὸν Ὀρφην dixit...» и далее.

2384 - Hesychii Alexandrini Lexicon [63], II, col. 1062:25–26, col. 1146:16.

2385 - 146 id., col. 1143:35.

2386 - 147 id., col. 1146:17.

2387 - Roseher, – Ausführl. Lexik. [57]Bd. 3:1, coll. 1062:67–68 – 1063:1–9 и т. д.

2388 - В книге: С. [С.] Глаголев, – Греческая религия. Ч. 1. Ворования. Сергиев Посад, 1909 г., стр. 219–225, – даётся сводка различных мифов об Орфее.

2389 - Священник Д. [С.] Глаголев, – Второе великое путешествие св. ап. Павла с проповедью Евангелия. Тула, 1893 г., стр. 122.

²³⁹⁰ - В.Ф. Фаррар, – Жизнь и труды св. Апостола Павла. Пер. с XIX англ. изд. А.М. Лопухина, СПб., 1887 г., стр. 952 прим. 839. – Ср. у Д.С. Глаголева, id. [150], стр. 112, прим.

²³⁹¹ - Д.С. Глаголев, id. [150], стр. 112.

²³⁹² - Д.С. Глаголев, id. [150], стр. 132 и прим.

²³⁹³ - Фаррар, id. [151], стр. 954, прим. 867.

²³⁹⁴ - Аполлодор, – Библиотека, I, 4:1, id. [106], р. 6.

²³⁹⁵ - Иеромонах Григорий, – Третье великое благовестническое путешествие св. Апостола Павла. Сергиев Посад, 1892 г., стр. 440, прим. 107.

²³⁹⁶ - Freiherr von Soden, – Die Schriften des Neuen Testaments, 1 Theil, I Abtheilung, Berlin, 1902, S. 300, [72]. Subscriptio II Послания к Коринфянам: «εὐραφε ἀπο Φίλιππων δια Τίτου καὶ Λουκα». – Ср. издание Нового Завета Эб. Нестле, editio octava recognita, 1910, р. 478.

²³⁹⁷ - К.Г. Тэрнер, – id. [53] (... «Тр. К. Д. Ак.» id., стр. 364).

²³⁹⁸ - Н. Stephanus, – Thesaurus Graecae linguae, post ed. anglicam novi G. R. L. de Sinner et T. Fix, Parisiis, 1831, Vol. T. 2, coll. 2024D–2026.

²³⁹⁹ - The Vocabulary of the Greek Testament illustrated from the Papyri and other non-literary sources by James Hope Moulton and George Milligan Part I. London, New-York, Toronto. 1914, р. 78: ἀρπαγή, ἀρπαγμός.

²⁴⁰⁰ - Тёрнер, id. [53] (= «Тр. К. Д. Ак.», стр. 368).

²⁴⁰¹ - В «Сказании о бессмертном успении Пресвятой Богородицы», составленном св. Димитрием Ростовским («Минеи Четьи», Август, 15 число), читаем, как, пред успением Божией Матери «бысть внезапу шум аки гром зельный, и множество облаков, окруживших дом оный: Божьим бо повелением Ангелы Святые восхитивше Апостолов святых от конец вселенной, внезапно принесоша на облацех во Иерусалим и на Сионе пред дверьми храмины Пресвятой Богородицы поставиша». А по воскресении Приснодевы, Апостолы, «паки облаком носимые, кийждо в свою, идеже проповеда, страну возвратишася». По сообщению Мелитона Сардийского, и св. Иоанн Богослов из Эфеса «облаком, якоже и

прочие Апостолы прежде этих восхйщен и принесён бысть к погребению Богоматери». – Ср. в «Акафисте Успению», конд. 3-й: «Сила Вышняго восхйти от Индии Фому» и конд. 5-й: Апостолы «восхйщени быша на облацех, по широте воздушней».

²⁴⁰² - Вот почему, может быть, по некоторым служебникам, диакон при выносе евангелия говорит: «Благослови, владыко, предложение сие».

²⁴⁰³ - Писаний, относящ. к истолков. богослужения, т. I, 323–324.

²⁴⁰⁴ - Мансветов, О песенном последовании, стр. 59.

²⁴⁰⁵ - NB. К вопросу о литургии оглашенных. Позднейший церковный устав, желая придать более округленности литургии оглашенных, не изложил ли её по образцу литургии верных и, между прочим, со включением ектений?

²⁴⁰⁶ - Что же касается до трех молитв священника, читаемых пред началом литургии оглашенных, то они приноровлены к порядку трех антифонов, и применение их окончаний в виде возгласов к ектеньям объясняется требованием симметрии и однообразия в этой части литургии и введено с нарушением целостности самого литургийного последования и логической стройности самой литургийной речи.

²⁴⁰⁷ - 'Εκτενεῖτε в литургии Марка означает: молитесь усердно.

²⁴⁰⁸ - Апост. Пост. 11, 57; русск. пер. стр. 90.

²⁴⁰⁹ - К той же цели был направлен возглас диакона: «познайте друг друга, да никто от неверных». При малочисленности первохристианской общины, собравшиеся легко узнавали друг друга и одним осмотром присутствующих могли убедиться, что никого из посторонних не осталось в церкви, что на лицо одни лишь верные. Между этими последними и происходил тот обмен благожелания, взаимности и любви, который выражался в поцелуе. – Поцелуй мира, osculum pacis, φίλημα, бывший в составе литургии уже при Иустине, во времена Тертуллиана и Киприана получил в ней особенное, существенное значение. Исполнение этого обычая

Тертуллиан находил столь необходимым, что без него молитва христианина, по его понятию, утрачивала одну из существенных своих принадлежностей лишалась силы и своего значения. «Можно ли приступать к миру Божию, (ad pacem Dei) без мира (sine pace)?» говорит он на своем условном и сильном языке. Он порицает тех, которые под предлогом соблюдения поста отказываются от исполнения этого обычая, и видит в таком нежелании нечистые побуждения. Впрочем, надобно заметить, что в дни великого поста и особенно в Великую пятницу верующие не давали друг другу целование мира (deponebant osculum, как выражается Тертуллиан: De oratione b. 18) и потому, конечно, что в это время не совершалось литургии и не было трапез любви. При первоначальной простоте нравов и взаимных отношений между христианами, этот обычай соблюдался между лицами различных полов, но потом был ограничен, и в литургии Апостольских постановлений проводится уже строгое разграничение полов: мужчины должны целоваться с мужчинами, а женщины с женщинами. Но во времена Тертуллиана, в начале III в. было свободнее в этом отношении. Познавая неудобства брачных союзов между христианскими женщинами и язычниками, Тертуллиан между прочим говорит: «какой муж, будучи язычником отпустит свою жену на ночные собрания для молитвы! Допустит ли он, чтобы жена его получила поцелуй от кого-либо из братьев?» Значит, в тогдашней церковной практике подобный обычай существовал и, конечно, соблазнял язычников, смотревших на эти отношения со своей точки зрения. Кроме литургии поцелуй имел место при совершении крещения, брака, хиротонии и при погребении, когда давали умершим последнее целование. Древние восточные литургии – мы разумеем многие сирские, коптские и александрийские – имеют на этот случай особенные молитвы, так назыв. εὐχαὶ ἁγίας. Эти молитвы произносились священником во время общего целования и выясняли духовное значение этого акта и призывали Божеское участие, чтобы к этому выражению чистой христианской любви не привзошло чего-либо недостойного и нечистого. С течением времени обычай целоваться был оставлен и в западной церкви получил

новое несколько механическое направление со введения так называемых оскулаториев (*osculatorium, tabula pacis*). Под этим названием разумеется скульптурное, резное изображение распятия или дощечка с изображением Иисуса Христа и словами: «Мир Мой даю вам». Эту дощечку целовали клирики и миряне, вместо взаимного поцелуя. Употребление этого изображения на востоке неизвестно, а на западе становится известным впервые в XIII в. Нужно еще сделать замечание относительно времени *osculi* в греческих и латинских литургиях. В литургиях восточных он предшествует канону евхаристии, а в западных совершается непосредственно перед причащением. Это можно объяснить разностью самой древней практики церкви; по крайней мере у блаж. Августина находится прямое основание для теперешней римской практики: но в древних литургиях – миланской и мозарабской – *osculum pacis* совершается в то же время, как и в литургиях восточных.

²⁴¹⁰ - См. челобитную Никиты Пустосвята стр. 107.

²⁴¹¹ - В греческой литургии, таким образом, акт приношения – просфоры – совершается троекратно: первый раз – во время проскомидии, когда принесенные дары готовятся; второй раз – во время великого входа, когда приготовленные дары переносятся для освящения на престол, и третий раз, когда назначенные для освящения дары возвышаются над престолом, при произнесении слов: «Твоя от Твоих»...

²⁴¹² - Иероним: *publice diaconus in ecclesia recitat nomina offerentium*.

²⁴¹³ - Первенствующие христиане, участвуя при богослужении, причащались все без исключения. Обязательность приобщения для всех присутствующих при богослужении видна из того, что принесение и приобщение даров составляло одно нераздельное целое, потому что каждый принесший свои дары считал несообразным и невозможным уклоняться от участия в приобщении. Некоторые аскеты времен Тертуллиана, не желая нарушать своего поста участием в приобщении, потому самому отказывались от *osculum pacis* и от слушания евхаристических молитв. Им казалось странным и непоследовательным участвовать в предварительных обрядах

таинства, но не приступать к принятию его. Тертуллиан, хотя и не одобряет этого обычая, но признает совершенно последовательными образ мыслей и соображения, какими руководились названные нами лица. Он говорит, что значение поста еще более возвышается от участия в евхаристическом богослужении, что от принятия евхаристии не должно удалять себя, но вместе с прочими следует принимать Тело Христово, только, получая тело Христово, можно не тотчас употреблять его, но сохранять при себе до определенного времени. Совершенное уклонение от общественного богослужения и освященной обычаем практики Тертуллиан считает нарушением христианского единения и нововведением, противным древне-христианскому воззрению на евхаристию. Что касается до того способа, каким Тертуллиан примиряет аскетизм с церковною практикою, то надобно заметить, что этот способ не был его личным изобретением, но имел основания и в древне-церковной практике, по крайней мере в церкви африканской этому обычаю – уносить с собою на дом дары евхаристии – следовали, как законному.

²⁴¹⁴ - Homil. XIII in Exod.

²⁴¹⁵ - Замечательное свидетельство о таком способе хранения и употребления св. даров находится в письме Василия Вел. к жене одного патриция Кесарии. Одобря ежедневное приобщение, он утвердительно отвечает на вопрос: можно ли мирянам приобщаться из своих рук дома, при этом он ссылается на следующие факты из современной ему практики: «монахи, живущие в пустынях, где нет священника, храня причащение в доме, причащают сами себя. А в Александрии и Египте и каждый крещенный мирянин по большей части имеет причастие у себя в доме и причащается, когда хочет. Когда священник совершил и преподал жертву, то принявший её получает как бы в целом виде и, хотя бы причащался в своем доме, в праве думать, что принимает и причащается от самого преподавшего. Ибо и в церкви священник преподает только часть, а принимающий с полным правом держит её и собственными руками подносит к устам. А потому все равно, принимает ли кто от священника одну часть или несколько

зараз». Творен. Кирилла Иерус. письмо 89, стр. 220. Очевидно эта практика не стоит в противоречии со следующим правилом Трулльского собора: «Никто из состоящих в разряде мирян да не преподает себе Божественные Тайны, когда есть епископ или пресвитер или диакон. Дерзающий на что-либо таковое, как поступающий противу чиноположения, на едину неделю да будет отлучен от общения церковного, вразумляясь тем не мудрствовать паче, еже подобает мудрствовать», – Прав. 58 Тр. соб. Иоанна II. 447.

²⁴¹⁶ - В том же духе говорит и Иоанн Дамаск. в точном излож. прав. веры...

²⁴¹⁷ - «Аще кто хочет во время литургии пречистаго Тела и едино с ним чрез причастие быти, руки да слагает во образ креста и тако да приступает и да приемлет общение благодати. Ибо из злата или иного вещества, вместо руки, некия вместилища устрояющих для принятия божественного дара и посредством оных пречистаго общения сподобляющихся отнюдь не одобряем, яко предпочитающих Божию образу вещество бездушно и подчиненное рукам человеческим»... Это замечательное правило принадлежит Трулльскому собору, по счету оно 101-е.

²⁴¹⁸ - Бог. Вест. №№ 7–8. 1915

²⁴¹⁹ - Возможность введения культа Сараписа уже Александром допускает О. Gruppe, griech. Mythol. u. Religions-gesch. II, Münch. 1906, S. 1578. Anm. 5.

²⁴²⁰ - См. мою статью в сборнике в честь проф. В.П. Бузескула, Харьк. 1914. стр. 767 слл.

²⁴²¹ - Эта надпись осталась неизвестной Lafaye, утверждавшему, что Осирис и Сарапис никогда не упоминались одновременно как два отдельных божества (Histoire du culte des divinités d'Alexandrie, Paris. 1884, p. 18)

²⁴²² - К сожалению, я не имел в руках этой книги; но содержание её известно мне из рецензии проф. Е. Г. Кагарова. (Гермес, 1911, № 7, стр. 157.) Glotz'a (Revue des études grecques, t. XXIV. 1911, p. 226). Gruppe (Berl. phil. Wochenschr.,

1911. S. 842) и Journ. of Hellen. Studies, XXX, 380. Ср. также статью Weitz'a, Klio, B. 10 (1910), S. 120 ff.

2423 - О ней см. A. Dieterich, Kleine Schriften, Lpz. 1911, S. 159 ff.

2424 - Geistige Stromungen der Gegenwart. Leipzig. 1913. S. 393.

2425 - Elem. of the science. 1, p. 152.

2426 - R. Smith. Religion of the Semites. P. 41–42.

2427 - Введение в философию. Перев. с 2 нем. изд. Н. Титовского под ред. В. Преображенского. Москва. 1894. Стр. 269. Ярко также это проявляется в следующем стихотворении Шеллинга. «Одну религию считаю я правдивой, Ту, что живет в камнях и мхах, в красивой Расцветности дерев; повсюду и всегда Стремится к свету, и вечно молода, В провалах бездн и в высотах бескрайных Нам открывает лик в извечных знаках тайных. Она подьмется до силы размышления. Где мир рождается вновь, где духа воскресенье. Все, все – единый пульс, единое дыханье, Игра препятствий, пляска порыванья». (перев. Луначарского. Религия и социализм. Ч. II, стр. 261).

2428 - Frazer. Le rameau d'or. I, p. 5; cf. Early hist. of. kingship, p. 40; -Jevons. An introduction, p. 35.

2429 - История войн Павловых Милютина – ясно раскрывает эту тайну великого духа Павлова и его дела в Европе.

2430 - Смотр. Истор. Лоренца отд. III. Ч. 2 стр. 457 и 471.

2431 - Сказать то же иначе: это есть та самая Православная Церковь, только взятая в своем духе и существе, которая облечена в известное внешнее Православно-Церковное устройство. См. изъясн. XI, 19 с.

2432 - Наполеон был объявлен Императором Французским 1804 г. 18 мая, а коронован (Императором Французским) 2-го декабря того же года.

2433 - Смотри напр. Лоренца стр. 457, часть III, отд. 2.

2434 - История Павловых войн Милютина приводит сия отзывы в переписке или предписаниях Императора Павла.

²⁴³⁵ - Мы преимущественно в примечаниях будем указывать, где выше употреблялся и нами уже изъяснен тот или другой образ, а в самом тексте будем останавливаться разве на новых образах.

²⁴³⁶ - См. гл. IV, 6. В настоящем месте к образу «стеклянного моря» присовокуплена новая черта: смешено с огнем. Так как «стеклянное море» указывает – на крещение, то новою чертою обозначается, очевидно, огненное крещение.

²⁴³⁷ - См. иссл. о звере, его образе и проч. в XIII-ой гл.

²⁴³⁸ - Образы земли, моря, воды, солнца и проч. изъяснены уже в исследовании VIII-ой гл. Апок. Потому с раскрытыми уже понятиями, сих образов мы только соединяли указанные в Апокалипсисе язвы, без дальнейших распространений о сем.

²⁴³⁹ - Образ иссякновения воды Евфрата, да уготовится путь царем сущим от восток солнечных (Апок. XVI, 12) объяснен в 3-й кн. Ездры так: плененные Израильтяне входами тесными реки Евфрата внидоша в плен, и ныне паки егда начнут приходить (собираемые Сыном Божиим, имеющим обличить и истребить все языческие нечестия и лжи), паки Вышний устави жития речныя, да возмогут пройти (Ездры XIII, 43. 47 сл. 37–40). Название же царей объясняется из того, что Израиль Божий и в Ветхом Завете называется царственным священством, а Новый Израиль – царями и иереями. Выражение же от восток солнечных прямо указывает именно на Восточного Нового Израиля или на православных.

²⁴⁴⁰ - О значении змия см. в иссл. XII гл., а зверя и его лжепророка – иссл. XIII гл. О царях всея вселенной обольщаемых на брань, мы выразились как о господствующим направлениях, следуя слову Павла: несть наша брань к плоти и крови, но к началу и проч.

²⁴⁴¹ - Это выразительно обозначено в словах о звере бездны: бе и несть «явится», ст. 8.

²⁴⁴² - О духе Восточного вопроса см. в заключительной статье книги моей: «О Православии в отношении к современности», стр. 326–331.

2443 - О значении 24 старцев и 4-х животных см. иссл. IV-ой гл. Апок.

2444 - Да, и они, т. е. сами православные плененного Исламом Востока; ибо там плачевные явления, как известный «Болгарский вопрос» или упорное усилие Греков держать в духовном порабощении себе Болгар – на соблазн многих из последних изменять даже Православию и на явное унижение пред всем миром Восточной Церкви, очевидно – слишком сродны духу Вавилонского порабощения Нового Израиля игу магометанскому, и потому как бы закрепляют это многовековое порабощение...

2445 - Так прямо говорит ученый американец Дрэпер в своей книге «Гражданское развитие Америки», стр. 123. – Далее палагаемые нами мысли почерпнуты с точностью из другой его же книги «История умственного развития Европы». (Том 2-й стр. 23–46).

2446 - Поручик по Петрограда, купец Усачев. Ан. Ал.

2447 - С Усачевым был приказчик. Ан. Ал.

2448 - Намек на неудачную романтическую любовь. См. предисловие. Ан. Ал.

2449 - При отъезде К.С. Аксакова, впервые надолго разлучавшегося с семьей, высказывались опасения, что ему трудно будет справиться с заботами и мелочами жизни, которых до сих пор, окруженный попечениями семьи. Он не знал. Ан. Ал.

2450 - Маленький брат К.С. Аксакова, умерший в ранней юности (в 1841 г.) Ан. Ал.

2451 - Дом Г.И. Карташевского. См. предисловие. Ан. Ал.

2452 - Намек на несколько натянутые отношения с семьей дяди из-за романтической любви к его дочери, Марии Григорьевне Карташевской. Она осталась девушкой до конца жизни. К.С. Аксаков, как известно не только никогда не женился, он и остался на всю жизнь девственником. Ан. Ал.

2453 - Брат К.С. Аксакова, в то время учившийся в Петрограде. Ан. Ал.

2454 - Учебное заведение, где учился брат. Ан. Ал.

2455 - И.С. Аксаков, брат К.С., впоследствии знаменитый публицист. Он был на 6 лет моложе К.С. Ан. Ал.

2456 - Двоюродная сестра К.С. Аксакова, в которую он был влюблен. Ан. Ал.

2457 - Двоюродный брат К.С. Ан. Ал.

2458 - С. Богородское, под Москвой, с которым было связано воспоминание о начале романтической любви К.С. Ан. Ал.

2459 - Н.Т. Карташевская, тетка К.С., родная сестра его отца. См. предисловие. Ан. Ал.

2460 - Свою романтическую любовь. Ан. Ал.

2461 - В.С. Аксакова, любимая сестра К.С., бывшая моложе его годом. Ан. Ал.

2462 - Так обыкновенно К.С., а затем и все его братья и сестры называли отца, не желая называть его взятым с иностранного словом «папа», «папенька». Ан. Ал.

2463 - Найти этого письма нам пока не удалось. Ан. Ал.

2464 - О передаче каких именно денег идет речь, сказать с уверенности не имеем данных. Ан. Ал.

2465 - Николай Иванович Надеждин (1804–1856) – известный критик (псевдоним – Никодим Надоумко), Предшественник Белинского, профессор, основатель журнала Телескоп (1831–1889), запрещенного в 1836 г. за «Философские письма» Чаадаева. Ан. Ал.

2466 - Андрей Александрович Краевский (1810–1889) – известный журналист, издатель журнала Отечественные записки (с 1839 г. и газеты Голос (с 1862 г.). Ан. Ал.

2467 - Иван Иванович Панаев (1812–1862) – известный журнальный деятель и беллетрист. С 1847 г. вместе с поэтом Н.А. Некрасовым, издавал журнал Современник. Ан. Ал.

2468 - Здесь разумеется журнал Московский наблюдатель, негласным редактором которого был в это время В.Г. Белинский. Ан. Ал.

2469 - Надеждин. Ан. Ал.

2470 - Семен Мартынович Ивашковский (ум. 1850) – профессор московского университета. Ан. Ал.

- 2471 - Двоюродные братья. Ан. Ал.
- 2472 - Двоюродные братья. Ан. Ал.
- 2473 - Знакомый семьи Аксаковых. Ан. Ал.
- 2474 - Или Як. Ив. Шмидт (1779–1847), составитель «Грамматики монгольского языка» и пр., или Юлиан Шмидт (1818–1886), немецкий критик. Ан. Ал.
- 2475 - Гравюра заграничной работы. Ан. Ал.
- 2476 - Известная книга Н.М. Карамзина. Ан. Ал.
- 2477 - Надеждин. Ан. Ал.
- 2478 - Известные писатели и журналисты того времени. Ан. Ал.
- 2479 - Известные писатели и журналисты того времени. Ан. Ал.
- 2480 - Псевдоним К.С. Аксакова. Ан. Ал.
- 2481 - Знакомые семьи Аксаковых; последний из них – известный профессор московского университета. Ан. Ал.
- 2482 - Знакомые семьи Аксаковых; последний из них – известный профессор московского университета. Ан. Ал.
- 2483 - Неправильное произношение слов: «Ah, mon Dien!». Ан. Ал
- 2484 - Военный губернатор Риги. Ан. Ал.
- 2485 - *Intemperantiam libidinum*. Cofes. IV, 1. Рус. п. I, 68.
- 2486 - Ibid. IV. 1. Рус. п. I. 68.
- 2487 - Ibid. IV. 3. Рус. п. I. 69.
- 2488 - Ibid. IV. 5. Рус. п. I. 71.
- 2489 - Ibid. IV. 23. Рус. п. I. 88.
- 2490 - Ibid. IV. 14. Рус. п. I. 109–110.
- 2491 - Ibid. VI. 3. Рус. п. I, 128–129.
- 2492 - Ibid. VI. 24. Рус. п. I, 154–155.
- 2493 - Ibid. VIII. 14. Рус. п. I, 213.
- 2494 - *Possidius, Vita Augustini c. I. Migne, ser. lat. T. XXXII. p.*
- 35.
- 2495 - *August. Contra litt. Petiliani III, 25.*
- 2496 - *Confes. VI, 9. Рус. п. I, 135*

- 2497 - Ibid. VI, 19. Рус. п. I, 150. VI, 9. Рус. п. I, 134. VI, 10.
Рус. п. I, 136
- 2498 - Ibid. VI, 18. Рус. п. I, 149.
- 2499 - Ibid. VI, 20. Рус. п. 150.
- 2500 - Ibid. VI, 21. Рус. п. I, 151.
- 2501 - Ibid. VIII, 2. Рус. п. I, 159.
- 2502 - Ibid. VI, 23. Рус. п. I, 153.
- 2503 - Ibid. VI, 23. Рус. п. I, 151.
- 2504 - Ibid. VI, 25. Рус. п. I, 156.
- 2505 - Ibid. VI, 26. Рус. п. I, 157.
- 2506 - Ibid. VI, 21–22. Рус. п. I, 151–153.
- 2507 - Ibid. VI, 12. Рус. п. I, 78–79.
- 2508 - Ibid. VI, 12. Рус. п. I, 79.
- 2509 - Ibid. VI, 9. Рус. п. I, 75.
- 2510 - Ibid. IV, 11. Рус. п. I, 77.
- 2511 - Ibid.
- 2512 - Ibid. VI, 26. Рус. п. I, 157, 149–150.
- 2513 - Ibid. II, 4. Рус. п. I, 31.
- 2514 - Ibid. III, I. Рус. п. 44–45.
- 2515 - Ibid.
- 2516 - Ibid. VIII, 15. Рус. п. I, 215.
- 2517 - Ibid. VI, 17. Рус. п. I, 147–148. VI, 9. Рус. п. I, 134.
- 2518 - Ibid. VI, 9–10. Рус. п. I, 134–137.
- 2519 - Ibid. VI, 17. Рус. п. I, 147.
- 2520 - Ibid., VIII, 13. Рус. п. I, 213.
- 2521 - Relicto rure paterno optimo. Ibid. VI, 17. Рус. п. I, 147.
- 2522 - Ibid. VIII, 13. Рус. п. I, 212.
- 2523 - Ibid. VI, 21. Рус. п. I, 151.
- 2524 - Ibid. VI, 18. Рус. п. I, 148.
- 2525 - Ibid. VI, 19. Рус. п. I, 149.
- 2526 - Ibid. VI, 24. Рус. п. I, 154.
- 2527 - Ibid. VI, 24. Рус. п. I, 154–155.
- 2528 - Ibid. VI, 24. Рус. п. I, 155.

- 2529 - Ibid., VI, 24. Рус. п. I, 155.
- 2530 - Ibid., VII, 17. Рус. п. I, 218.
- 2531 - Ibid., VI, 17. Рус. п. I, 147–148. VI. 18. Рус. п. I, 148.
- 2532 - Ibid. VII, 27. Рус. п. I, 194.
- 2533 - Ibid. VII, 13–14. Рус. п. I, 176–178.
- 2534 - Ibid.
- 2535 - Ibid. VII, 27. Рус. п. I. 194–196.
- 2536 - De utility. cred. 35.
- 2537 - De vera relig. 2–5. Рус. п. VII, 2–7.
- 2538 - Contr. Epist. №9. Fund. 25.
- 2539 - Confes. IV, 31. Рус. п. I, 95–96.
- 2540 - Confes. V, 19. Рус. п. I, 116–117.
- 2541 - De Genes. contr. Manich. I, 2.
- 2542 - Ibid. VII. 26. Рус. п. I, 192–193
- 2543 - Ibid. VII, 27. Рус. п. I, 194.
- 2544 - Ibid. X, 40. Рус. п. I, 299.
- 2545 - Ibid. V, 20. Рус. п. I, 118.
- 2546 - O. Scheel, Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk. S. 13–15.
- 2547 - Ibid. VII, 25. Рус. п. I, 190
- 2548 - Ibid. VII, 16. Рус. п. I, 181.
- 2549 - Ibid. VII, 23. Рус. п. I, 187.
- 2550 - Ibid. VII, 26. Рус. п. I, 193.
- 2551 - Ibid. VII, 25. Рус. п. I, 191–192.
- 2552 - Таково было отношение Августина ко Христу в момент обращения и в следующие годы до посвящения, в пресвитера, как это показывает анализ сочинений, относящихся к этому периоду его жизни. См. O. Scheel, Op. cit. S. 20–71. W. Thimme, Augustins geistige Entwicklung in den ersten Jahren nach seiner Bekehrung 386–391. Berlin 1908. S. 152–159.
- 2553 - Confes. VII, 14. Рус. п. I, 177.
- 2554 - Ibid. VII, 24. Рус. п. I, 189.
- 2555 - Confes. VII. 14. Рус. п. 187.
- 2556 - Confes. IX, 9. Рус. п. I, 241–242.

- 2557 - De eatechiz. rud. 7. 39. Serm XXXIV, 2, CCXV, 5.
- 2558 - Soliloqu. I, 2. 4–5. Рус. п. II, 228. 231–232.
- 2559 - De Music. VI, 40.
- 2560 - De ver. rel. 30–32 ср. 70–71. Рус. п. VII, 25. 60–61.
- 2561 - Loofs, Artik. Augustinus, в Herzog-Hauch Realencyclopädie, 3 Aufl. B. 1, S. 270, 31–32, 273, 32–38. О. Scheel, Op. cit. S. 71–76. W. Thimme, Op. cit. S. 54–58. 152–159.
- 2562 - De utilit. cred. 20. Contr. epist. Fund. 3.
- 2563 - De liber, arb. 1, 4.
- 2564 - Confes. VIII, 10. Рус. п. I, 210.
- 2565 - Ibid. VIII, 1. Рус. п. I. 197–198.
- 2566 - I Ibid. VIII. 2. Ср. VIII, 10. Рус. п. I, 198–209.
- 2567 - Ibid. VIII, 2. Рус. п. 1, 198.
- 2568 - Ibid. VIII, 10. Рус. п. I, 209–210.
- 2569 - Ibid. VIII, 10. Рус. п. I, 198–199.
- 2570 - Ibid. VIII. 2. Рус. п. I, 198–199
- 2571 - Ibid. VIII, I. 3. Рус. п. I, 198–200.
- 2572 - Ibid. VIII, 3–4. Рус. п. I, 200–203.
- 2573 - Ibid. VIII, 10. Рус. п. I, 209.
- 2574 - Ibid. VIII, 10. Рус. п. I, 209.
- 2575 - Ibid. VIII, 10–12. Рус. п. I, 209–212.
- 2576 - Ibid. МП, 13–15. Рус. п. I, 212–217.
- 2577 - Ibid. VIII, 17. Рус. п. I, 217–218.
- 2578 - Ibid. VIII, 19. Рус. п. I, 219–220.
- 2579 - De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum libri duo.
- 2580 - Ibid. VIII, 16. Рус. пер. I, 217.
- 2581 - Ibid. VIII, 17. Рус. п. I, 217–218.
- 2582 - См. подробнее в нашем сочинении Религиозный идеал Св. Афанасия александрийского. Сергиев Посад 1904 г. стр. 74–75.
- 2583 - Ibid. VIII, 19. Рус. п. I, 219–220.
- 2584 - Ibid. VIII, 19. Рус. п. I, 219–220.

- 2585 - Ibid. VIII, 20–21. Рус. п. I, 221–222.
- 2586 - Ibid. VIII, 27. Рус. п. I, 229–229.
- 2587 - Ibid. VIII, 28. Рус. п. I, 230.
- 2588 - Ibid. VIII, 29. Рус. п. I, 231
- 2589 - Ibid, VIII, 30. Рус. п, I, 232.
- 2590 - Ibid. VI, 20. Рус. п. I. 150-151 Бог.
- 2591 - К. Харлампович. Западнорусские православные школы XVI и начала XVII века, отношение их к инославным, религиозное обучение в них и заслуги их в деле защиты православной веры и церкви. Казань 1898, стр. 39.
- 2592 - К. Харлампович. Западнорусские православные школы, стр. 104 слл.
- 2593 - Акты, относящиеся к истории западной России, изд. Археогр. комиссией. т. 4. Санкт-Петербург 1851, № 32, стлб. 42.
- 2594 - С. Т. Голубев. История Киевской Духовной Академии (период до-могилянский). Вып. 1. Киев 1886. Приложения, стр. 82. См. еще у Харламповича, Западнорусские православные школы, стр. 426.
- 2595 - К. Харлампович. Западно-русские православные школы, стр. 414–415.
- 2596 - С. Т. Голубев. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники, т. 1. Киев 1883. Приложения, стр. 102.
- 2597 - С. Т. Голубев. Петр Могила, т. 1. стр. 436.
- 2598 - С. Т. Голубев. История Киевской Духовной Академии, стр. 229 и Приложения, стр. 80.
- 2599 - П. Безсонов. Белорусские песни, пред. VI. См. у К.В. Харламповича. Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь, стр. III.
- 2600 - Малышевский. Александрийский патриарх Мелетий Пигас т. 2. Киев 1872, стр. 10.
- 2601 - См. О мудрейшем иеромонахе Епифании Славинецком и о Симеоне Полоцком. Остен. Казань 1865, стр. 70.
- 2602 - Остен, стр. 70–71.

- 2603 - Проф. Н.И. Субботин. Материалы для истории раскола в первое время его существования. т. 6, Москва 1881, стр. 281, 282, 284.
- 2604 - Материалы для истории раскола, т. 6. стр. 252.
- 2605 - Остен, стр. 130–131.
- 2606 - Остен, стр. 132.
- 2607 - Остен, стр. 138.
- 2608 - Остен, стр. 140–141.
- 2609 - Остен. стр. 146–147
- 2610 - См. у проф. К.В. Харламповича. Малороссийское влияние, стр. 442–447.
- 2611 - См. у проф. К.В. Харламповича. Малороссийское влияние, стр. 450 слл.
- 2612 - Остен, стр. 138.
- 2613 - Прибавления к изданию творений святых отцев, 1889, ч. 44, стр. 679, 677.
- 2614 - См. М. Сменцовский. Братья Лихуды. С.-Петербург 1899. Приложения, стр. XXII–XXIII. XXIV–XXVI.
- 2615 - Иерофей Татарский. Симеон Полоцкий. Москва 1886, стр. 261 слл.
- 2616 - Проф. Н.Ф. Каптерев. О греко-латинских школах в Москве в XVII веке. Прибавления к твор. свв. отцев, ч. 44. стр. 655 слл. особ. 670.
- 2617 - Прибавления к творениям свв. отцов, ч. 44, стр. 663–664.
- 2618 - С.К. Смирнов. История Московской Славяно-Греко-Латинской Академии. Москва 1855, стр. 38–39. 44–60.
- 2619 - См. проф. Н.Ф. Каптерев. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. т. 2. Сергиев посад 1912, стр. 457 слл.
- 2620 - Н.Ф. Каптерев. Сношения Иерусалимского патриарха Досифея с русским правительством. Москва 1891, стр. 87–88.
- 2621 - История патриархов Иерусалимских, Кн. 10, ч. 3, гл. 1, пар. 9.
- 2622 - Н.Ф. Каптерев. Сношения патриарха Досифея. Приложение № 16, стр. 69.

- 2623 - Архив Юго-западной России, V, стр. 154.
- 2624 - Грамота государю от 2 июня 1702 года. Н.Ф. Каптерев. Сношения патриарха Досифея. Приложение № 8, стр. 42.
- 2625 - Там же. Приложение № 11, стр. 56.
- 2626 - См. об этом подробно проф. К.В. Харламповича. Малороссийское влияние, стр. 440 слл.
- 2627 - Проф. Н.Ф. Каптерев. Сношения патриарха Досифея. Приложение № 14, стр. 64.
- 2628 - Там же. Приложение №15, стр. 67.
- 2629 - Н.Ф. Каптерев. Сношения патриарха Досифея. стр. 103–104.
- 2630 - См. там же. стр. 108–109.
- 2631 - Описание документов и дел, хранящихся в архиве, Святейшего Правительствующего Синода, т. 1, Санкт-Петербург 1868. Приложения, стлб. СССРП.
- 2632 - Греческие дела 1702 г. № 1. Н.Ф. Каптерев. Сношения патриарха Досифея. стр. 172.
- 2633 - Проф. В.О. Ключевский. Курс русской истории. ч. 4. Москва 1910, стр. 285–292.
- 2634 - Проф. В.О. Ключевский. Там же, стр. 297 слл.
- 2635 - У проф. К.В. Харламповича. Малороссийское влияние, стр. 474.
- 2636 - Там же.
- 2637 - Проф. К.В. Харлампович. Малороссийское влияние, стр. 471–472.
- 2638 - Полное Собрание Законов Российской Империи, том 5. СПб. 1830. № 3020, стр. 468.
- 2639 - См. об этой гимназии у проф. В.О. Ключевского. Курс русской истории, ч. 4, стр. 322–327.
- 2640 - Историческое известие о Московской Академии, сочиненное в 1726 году от Справщика Федора Поликарпова, и дополненное Преосвященным Епископом Смоленским Гedeоном Вишневым. Древняя Российская Вивлиофика, ч. 16. Москва 1791, стр. 302–303.

- ²⁶⁴¹ - С. К. Смирнов. История Славяно-Греко-Латинской Академии, стр. 81–82.
- ²⁶⁴² - Полное Собрание Законов, т. 5. № 2978, стр. 189.
- ²⁶⁴³ - Полное Собрание Законов, т. 5. № 3182, стр. 554.
- ²⁶⁴⁴ - Полное Собрание Законов, т. 5. № 3182, стр. 554.
- ²⁶⁴⁵ - Греческие дела 1702 г. № 1. Н.Ф. Каптерев. Сношения патриарха Досифея, стр. 172.
- ²⁶⁴⁶ - См. у С.К. Смирнова. История Славяно-Греко-Латинской Академии, стр. 142–143.
- ²⁶⁴⁷ - См. С.К. Смирнова. История Московской Духовной Академии до ее преобразования. Москва 1879, стр. 13–22.
- ²⁶⁴⁸ - Проф. А.С. Павлов. Критические опыты по истории древнейшей греко-русской полемики против латинян. СПб. 1878, стр. 192. 195. 152.
- ²⁶⁴⁹ - Проф. свящ. П.А. Флоренский. Разум и диалектика. Богословский Вестник, 1914, т. 3, стр. 87.
- ²⁶⁵⁰ - Архиепископ Сергей. Православное учение о спасении. Изд. 4. СПб. 1910, стр. 5–6.
- ²⁶⁵¹ - Доказательство апостольской проповеди, гл. 99.
- ²⁶⁵² - Слово 38. Творений ч. 3, изд. 3. Москва 1889, стр. 202–203. 205. Бог. Вест. № 9. 1915.
- ²⁶⁵³ - Макарий, митрополит Московский. Руководство к изучению христианского православно-догматического богословия, § 98.
- ²⁶⁵⁴ - Ср. отзыв А.С. Хомякова о трудах митр. Макария в письме к А. Н. Попову от 22 окт. 1848 года: «Макарий провонял схоластикой». См. проф. В.З. Завитневич. Алексей Степанович Хомяков, т. I, кн. 1. Киев 1902, стр. 973.
- ²⁶⁵⁵ - Le Quien (Oriens christianus, t. 1, 264 с.), Fabricius (Biblioth. Graeca, Harl., IX), Wagenmann (Herzog, Real – Encyklopädie, B. 10, A. 2, с. 302), Fleury (Hist. Eccles., t. VIII), Gelzer (Leontios von Neapolis Leben d. Heiligen Joh. d. Barmherz., 1893, с. 118 и 119) и др., основываясь на свидд. Ио. Дамаскина, Никифора, Ник. Соб. 787 г. и, отчасти, Фотия, считают Софрония – ученика Мосха – и Софрония – Архиеп. Иерусалимск. –

лицами тождественными. Хотя этот взгляд является и господствующим в науке, однако есть основания и для скептического к нему отношения. Именно: 1., Леонтий Кипрский в Житии Ио. Антиохийского, упоминая про деятельность Ио. Мосха и Софрония в Антиохии (гл. XXXII, Gelzer, 64), ничего не добавляет, вопреки своему литературному обычаю (Gelzer. 118), о последующей столь крупной перемене в судьбе Софрония, как избрание (если это был он) на патриаршую кафедру, несмотря на то, что книга писана уже долго спустя после означенного события – 633 года (– 634 г., Gelzer, 119). 2., В анонимном Житии Ио. Мосха (1 Пролог, см. ниже), современном Софронию (Ehrhard A. у Krumbacher'a, Geschichte d. Byzantinischen Litteratur, A. 2, 188. 2; Act. Sanct, m. Mart., t. II. p. 68; Gelzer, 119), про последнего в конце буквально замечено: «τὸν ὑπόλοιπον χρόνον ἐν αὐτῇ τῇ μονῇ διανύσας» (Ducaens Fr. Biblioth. Yet. Patrum, 1624, t. II, p. 1055; т.е. – в Феодосиевом, что близ Иерусалима); след., – простым монахом, но не патриархом. 3., Фотий, говоря о имени лица, которому посвящен Λειμών и который был спутником Мосха, не передает этого имени точно: «προσφωνεῖ Σωφρονίῳ ἢ Σωφρονῶ τῷ οἰκείῳ μαθητῇ» (Biblioth. Fotii, cod. 199; Migne, Patr., S. gr., t. CIII, с. 666). Такое возражение представляет, напр., Preuschen E., (Herzog, Real – Encyklopädie. B. 13, 1903, с. 484–85). Разбор см. у Gelzer'a (Leontios v. Neap., 119).

²⁶⁵⁶ - Cod. 199, Fotii Bibliotheca, Migne. Patr., s. gr., t. CIII, с. 666; ср. Her. Rosweydi, Prolegomena in Vitas Patrum, t. I, в изд. Migne, PSL, t. 73, с. 44, Prol. XII.

²⁶⁵⁷ - Le Quien, Ioannis Domasceni Opera omnia, M. DCCXII, t. I, p. 328: ср. Fabricii, Bibl. gr., e. Harl., v. X, p. 127.

²⁶⁵⁸ - Ibid; ср. Migne, PSL. t. 73, с. 43.

²⁶⁵⁹ - MP SG, t. 146, с. 161B; ср. Fabricii, BGr., H., v. X, p. 127; MP SG., t. 873, с. 2845–46.

²⁶⁶⁰ - Перед этим только что была читана похвала (ἐγκώμιον) свв. Киру и Иоанну, составленная Софронием, Архиеп. Иерусалимским. Mansi, J. Sacrorum conciliorum nova, et ampl. col., FI, M. DCCLXVII, t. XIII. с. 57–58.

²⁶⁶¹ - Ibid, с. 60 и 61. На 5 заседании того же VII Собора из Лимонаря приводились еще 81 и 180 главы, см. Mansi, ibid, с. 193–196.

²⁶⁶² - Ученая слава Фотия не оспаривалась никем и никогда. Ф. М. Россейкин. Первое правление Фотия, Патр. К-кого, 1915, 25 стр.; ср. 19 и след. стр.

²⁶⁶³ - Отзыв Гергенретера (Платонов И. В., проф. Патриарх Фотий, М. 1891 г., стр. 91), этого «самого отчетливого и подробнейшего излагателя Фотиевой истории, которого имя, вероятно, навсегда свяжется с историей Фотия», прот. А.М. Иванцов – Платонов, К исследованиям о Фотие. СПб. 1892, стр. 170.

²⁶⁶⁴ - Отзыв Кэва: «philologus instructissimus, criticus perspicacissimus» (Платонов, И. В , стр. 91), сделанный именно по поводу «Фотиевой Библиотеки», – этой «лучшей справочной книги по древней библиографии» (Прот. Иванцов – Платонов, 190 с), превосходней которой, может быть, никогда ничего не будет» (аббат Жаже (Jager), Платонов, 94), и где проявились «вкус самый здравый, критика самая рассудительная и просвещенная» (ibid; подр. см. стр. 90–94). О Патриархе Фотие, как «необыкновенном» критике, проявившем свои «удивительные способности» в «Библиотеке», говорит, между прочим, и Архиеп. Филарет (Историч. учение об Отцах Церкви, т. III, СПб. 1859, с. 345–46).

²⁶⁶⁵ - Проф. Платонов, цит. соч., стр. 91.

²⁶⁶⁶ - Gelzer, напр., удивляется (Leontios von Neapolis, 118), каким образом могло возникнуть и долго существовать мнение Ио. Дамаскина и пр., если оно опровергается простым взглядом на книгу.

²⁶⁶⁷ - Собственно у Миня, по которому цитруется названное место, имя того лица, которое выставляет себя в этой главе действующим вместе с Софронием, опущено; но в латинском и др.-славянском переводах, а также греческ. рук. Моск. Синод. Б-ки № 163 оно прямо указано – Иоанн.

²⁶⁶⁸ - Греч. Рук. Моск. Син. Б-ки .V 163, л. 242. II ст.

²⁶⁶⁹ - MPSG, 87з, 2929–2932 с.

- ²⁶⁷⁰ - MPSG, 873, 2852 С.
- ²⁶⁷¹ - Cod. Vat., Vindobon; Wagenmann, Herzog, Real – Encyklopädie, 1882. 102, 301.
- ²⁶⁷² - Biblioth. Patrum. 1624, Parisiis, t. II, p. 1053–55.
- ²⁶⁷³ - Vitae Patrum, lib. X; MPSL, t. 74, с. 119–122.
- ²⁶⁷⁴ - Эту мысль разделяют, напр., Ehrhardt (Krumbacher, Geschichte d. Biz. Litt., 2, s. 188:2), Gelzer (Leontios v. Neapolis, s. 119).
- ²⁶⁷⁵ - «Συνεγράφη ἡ βίβλος αὕτη, τοῦ Λειμῶνος... ὑπὸ Ἰωάννου τοῦ ἐν ὁσίᾳ τῇ μνήμῃ πρεσβυτέρου καὶ μοβαχοῦ, ἐπικλην τοῦ Μόσχου ἐπονομαζομένου», Bibl. Vet. Patrum, II, p. 1053.
- ²⁶⁷⁶ - Это предисловие, обращенное к Sincero lectori, помещено, кроме вторичного (в отдельном виде) Липоманова издания Pratum S. (1583 г. Coloniae), – у Гер. Росвейда, в его Vitae Patrum, lib. X, ed. 1615, Antwerp. 1617. Lugd. и 1628 Antwerp. (См. его же Prolegom. XII, MPSL, t. 73, с. 44–47); – у Дуща, Auctario Bibl. Patr., Paris 1624, t. II, p. 1053–56; – и у Миня PSG, 873, с. 2847–50.
- ²⁶⁷⁷ - Vitae Sanctorum, 1558. 4, Венеция, t. VII, pars III; см. MPSG, 873, с. 2847–48; Rosweydi, Proleg. XIV – MPSL, t. 73, с. 52.
- ²⁶⁷⁸ - MPSG, 873, с. 2849.
- ²⁶⁷⁹ - Rosweydi, Prolegom, XII = MSL, t. 73, с. 46:
«Quemadmodum et Rhetorica Ciceronis ad Herennium, et ejusdem ad Atticum epistolae, ad Herennium et ad Atticum libri appellantur, sic Cophronii liber hic dicitur, quia ad Sophronium dirigitur».
- ²⁶⁸⁰ - Προσφέρω σοι, τέκνον πιστότατον (– Σωφρόνιος), καὶ διὰ σοῦ τοῖς πᾶσι», MPSG, t. 873, 2852 с.
- ²⁶⁸¹ - «Sicut ergo Platonis Phaedrus, Timaeus, Gorgias, et Parmenides, et Tullii liber de Senectute Cato Major inscribuntur a personis, quae ibi colloquentes et disputantes inducuntur; quid obstabit huic libro»... и пр.; MPSL, t. 73, 46 с.
- ²⁶⁸² - Мы имеем в виду, главным образом, объяснения, представленные под буквою В. – 1., Имя Софрония упоминается в Луге (и то, заметим, только в связи с именем Мосха) всего 11 раз (см. гл. 21. 69. 77. 92. 102. 110. 111. 113.

135. 157. 162); след., Липоман не мог утверждать, что в этой книге содержатся «по большей части» слова и поступки самого Софрония (= dicta et gesta ipsius Sophronii pro maiori parte continentur); 2., значительная доля рассказов записана Мосхом, по нашим наблюдениям, единолично, без всякого участия Софрония; в то именно время, когда он не был еще и знаком с Софронием, т. е. в период до 80-х годов VI века; след., опять неправ был Липоман, говоря, что «писатель (= Мосх) никогда не был одним в своих приключениях», про которые повествует (=nunquam solum fuisse). В виду названного несоответствия с действительностью, Липоманова аналогия с произведениями Платона, во всяком случае, не может быть выдержана.

²⁶⁸³ - Ср. выше приведенные слова Пролога: «Προσφέρω σοι...καὶ διὰ σοῦ τοῖς πᾶσι». См. также Fabricii, Bibl. G., Harl., v. X, p. 127; «quia Sophronius hoc opus (= pratum) publicum fecit»; Wagenmann, Gelzer и др.; вообще же колебаний в этом вопросе не наблюдается.

²⁶⁸⁴ - Издание Софронием Луга Мосха допускает, как достаточно вероятную причину для объяснения настоящего спорного явления, напр., Gelzer (Leontios v. Neapolis. 118). См. также слова Досифея Патриарха Иерусалимского в его «Истории епископии горы Синая»: «В 633 г. от Христа был рукоположен Патриархом в Иерусалиме Святый Софроний, который написал в своем «Лимонарии» вышеприведенный рассказ об авве Георгии Синаите, из которого явствует, что Синай был подчинен Престолу Иерусалимскому. Заметь, что этот «Лимонарий» называется и «Духовным Садам» (= «Πνευματικός Κήπος», Прав. Палест. Сборн., вып. 58, пол. 1, стр. VIII, прим.), как сказано. Составил его Иоанн Мосх, а дал общине церкви святой Софроний, и посему он называется Софрониевым» = ὅπερ συνέγραψε μὲν Ἰωάννης ὁ Μόσχος, δέδωκε δὲ εἰς τὸ κοινὸν τῆς Ἐκκλησίας ὁ ἅγιος Σωφρόνιος καὶ διὰ τοῦτο λέγεται τοῦ Σωφρονίου». – Материалы для истории Архиепископии Синайской горы, изд. с пред. А. И. Пападопуло-Керамевсом, с рус. перев. В. В. Латышева. Прав. Палест. Сборник, вып. 58 пол. 1., стр. VIII, прим.; 2 пол., стр. 454. – Ceillier (Histoire des auteurs sacrés et Ecclésiastiques. Paris,

M. DCC. L, t. 17:611), Wagenmann (Herzog, R. – E., 102, 302.) принимают ту же причину (= издание), добавляя сюда еще соавторство Софрония.

²⁶⁸⁵ - MPSG., t. 873, с. 2849–50; Ducaeus, B. V. P., t. II, p. 1056.

²⁶⁸⁶ - Vitae Patrum, t. I в изд. Migne, PSL, t. 73, с. 44 и след.

²⁶⁸⁷ - MPSL., t. 74, с. 119–122; MPSL, t. 73. Prolegom. prim., с. 17; ср. Ducaeus, B. V. P., t. II, p. 1053.

²⁶⁸⁸ - MPSL., t. 74, с. 119–120.

²⁶⁸⁹ - Biblioth. Vet. Patrum, Paris, 1624, t. II.

²⁶⁹⁰ - Cotelerii, Ecclesiae Graecae monumenta, 1681, t. II. p. 341.

²⁶⁹¹ - MPSG., t. 873, с. 2843–44.

²⁶⁹² - Phil. Labbe, De scriptoribus ecclesiasticis, quos attigit Emin. S. R. E. Card. Robertus Bellarminus, duobus tomis, Parisiis, 1660, t. I, p. 594: «Ioannes Moschus, aliàs dictus Eviratus... obtulisse enim dicitur S. Sophronio Episcopo Hierosol. librum suum, qui inscribitur, Pratum Spirituale»; – цит. из книги Беллармина, стр. 235; у Лаббе см. также стр. 812. 826 (t. I); 358. 375. 410 (t. II).–

²⁶⁹³ - Bandinius, Catalogus cod. manuscr. bibl. Med. Lavrentianae, p. 471, III cod., после титула IV, – «Нос (т. е. Λειμωνάριον) opus auctore Ioanne Moscho».–

²⁶⁹⁴ - Lambecii, Comment, de Biblioth. Caes., Lib. VIII, с. 844: «Ioannis Moschi, Presbyteri et monachi... Opus de Vitis et Apophthegmatibus Sanctorum Patrum, quod Novus Paradisus, nec non Limonarium sive Pratum Spirituale appellatur»; а так же см. col. 815, 1157.

²⁶⁹⁵ - Le Quien, Oriens christianus..., M. DCCXL, Parisiis, t. I, col. 264.

²⁶⁹⁶ - Io. Fabricii, Bibliotheca Graeca, ed. n., Harles, vol. X, p. 124–130; в IX же томе (p. 167–168) он положительно отрицает право за Софронием считаться автором Prati, как это ему приписывают Ио. Дамаскин. VII Всел. Соб., Никифор.–

²⁶⁹⁷ - Cave G. Historia literaria Scriptorum Ecclesiasticorum, Oxonii, 1740, t. I, p. 581, col. II и 582, с. I.

²⁶⁹⁸ - Du Pin, Nouvelle Bibliotheque des auteurs Ecclesiastiques, t. VI, 1691, p. 17.

²⁶⁹⁹ - Ger. Io. Vossii, Operum t. IV, Historicus et epistolicus, Amstelodami, 1699, De historicis Graecis, lib. II, cap. XXIII, p. 144, c. I.

²⁷⁰⁰ - Ceillier K., Histoire Des auteurs Sacrés et Ecclésiastiques, Paris, 1750. t. XVII, p. 610–611.

²⁷⁰¹ - Krumbacher K., Geschichte der Bysantinischen Litteratur, A. 2, 1897, 187 S

²⁷⁰² - Preuschen, R.–E., A. 3, B. XIII, 484.

²⁷⁰³ - Wagenmann, R.–E., A. 2, B. X, 301.

²⁷⁰⁴ - Gelzer, Leontios v. Neapolis, 117.

²⁷⁰⁵ - Gfrörer, A. Geschichte der christlichen Kirche, Stuttgart, 1841, 915–16. Bardenhewer O., Patrologie, 1910, Aufl. 3, 483; Vailhé S., Jean Mosch, Echos d' Orient, 1901, № 2 Decembre, 107. Сюда нужно отнести еще Fleury (Hist. Eccles., t. VIII). Alzog Io. (Grundriss der Patrologie, 1869), хотя и не помещает среди произведений Софрония Λεϊμών'α (p. 402), но не приписывает его всецело и Мосху (p. 401).

²⁷⁰⁶ - Ovdini Cas., Commentarius de scriptoribus Ecclesiae antiquis, Franc. ad Moenum, 1722, pars III, c. 1607: «Limonarium sive Pratum Spirituale, quod etiam Hortus novus et Viridarium appellatur, sub nomine Ioannis Moschi seu Eviroti, evulgatum, a plurimis et eruditis viris, Sophronio Patriarchae Hierosolymitano tribuitur».—

²⁷⁰⁷ - Киевский Лимонарь 1628 года.

²⁷⁰⁸ - Блаженного Иоанна Мосха Луг Духовный, в перев. с греч., М 1853 г. (есть издания и др. лет).

²⁷⁰⁹ - Луг духовный творение блаженного Иоанна Мосха. Изд. Св.–Тр.–Сергиевой Лавры, 1896 г.

²⁷¹⁰ - «Библиотека Российская», изд. В. М. Ундольского, с пред. С. Белокурова, № 58, стр. 29, где после титула Киевского Лимонаря 1628 г., приводится ссылка на Фабриция (Vol. VIII, p. 201, т. е. по старому изданию), по которой: 1, эта книга не Софрония; 2., но друга его Иоанна Мосха.

2711 - Напр., у Сергия Арх., Полный месяцеслов востока, т. I, Владим., 1901, стр. 256–258.

2712 - Fotii Bibliotheca, cod. 199; MPSG., t. CIII.

2713 - «Πρόλογος τῆς βίβλου τοῦ νέου παραδείσου, τῆς ἐπονομαζομένης τὸ Λειμωνάριον».

2714 - Biblioth. Vet. Patrum, 1624, t. II, p. 1053–55.

2715 - Vitae Patrum, lib. X; MPSL, t. 74, c. 119–122.

2716 - Церковные историки (западноевропейские и русские), издатели, комментаторы и вообще лица, имевшие дело с Мосхом и его литературным трудом, пользуются большею частью только первыми двумя (а вернее – одним, так как Фотиевы заметки, в сущности говоря, есть не иное что, как сокращение данных анонимного биографа).

2717 - Так думает и Krumbacher G. d. B. L., A. 2, 187, Preusehen (Herzog; R.–E., XIII, 484).

2718 - «В начале (= ἐν ταῖς ἀρχαῖς, MPSG, 873, 2976 с.) царствования Тиверия», гл. 112.

2719 - См. Житие Иоанна Милостивого, Леонтия, еп. Кипрского. – MPSG. t. 93. col. 1642 и след.; нов. изд. Gelzer'a, Leontios v. Neapolis...

2720 - «Πολλάκις με ἔπεμψεν πρὸς τινὰς Ἑβραίους ἵνα ᾗ τὸ Γραφῆς αὐτοῖς διαλεχθῶ»; Λειμών гл. 172; MPSG. 873, 3041 с.

2721 - Философ авва Феодор (гл. 171), к которому Мосх часто обращался – «διὰ τὰ μαθήματα», MPSG, 873, 3037 с.

2722 - Софист Стефан (гл. 77). Софистъ Фивамон (гл. 143).

2723 - Напр., Косьма Схоластик, о котором Мосх в 172 гл. так отзывается: «πολλὴν οὖν ἡμῖν ὁ θαυμάσιος οὗτος ἀνὴρ ὠφέλειαν ἐν ἐποίῃ, οὐ μόνον θεωρούμενος καὶ διδάσκων, ἀλλὰ καὶ» и пр.; MPSG, 873, 3040; еще: – καθ' ἐκάστην δὲ ἡμέραν εἰσερχόμεν πρὸς αὐτὸν»; в 131 гл. передается рассказ схоластика Прокопия.

2724 - В Луге обнаруживается знакомство автора, напр., с В. Лимонарем (м. б., в его извлечениях: – Ἀνδρῶν ἀγίων βίβλος и Ἀποφθέγματα), произведениями аввы Зосимы и др., об этом подр. см. ниже.

2725 - Напр., – с Историей Руфина.

²⁷²⁶ - Мосх читал и брал на дом книги у Косьмы Схоластика, у которого, по словам абонента, книг было более, чем у кого-либо другого из Александрийцев (см. гл. 172). Любовь Мосха к книгам была известна и раньше, когда он жил еще в Палестине, в при-Иорданских пещерах близ Лавры Илиот, см. гл. 134.

²⁷²⁷ - «N δὲ τοῦ λόγου ἑρμηνεία εἰς τὸ ταπεινότερον τοῦ προτέρου καὶ ἀμαθέστερον ἀποκλίνει», Fotii, Bibliotheca, cod. 199; MP SG., t. CIII, с. 667; ср. Wagenmann, 303; Ceillier, 661.

²⁷²⁸ - Напр., обращение Мосха к Косьме Схоластику с такими словами: «εἰδὼς ὅτι δι' ὠφέλειαν ψυχῆς ἐπερωτῶ σε» (гл. 172, MP SG. 873:3041): ср. гл. 18. 32. 72. 77. 154 и др

²⁷²⁹ - Ср., напр., отзыв о Софронии и Мосхе, сделанный Леонтием Кипрским в Житии Иоанна Милостивого: «прежде же убо и ини варивше первие нас, добре же и висоце о сем дивнем мужи и архиереи беседовали суть, силни суще делом и словом (δυνατοὶ ὄντες ἔργῳ καὶ λόγῳ) – мину (Λέγω) же Иоанна и Софрониа, богочестива и добродетелна и благочестию поборника суща» (– σοὶ θεοσεβεῖς καὶ φιλάρετοι καὶ τῆς εὐσεβείας ὄντες ὑπέρμαχοι»). – Великие Минеи Четыи собр. М. Макарием, Ноябрь, гл. I, ст. 813; греч. текст у Gelzer'a (Leontios v. Neapolis, p. 2).

²⁷³⁰ - MP SL, t, 74, с. 121–122.

²⁷³¹ - Липомана, Дуцея, Котелерия, Миня.

²⁷³² - Nazione Fortasse, Rosweydi Prolegom. in V. Patrum XII. MP SL, t. 73. с. 46.

²⁷³³ - Fabricij, Bibl. Gr., v. X, p. 124.

²⁷³⁴ - С ним, очевидно, согласен и Воссій, который в IV томе (Historicus), De historicis Graecis, Lib. II, cap. XXIII, p, 144, с. I, фамилию автора Pratum как в заголовке XXIII главы, так и в самом тексте пишет так: «Ioannes Moschi Eviratus».

²⁷³⁵ - Fotii, Bibliotheca, cod. 199; MP SG, t. CIII, с. 666.

²⁷³⁶ - Преосв. Филарет в своем Луге духовном (М. 1853 г.), I стр., это место перевел: –«по прозванию Мосх», пользуясь, очевидно, указаниями латинского перевода – «Moschi cognomento», помещенного у Росвейда, Proleg. XII

²⁷³⁷ - Аполлоний Моло-учитель риторики в Родосе, высоко ценимый Цицероном и Цезарем, Словарь Брокгауза-Ефрона, т. 2, стр. 904.

²⁷³⁸ - Ирод был сын Аттика, но назывался Аттик Ирод, т. е. так же, как и его отец. Словарь Брокгауза-Ефрона, т. III, стр. 448.

²⁷³⁹ - После слов Фотия: «Sic Io. Moschi dicendus esset; sed Io. Moschus dicitur, ut Apollonius Molo, Athenodorus Sandon, Apion Plistonices, Herodes Atticus, pro Attici, Plistonicae, Sandonis, Molonis». И далее: «Non igitur credibile est, quod Rosweyodus prolegom. XII in Vitas Patrum, Moschum a natione ita dictum suspicatur». Fabricii, Biblioth. Gr., Harl., v. X, p. 124, прим. UU.

²⁷⁴⁰ - Krumbacher, K. G. d. B. L., A. 2, 187; Gelzer, Leontios v. Neapolis, p. 117; Alzog, Grundziss d. Patrolog., 401; Gfrörer Io., Geschichte d. Christ. Kirche, II, 915.

²⁷⁴¹ - Напр. у Котелерия (Monum. Eccl. Gr., t. II, p. 341) книга надписывается: «Ἰωάννου τοῦ Εὐκράτᾳ βίβλος ἡ ἐπιγεγραμμένη Λειμών».

²⁷⁴² - Лаврент. б-ки cod. III, Афонского Ксиропотамского м-ря № 2560 (227), м-ря Дионисия № 3758 (224) и № 3680 (146), Пантелеимонова м-ря № 5628 (122) и 5806; Хиландарского № 230, Моск. Син. Б-ки № 342, № 345 и др., см. выше.

²⁷⁴³ - Wagenmann. Herzog, R. – E., 301.

²⁷⁴⁴ - Напр. у Лаббе, De script. eccles., t. I, p. 594: «Ioannes Moschus, aliàs dictus Eviratus».

²⁷⁴⁵ - Cas. Ovdini, Comment. de script. eccl., t. I, col. 1607; «Pratum Spirituale appellator, sub nomine Ioannis Moschi seu Eviroti, evulgatum».

²⁷⁴⁶ - Cave G. Scriptor. ecclesiast. Historia literaria, Oxonii, 1740, t. I, 581, c. II.

²⁷⁴⁷ - Prolegomenon XII, col. 46.

²⁷⁴⁸ - См. у Н. Stephanos'a, Θεσαυρός τῆς ἐλληνικῆς γλῶσσης. t. V, p. 1215.

²⁷⁴⁹ - См. напр. снимок с Лат. Венской б-ии, прилож. к VI т. Нов. Энци. Сл. Брокгауза-Ефрона, 560–561; или снимок с лат.

рук. Имп. Публ. Б-ки в Петрограде (Новый Альбом 1914 г.) № VI, втор. пол. VI в.

²⁷⁵⁰ - Eccl. Gr. Monumenta. II, Notae, col. 655, C.

²⁷⁵¹ - «Κοινήν ἔχειν τὴν πατρίδα», MPSEG, 873, 3037.

²⁷⁵² - «τοῦ δὲ ἀγαγνώστου Ζωΐλου, οὐ ξεντεία μόνον ἐπαίνου ἀξία» и пр.; MPSEG, 873, 3040.

²⁷⁵³ - В рук. Моск. Синод. Б-ки №№ 163 и 345 этой главы нет.

²⁷⁵⁴ - S. Vailhe (Jean Mosch, Echos d' Orient, 1901, Dec, № 2:1081) высказывает предположение о Дамаске, как месте родины Ио. Мосха, основываясь на выражении 171 гл. Λειμών'α – «с ним (т. е. чтецом Зоилом) мы были одной родины» (κοινήν ἔχειν τὴν πατρίδα, Migne, 873:3037). Местоим. «ἡμεῖς» Vailhe принимает буквально, распространяя его и на Софрония. А так как последний был родом из Дамаска, то происхождение Мосха по месту сказанным устанавливается точно. Но принять эту испотезу Vailhe мы не решаемся. Во-первых потому, что главы 171 и 172 имеют больше оснований быть отнесенными к первому путешествию Мосха в Египет. когда он был один (см. ниже); а во-вторых, в др.-славянском переводе, не доверять которому у нас не имеется ровно никаких оснований [дословное сличение с Migne убеждает в большей сохранности (по полноте и правильности) текста греческого оригинала др.-слав. перевода, нежели издания], Зоил прямо назван Егеатенином.

²⁷⁵⁵ - Киликия и Киликийцы упоминаются в главах: – 3. 22. 41. 51. 59. 61. 80. 115. 123. 177. 183; гор. Эги – в гл. 27. 29. 31. 32. 57. 86.

²⁷⁵⁶ - Можно обратить внимание на употребление 1-го личного местоим. един. числа в некоторых рассказах, касающихся Киликии и г. Эгов, тогда как в начале VII в. в этой местности Мосх был уже вместе с Софронием. Именно, когда одни повествования имеют: «нам» (рассказали – гл. 51 и 58), «мы» (пришли, гл. 87), в других употреблено «я» (видел – гл. 31:32); а кроме того и начало глав составлено несколько в иной форме, чем обычно. Не относятся ли эти главы к раннейшему периоду его деятельности, когда тетрадь его «душеполезных»

рассказов только начинала заполняться, причем в основу ее были заложены события, поразившие его внимание еще на родине?

²⁷⁵⁷ - Vailhe (op. cit., 1081) при восстановлении отдельных моментов Мосховой жизни ее палестинского периода считает правильным такой именно порядок, т. е., ставя на первое место Лавру Феодосия. Но достаточно взять 93 главу, чтобы убедиться в неточности подробного настроения Мосховой биографии. В лавре Феодосия последний жил не ранее 80-х годов VI века.

²⁷⁵⁸ - Гл. 67. Лавра Илиот была расположена при горе Искушения на Хорафском потоке, на северо-запад от Иерихона. см. Сладкопевцев, Древн. Палестинск. Обители, вып. 2, стр. 86.

²⁷⁵⁹ - В 134-й гл. Мосх пишет: «в окрестностях св. Иордана был отшельник по имени Феодор. Однажды он пришел ко мне в келлию», которая находилась, как видим дальше, вблизи лавры Илиот: «получая ежедневную плату в пять фолер, он ходил в лавру Илиотскую, близ меня».

²⁷⁶⁰ - "Εμείνα γὰρ ἐν αὐτῇ ἔτη δέκα, MP SG, 87з, 2917, гл. 67.

²⁷⁶¹ - Рассказанное в 134 гл. событие произошло во дни Иерусал. Патр. Иоанна, управлявшего Церковью с 574 по 593 годы. С другой стороны, в 112 гл. Мосх сообщает про себя, что он «в начале (— ἐν ταῖς ἀρχαῖς», MP SG, 87з, 2976) царствования Тиверия» (578–582 гг.) был в Египте (откуда вернулся не ранее 590 г., см. ниже). След., в Илиотской Лавре Мосх жил не позднее 578–579 гг., хотя эта крайняя дата может быть подвинута несколько назад. Дело в том, что неизвестно, из какого монашеского пункта он отправился в Египет. Как уже знаем, до этого путешествия Мосх пребывал в лавре Илиот; после же выполнения поручения мы встречаем его, в 594 году, в Лавре Феодосия. — Не скорее ли нужно думать, что именно из Лавры Феодосия и был посылаем Мосх в Египет для протпводействия монофизитским волнениям, раздиравшим Александрийскую Церковь: т. е. из той Лавры, которая уже заявила себя защитницей Православия, и против тех же еретиков? (См. Сладкопевцев, Древн. Палест. Обители, вып. 2., стр. 95). Fleury (Hist. Eccles., t. VIII, p. 667) же прямо говорит, что

Мосх был послан в Египет (в 578 г.) начальником Лавры Феодосиевой. Если это так, то цифра годов, отводимых для Илиотской Лавры, должна быть отодвинута несколько назад: в 578 году Мосх пребывает уже в Феодосиевой Лавре. След., в Лавре Илиот Иоанн жил не позднее 578 года, а общий десятилетний период падает на 568–578 годы.

²⁷⁶² - Лавра Фаран, по свид. Кирила Скифопольского, лежала в шести поприщах от Иерусалима, на Иерихонской дороге (См. Палестин. Монашество с IV до VI вв., иер. Феодосия Олтаржевского, Прав. Палест. Сборник, т. XV, вып. 2, стр. 32–33; ср. Сладкопевцев, вып. 1, стр. 14–17).

²⁷⁶³ - Олтаржевский, стр. 115 и 123.

²⁷⁶⁴ - Основания к подобному заключению дают следующие выражения 42 главы: «Мы перенесли его (т. е. болящего старца Авксанона) ἀνῆνέυκαμεν – в Патриаршую больницу в св. Град»; «мы перенесли его (после смерти) в Лавру Фаран и там похоронили. Для выполнения подобной работы (расстояние между двумя пунктами равняется 6 верстам, дорога каменистая, в направлении к Иерусалиму идет в гору (= туда, ср. ἀνῆνέυκαμεν, а обратно – κατήνέυκαμεν) требовалась, конечно, наличность хороших физических сил, и к ней, во всяком случае, могли быть привлечены лишь простые послушники, к числу которых, очевидно, и принадлежал в то время Мосх.

²⁷⁶⁵ - Ἐμεῖνα γὰρ ἐν αὐτῇ ἔτη δέκα, MP5G, 87з, 2893.

²⁷⁶⁶ - Указанная цифра получается благодаря следующим сопоставлениям. Согласно данным 42 главы Мосх жил в Лавре Фаран в то время, когда там умер старец авва Авксанон, бывший синкел Патриарха Евстохия, †563 года; след. для Фаранского периода Мосхова иночества этим отмечается событие, происшедшее после 563 года. С другой стороны, по поводу смерти инога Фаранского аввы, Косьмы, явившегося в начале Патриаршества Григория (569–593 гг., – по арабскому списку Антиохийских Патриархов Иоанна Жеми [Восток Христианский, Еп. Порфирия Чигиринского, стр. 78–80]; – или 573–596, – по собственным вычислениям Пр. Порфирия [см. там

же, ч. III, стр. 62, список; эта цифра удержана и Сергием Арх., Месяцеслов, II. 687]) в Антиохию и там вскоре скончавшегося, Мосх замечает: «τοῦτω τῷ ἀββᾷ Κοσμῶ καὶ γὰρ παρέβαλον εἰς τὴν λαύραν Φαρῶν . Ἑμεῖνα γὰρ ἐν αὐτῇ ἔτη δέκα», Рук. Моск. Син. Б-ки ,№ 345, 372 л. След., он там жил около указанных лет 569–73. Принимая же теперь во внимание выше приведенную дату 568–578 гг., установленную для показания времени пребывания Мосха в Лавре Илиот, и десятилетний срок общего пребывания в Лавре Фаран, найдем, что в последней Мосх провел приблизительно 558–568 годы. Эта цифра в общем подтверждается еще данными 140 главы, где Мосх, передавая о крайнем снисхождении к согрешающим Патриарха Григория, заявляет: «ὧν (τούτου, рук. Моск. Син. Б-ки № 163, 2590. I ст.) καὶ ἡμεῖς πλείστην πείραν ἐσχίσαμεν» (MPSG, 87з. 3004). Нельзя думать, что Мосх был на положении человека согрешающего (= τοῦ ἀμαρτάνοντος) и многоопытно испытал снисхождение (собств., сострадание – συμπάθειαν) к себе Патр. Григория в то время, когда посетил Антиохию в период своего знаменитого путешествия. Здесь он был на положении гостя, а главное тогда [603 года (по анониму) или 604 (согласно 87 гл.)], когда Григория уже не было в живых. След., это выражение нужно отнести к тому моменту, когда Григорий еще настоятельствовал в Фаране, а Мосх был у него в послушании; или опять-таки незадолго до 569–573 годов. (Григорий был настоятелем minimum 6–10 лет, см. 139 главу).

²⁷⁶⁷ - Евфимий не оставил Савву у себя в Лавре в качестве послушника, но отослал его в киновию блаж. Феоктиста, объяснив свой поступок так: «Сын мой. Я думаю, что неприлично тебе, столь юному (– νεώτερόν σε ὄντα) оставаться в Лавре»; Βίος τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Σάβα. Cotelerii, Monum. Gr. Eccles., t. III, p. 228.

²⁷⁶⁸ - В житии Саввы Кирилла Скифопольского читаем: «старец положил, чтобы ни одного безбородого (ἀγένειον) человека или евнуха (ἢ εὐνοῦχον) не принимать в свою Лавру» (Cotelerii, M. Gr. E., III, p. 338), какового постановления не отменил и перед смертью, см. Житие, § 76, Cotelerii, ibid, p. 353.

²⁷⁶⁹ - Подобный обычай существовал и в прочих Палестинских Лаврах, см. Олтаржевский, Палест. Монаш., Палест. Сборн. XV, в. 2, стр. 185.

²⁷⁷⁰ - Vailhé (op. cit., 1081) время рождения Мосха определяет между 540 и 550 годами.

²⁷⁷¹ - Софроний с глубоким уважением отзывается о Мосхе, называя его (SS. Cvri et Ioannis Miracula, MPSG, 873, 3668) – «πνευματικὸς Πατὴρ καὶ διδάσκαλος».

²⁷⁷² - «Руководителями киновитов назначались обыкновенно мужи степенные и благоразумные, преклонных лет и славные монашескими подвигами», Олтаржевский, 95 стр.

²⁷⁷³ - Bolland. Acta SS. Mar. t. II, p. 65, ср. Попович, Патриарх Иерус. Софроний, как богослов, проповедник и песнописец, Киев, 1890 г., стр. 5; Alzog, Crundriss der Patrologie, 401.

²⁷⁷⁴ - Год смерти Софрония указывают в промежутке между 638 и 644 годами (Попович, цит. соч., 18 стр.; ср. Сергей, Месяцеслов. II, Замеч., стр. 102; 638 – по Krumbacher'у, 189); кончина Мосха – по Болланду – в 620 году, а по анониму – 619 года.

²⁷⁷⁵ - Сладкопевцев, Др. Пал. Обит., 2, стр. 86–87.

²⁷⁷⁶ - Если десять лет, про которые Мосх упоминает в 67 гл., касаются только одной Лавры Илиот, то для жизни в Иорданской пустыне нужно предполагать особое количество лет, и, след., вышеприведенные даты для Лавры Фаран и Л. Илиот придется отодвинуть еще немного назад.

²⁷⁷⁷ - Кроме непосредственного свидетельства об этом самой книги (гл. 134), упоминание встречаем у Фотия и анонима.

²⁷⁷⁸ - Правда, подобная реконструкция возможна только на основании обычно принимаемого мнения, что Л. Илиот (Αἰλιώτης) находилась в Палестине. Если же вслед за Vailhé, указывать место нахождения ее на горе Синае, где Мосх был после 579 года, то соответствующую часть Мосховой биографии придется видоизменить. Но следовать за Vailhé, как увидим, нет надобности: в своей топографии Лавры он был неправ. Так, Vailhé пользуется указанием 134-й главы, где передается, что

некий отшельник, работая при сооружении водоема, ходил вечером на отдых в Л. Илиот; работы же происходили εἰς τὸ Σινᾶ (Migne 873:2998). Но употребляя эту историческую справку в качестве главного аргумента, Vailhe совершенно не принял во внимание того, что латинская передача этого географ. пункта иная – Sigma. Последнее чтение поддерживается и др.-славянским переводом, где мы находим – «(в) Сима». Подобное разночтение само по себе не обязывает нас принимать непременно греческую форму, благодаря чему и база Vailhe теряет значительную долю своей устойчивости. Но некоторые данные позволяют нам и вовсе оставить греч. εἰς τὸ Σινᾶ, как неточное. Именно в то время, когда в VI веке на Синае Лавры Илиот не отмечается (см. Путник Антонина, Прав. Палест. Сборн., вып. 39; Антонин не упоминает даже о существовании храма во имя св. Ири на Синае, см. стр. 99), для Палестины, м. б. указана местность, которая, как своим наименованием, так и особенностями топографии вполне подходит к условиям исторической обстановки 134 главы. – Лавру Илиот христианское предание обычно указывает (см. Сладкопевцев. Палест. обит., вып. 2, с. 86; ссылки на Норова, Муравьева, Олесницкого) на горе Искушения (на с.-з. от Иерихона), недалеко от Иордана, в восточной части Ефремова колена. С другой стороны, мы знаем, что соседняя с ней область Тамнитская, в числе определительных пунктов которой приблизительно можно указать: западн. склон горы Ефремели, дорогу из Иерусалима в Лидду (Евсевия Памфилова, О названиях местностей встр. в Св. Писании; бл. Иеронима, О полож. и назван. евр. местн., пл., проф. И. Помяловского, Прав. Пал. Сборн., 37 вып., стр. 168), Вефиль (ibid 105; подр. см. здесь же, примм. – 847, с. 306; 128, с. 168), называлась так же и «Сим» (Σείμ, цит. соч., с. 359), что вполне объясняет и слав. «(в) Сима» (гл. рон л. 95) и латин. «(in) Sigma» (Migne, 873:2998). След., мы не имеем надобности искать Лавру Илиот, вопреки преданию, εἰς τὸ Σινᾶ, когда более естественное оправдание получают слав. и лат. названия.

²⁷⁷⁹ - По таким соображениям: 1., – по возвращении из Египта Мосх поселяется в киновии Феодосия [– в 594 году он

был вместе со своим игуменом у только что поставленного Иерусалимского Патриарха Амоса (гл. 149)], и по всей вероятности непосредственно, так как 589 год застаёт его ещё во время путешествия, на Синае (см. гл. 121), откуда прямой путь вел его в Палестину; во 2-х, если путешествие Мосха в Египет преследовало миссионерские цели (об этом ниже), то нужно ожидать, что и послан он был из той же киновии Феодосия, отличавшейся в эту эпоху христологических споров стойкою защитой православных взглядов. (Об ученых лицах киновии Феодосия за этот период, см. у Олтаржевского, цит. соч., стр. 183, 184; ср. Сладкопевцев, цит. соч., 2, стр. 95). Мнение Fleury на этот счет уже приводилось.

²⁷⁸⁰ - «Ἦν γὰρ καὶ ἐν ἀρχῇ τῆς βασιλείας Τιβερίου εἰς διακονίαν ἐν Αἰγύπτῳ πεμφθεὶς», Дущей, t. II, p. 1054.

²⁷⁸¹ - Как понимать это— εἰς διακονίαν — анонима? Если в качестве параллели взять 124 главу того же Луга, где под διακονεία [ἔπεμψεν ἐμὲ καὶ ἄλλους δύο εἰς διακονείαν (место приводится по греч. рук. Моск. Син. Б-ки № 163, 255о II и 345, л. 386о., так как у Миня его нет), что передано в древнеславянском переводе — «на послужение»—] разумеются епископские функции (ср. ὁ Θεὸς γὰρ πιστεῦσαί σοι θέλει τὴν ἐκκλησίαν Βαβυλῶνος, MP5G, 873. 2988), то и διακονίαν Мосха нужно представлять себе не иначе, как тоже в виде забот о церковном благоустройстве. И подобное толкование имеет под собою устойчивую почву. Как известно, положение Александрийской церкви в указываемую эпоху было весьма беспокойно: помимо волнений со стороны еретиков — монофизитов (Филарет, Истор. учение об отцах церкви, т. III, СПб. 1859, § 241, стр. 193), немало хлопот доставляли и самаряне с евреями, ради которых в 589 году даже составлялся поместный собор (Порфирий, Александрийская Патриархия, т. I, СПб. 1898, стр. XXVI). Про свое участие в последней — антиеврейской — миссии, выражавшейся даже и в публичных выступлениях против них, Мосх открыто заявляет в 172 главе: «он (— Косьма Схоластик) и меня часто посылал к некоторым евреям — рассуждать с ними от Писания». — Противоеретическая деятельность Мосха в более крупном

размере и относящаяся к несколько позднеjšíему времени достаточно засвидетельствована Житием Иоанна Милостивого.

²⁷⁸² - Упоминают Фотий с анонимом.

²⁷⁸³ - Преосв. Филарет (Луг Д., стр. VI), а за нм о. Хитров (XVII стр,) и Попович (9 стр.) посещение Мосхом Синая неправильно (в 123 гл. определенно сказано: «παρέβαλον τῷ ἄββῃ Ζωσίμῳ... καὶ διηγήσατό μοι », MP SG. 873, 2985) относят ко второму его путешествию, когда тот, после нападения персов на Палестину, удалился в Египет, избрав себе путь чрез Синай. Указываемый случай был гораздо ранее. Синая касаются гл.: – 122. 123. 124. 125. 126.

²⁷⁸⁴ - Эта дата устанавливается 124 главой Луга, где авва Зосима Киликианин помещает такие сведения о себе: «двадцать два года тому (т. е. до описываемой встречи его с Мосхом на Синае) назад приходил я в Порфирит... прожил там около двух лет»; после чего прибыл в Александрию, где папа Аполлинарий (551–569, – Порфирий, Александрийская Патриархия, т. I, стр. XXV) поставил его во епископа Вавилона. След., последний факт Зосимовой хиротонии предварял двадцатью годами посещение его Мосхом на Синае, которое, т. обр., было около 589 г.

²⁷⁸⁵ - 133 гл.

²⁷⁸⁶ - 120 и 121 гл. О Феране и Раифе см. у Епифания (Прав. Пал. Сборник, т. IV, в. 2, стр. 161–174).

²⁷⁸⁷ - Гл. 115. 116. 117. 118. 119. 153. 177. Совершенно естественный путь из Египта на Синай (или чрез последний в Палестину) чрез Клизму (Суэц), Феран, Раифу (Тор). См. Елисеев А. В. Путь к Синаю 1881 г , Прав. Палест. Сборник, 4 вып., стр. 25, 121, 164. Епифаний, стр. 175–182. Правда, еп. Порфирий в своем путешествии из Каира на Синай (см. Второе путешествие Арх. Порфирия Успенского в Синайский м-рь, в 1850 г.) из Фарана прямо проехал в монастырь св. Екатерины, откуда уже после заезжал в Раифу (стр. 111–145), но здесь сказалось только личное желание Пр-ного. В Синай же он мог приехать и чрез Раифу. Между прочим, подобный топографический порядок в путешествии Мосха вполне

совпадает с порядком литературного изложения его путевых впечатлений (– см. гл. 115–126), где сперва говорится про Раифу и Феран, а потом уже про Синай. Между тем, если бы на Синай Мосх направлялся, согласно мнению преосв. Филарета, из Палестины, в начале VII века, то порядок повествований, касающихся указанных местностей, был бы как раз обратный

²⁷⁸⁸ - Laudes in SS. Cyrum et Ioannem, MPSG, 873 3380.

3421. – Вопрос о том, – упомянутое путешествие Мосха в Египет было ли совершено вместе с Софронием, или в одиночестве, – должен быть решен скорее отрицательно. – Прежде всего, – в Феодосиевой киновии Мосх пред отходом своим в Египет в 578 году пробыл очень непродолжительное время (если только, конечно, он там и вообще-то был в это время, ибо мы о самом пребывании Мосха в названной киновии в до-Египетский период его жизни можем говорить только предположительно, не выдавая за несомненный факт), тогда как тесная дружба, результатом которой явилось совместное идейное путешествие второго периода жизни, должна быть плодом многолетнего сожителства. А с другой стороны, мало располагают к утвердительному решению вопроса и данные относительно самого Софрония. Судя по годам его рождения (он родился в 560 г., след., к 578 году ему было только 18 лет), Софроний или только что поступил в киновию (не будем забывать и того, что он должен был потратить еще некоторое время для получения высшего образования), или же его и вовсе не было у Феодосия в наше время. Во 2-х, в тех главах, описания которых касаются, напр., Синая, Фераны, Раифы, Клизмы – местностей несомненно обойденных в первое путешествие, нигде не говорится о том, что здесь одновременно с Мосхом был и Софроний. Множ. число «мы» ничего не говорит в пользу Софрония, так как в данном случае «мы» не более, как свойственная многим авторам (даже почти современным, напр. И. Кассиану; у самого Мосха см. гл. 171 и 172) литературная манера выражения. Иначе не было бы такой несообразности, какую мы видим, напр., в 123 и 124 гл.: – «Παρέβαλον τῷ ἀββῆ Σωσίμῳ τῷ Κίλιμι εἰς τὸ Σινὰ... καὶ διηγήσατό μοι», – гл. 123 (MPSG, 873, 2985) и «διηγήσατο δὲ ἡμῖν ὁ γέρων καὶ τοῦτο» –

глава 124 (MPSG, *ibid*); в 3-х, в главах, написанных в Египте, прямо различаются действующие лица: – в одних главах (напр. 77 гл.) выведены «мы с господином Софронием», а в других, несомненно относящихся к первому путешествию Мосха, явственно фигурирует местоимение личное в един. числе: «я ежедневно приходил», «меня посылал», «я спросил» и пр. (гл. 172 и 171); в 4-х, наконец, высшее образование Софиста тоже не обязывает нас в пользу мысли о совместном путешествии Софрония с Мосхом, которому он мог быть (предполагается) весьма полезным в борьбе с еретиками и вообще инакомыслящими Александрийской церкви. Прозвание софист только свидетельствует о прекрасном светском образовании, но ничего не говорит о степени его богословских познаний.

²⁷⁸⁹ - «ὠφέλεια ψυχῆς» – вот двигательный нерв его сорокалетних странствований, о чем он сам неоднократно заявляет на страницах Луга; напр., – «εἰδὼς ὅτι δι' ὠφέλειαν ψυχῆς ἐπερωτῶ σε», гл. 172, MPSG. 3041: гл. 112.

²⁷⁹⁰ - Напр, главы 111. 113.

²⁷⁹¹ - Пролог к Лугу.

²⁷⁹² - Напр., 102, 92 гл.

²⁷⁹³ - Установить хронологический распорядок в этом посещении Палестинских обителей Мосхом и Софронием невозможно. Самый Луг, являющийся одним из главных источников по истории Палестинского монашества (Олтаржевский, Палест. монашество, стр. XV; см. также у Krumbacher'a, G. d. B. L. 188), весьма скуп в данном случае; побочный же аналогичный материал (современные ему агиографическая, топографическая и т. п. письменность), который помог бы включить Мосховы повествования в строго определенные хронологические рамки, пока слишком ограничен. Поэтому приблизительно придерживаемся порядка географического. При всем этом, едва ли можно настоящий (т. е. Палестинский) обзор обителей представлять себе в виде одновременного и непрерываемого путешествия. Прежде всего, слишком запутана топография этих обителей, чтобы можно было обойти их в один прием, не проходя дважды по одним и

тем же местам. Но главное – есть некоторые странности в тексте, которые позволяют усомниться в принимаемой преосв. Филаретом, о. Хитровым, Поповичем и др. целостности вида второго (т. е., начиная с Палестины) Мосхова путешествия. Именно, по 127 гл. – в Иерусалиме, Гефсимании Мосх был не позднее 601 года (а до этого времени, нужно заметить, он был уже в пути, выполняя свою программу посещений), по 87-й гл. – в окрестностях Антиохии в 604 году. Если же теперь предположить, что путешествие выполнялось безостановочно и в преемственном порядке, переходя из одного пункта к другому, то остается необъяснимым – почему Мосху пришлось потратить 3–4 года на осмотр такого небольшого клочка земли, как перечисленные окрестности Иерусалима, когда здесь расстояние измеряется обычно часами, в крайнем случае, – дневными переходами? – Но, по всей видимости, дело нужно представлять так, что Мосх, проживая подолгу в таких определенных местах, как Л. Фаран, Л. Илиот, к. Феодосия, – делал по временам отдельные экскурсии в соседние обители. Экскурсионный характер посещений подтверждается еще, напр., сопоставлением хронологических данных рассказа 155 главы; подобный же вывод можно сделать из замечания анонимного биографа о том, что «в начале столетия» (т. е. после 600 года) Мосх жил еще в киновии Феодосия, откуда, после смерти Маврикия, он удалился в Антиохию.

²⁷⁹⁴ - Начинаясь за Вифанией, эта пустыня простирается далеко на север (крайний пункт Иерихон), доходит на востоке до Мертвого моря, на западе захватывает окрестности Вифлеема, Фекои и Хеврона и на юге сливается с аравийскою пустынею. Пустыня св. града. Арх. Леонида, Душеп. Чт., 1872, Авг., стр. 386; Олтаржевский, Палест. монаш., стр. 30.

²⁷⁹⁵ - Здесь записаны главы: – 4. 22. 23. 92–104. 109. 149; о местоположении обители см. – Олтаржевский, 120; Сладкопевцев, в. 2, стр. 92; Епифаний (Прав. Палест. Сборн., т. IV. вып. 2), 127 стр.

²⁷⁹⁶ - Главы: – 3. 11. 53. 58. 59. 118–130. 188; Олтаржевский, 92; Сладкопевцев, в. 3, с. 2–10; Епифаний, 126 стр.

²⁷⁹⁷ - Недалеко от Фекои, к югу от Фекойского потока; гл. 5. 6. 14. 18 и 35; Олтаржевский, 97, прим.; Сладкопевцев, вып., 3, с. 135–137.

²⁷⁹⁸ - Находилась в Аравийской пустыне, в окрестностях г. Елузы; см. Феодосий, О местоположении святой земли начала VI в., Прав. Палест. Сборн, вып. 28, стр. 91–92; гл. 164.

²⁷⁹⁹ - В юго-восточной части Палестины, к с.-востоку от Хеврона; гл. 159.

²⁸⁰⁰ - В 15 стадиях к западу от Каstellия; Олтаржевский, 97, прим., Сладкопевцев, в. 3, стр. 141; гл. 52 и 186.

²⁸⁰¹ - На 5 стадий от Пещерной киновии на запад; гл. 178. Олтаржевский, 97 прим.; Сладкопевцев, вып. 3, с. 31.

²⁸⁰² - Гл. 167. Олтаржевский, 96 стр.; Сладкопевцев, в. 3, стр. 25.

²⁸⁰³ - Мардес и Мордес (около Мертвого моря), на которой, по Олтаржевскому (стр. 96), была расположена Каstellийская киновия, но Мосх различает обе местности; гл. 158.

²⁸⁰⁴ - В двух верстах от Вифлеема; гл. 182. Сладкопевцев, в. IV, 195 стр.

²⁸⁰⁵ - В потоке Куттилийском, между Иерусалимом и Иерихоном; гл. 24. Сладкопевцев, в. 2, стр. 66; Епифаний, 234 стр.; Феодосий, 26.

²⁸⁰⁶ - В 12–13 верстах от Иерусалима к сев.-востоку, недалеко от Лавры Фаран; гл. 21. Олтаржевский, 56 стр.; Сладкопевцев, в. 2, 1–7 стр.; Епифаний, 234 стр.

²⁸⁰⁷ - Гл. 41. 42. 45 и 40 (2-ая половина главы). Олтаржевский, 32; Сладкопевцев, в. I, 14–17 стр.

²⁸⁰⁸ - Церковь Воскресения, гл. 48. 49.

²⁸⁰⁹ - Расположен в Иерусалиме, если судить по «Достопам. Сказаниям», 276; но согласно биографии, прилож. к изд. его Жития (Прав. Палест. Сборн., вып. 32. СПб, 1891, с. I), этот монастырь нужно искать в Иорданской долине, около Каламонской Лавры.

²⁸¹⁰ - Гл. 187.

²⁸¹¹ - Гл. 187. 40. Елеонская гора – любимый центр Иерусалимских отшельников. Епифаний, 213.

²⁸¹² - По – Мосху она была в двадцати тысячах шагов от Иерусалима, но у Епифания (Прав. Палест. Сборн., т. IV, 2, вып. XI), Феодосия (Прав. Пал. Сб., т. X, 1, в. 28), Аркульфа (Прав. Пал. Сборн., т. XVII, I, в. 49), Сладкопевцева (Др. Пал. Обит., в. I), Олтаржевского (Палест. монаш.) и др. – нет даже уломинания о такой обители. Гл. 170.

²⁸¹³ - Игуменья Дамиана, сообщившая Мосху рассказы 127 главы, жила, по его словам, в «затворе» (= «про τοῦ ἐυίλειου θῆναι με», рук. Моск. Син. Б-ки № 163, 256о. 1). Под последним же необходимо нужно разуместь те многочисленные, преимущественно женские, затворы, расположенные в долине Иосафатовой, о которых упоминает только современник М., Феодосий (Феодосий, О местоп. св. земли, Пр. Пал. Сб., в. 28, стр. 17; подр. см. прим., стр. 73.). У Епифания см. 203 стр.

²⁸¹⁴ - Та же и. Дамиана (127 гл.) в своем рассказе упоминает про сестру Императора Маврикия (582–601), еще царствовавшего в то время. Ср. указание анонимного биографа Мосха, который приход последнего в Антюхию приурочивает к моменту, следовавшему непосредственно за убиением Имп. Маврикия.

²⁸¹⁵ - В одной мили от Иордана, к ю.-вост. от Иерихона; гл. 107, а также – по связи – гл. 12. 141. 142. Олтаржевский, 90; Епифаний, 236; Сладкопевцев, в. 2, 73 стр.

²⁸¹⁶ - При устье Иордана и Мертвом море; гл. 26. 46. 157. 168. 163. Сладкопевцев, вып. 2, с. 60.

²⁸¹⁷ - На севере от Лавры Герасима по Иордану; гл. 7. 8. 9. Сладкопевцев, вып. IV, 47.

²⁸¹⁸ - Вблизи Иордана; гл. 16. 17. Сладкопевцев, вып. IV, стр. 33.

²⁸¹⁹ - Гл. 135–139. 165. Сладкопевцев, вып. IV, 35.

²⁸²⁰ - Ближе к Иерихону; гл. 61. 68. Сладкопевцев, в. IV, 44 с.

²⁸²¹ - На самом берегу р. Иордана; гл. 13 и 15. Сладкопевцев, в. IV, 40 с.

²⁸²² - Главы 62–67; вероятно, все они записаны в то время, когда Мосх там имел десятилетнее пребывание. Сладкопевцев, в. 2, 85 с.

²⁸²³ - Гл. 20 и 91; впрочем, судя по выражению 20-й главы – «передать мне», и по хронологии рассказа (событие рассказа произошло в 533–34 годах, после которого рассказчик прожил в пещере Копратской Лавры еще тридцать пять лет = 534+35=569 г.), можно думать, что здесь Мосх был один, в то время, когда жил в Лавре Илиотской и в пещерах, расположенных по Иорданскому берегу, в соседстве с Лаврою Копраты. Сладкопевцев, в. IV, с. 196.

²⁸²⁴ - На противоположном берегу Иордана; там, вероятно, был записан рассказ 1-й главы, дающий сведения об основателе Лавры. Епифаний, 221 и 222; Сладкопевцев, в. 2, стр. 82.

²⁸²⁵ - Гл. 10. 19. 97. 154–156. 134. 173. 174. 179.

²⁸²⁶ - Совр. Бейсан (Феодосий, стр. 35, прим.); гл. 50.

²⁸²⁷ - Гл. 47.

²⁸²⁸ - Гл. 33–34. 36–39. 88. 89. 140. 190; м-рь Гигантов (τῶν Γιγάντων), гл. 78.

²⁸²⁹ - На берегу Исского залива, гл. 27, 28, 29, 57, 86; Феодосий, 97.

²⁸³⁰ - М-рь Наккиба (τοῦ Ναχιβᾶ), вблизи г. Эгов, см. гл. 31.

²⁸³¹ - При огибе Исского залива, Феодосий, стр. 98; гл. 51, м-рь Египетский (τῶν Αἰγυπτίων).

²⁸³² - 32 гл., – Феодосий, 97.

²⁸³³ - Гл. 89. 90.

²⁸³⁴ - Когда Мосх был в окрестностях г. Россы, то в некоем селении ему пришлось видеть могилу одного отшельника, скончавшегося, согласно его собственной записи, «15-го индикта». Принимая же во внимание, что 15-й год индикта на рубеже 600 года падал на 597 или 612 годы и прибавляя сюда добавочные 7 лет (ибо Мосх явился сюда спустя 7 лет после указанного события), получим 604 год (597+7), как дату пребывания Мосха в Киликии, около Росса.

2835 - Гл. 80–85.

2836 - Гл. 79.

2837 - Гл. 56.

2838 - Гл. 132.

2839 - Гл. 180. 181. 189. – Лиц, интересующихся более точными и подробными справками топографического и исторического характера относительно всех перечисленных выше пунктов Палестинских, Сирийских, Киликийских и Финикийских путешествий Мосха, отсылаю, во избежание повторения, к книгам, посвященным выяснению истории Палестинского и Сирийского монашества, и топографии Святой земли: – Олтаржевский, Ф., Иером., Палестинское монашество с IV до VI века, Прав. Палест. Сборн., т. XV, вып. 2., СПб. 1896; Сладкопевцев П., Древние Палест. обители и прославившие их Св. подвижники. Вып. I–IV, СПб. 1895–1896, –Изд. Имп. Прав. Пал. Общ. (в виде же статей – см. Душеп. Чт. за 1884–1885 гг.); Сладкопевцев П., Древние Сирийские Обители и просл. их св. подвижн., Вып. 1–2, СПб. 1902 г., Изд. Имп. Прав. Пал. Общ.; Иером. Анатолий. Исторический очерк Сирийского монашества до половины VI века. Киев, 1911 г., (напр. стр. 200–201; 273–275 и др.); Палестинский Патерик (перев. и прим. проф. И. Помяловского), изд. Имп. Пал. Общ., вып. 4, СПб. 1885 (житие св. Саввы Освященного), вып. II (Евфимия Вел.), вып. III (Иоанна Молчальника), в. IV (Илариона В.), в. V (Порфирия Газ.), в. VI (Герасима Иорд.), в. VII (Кириака Отшельника), в. VIII (Феодосия Кин.), в. IX (Георгия Кипрского), в. X (Харитона Испов.); Феодосий. О местоположении святой земли начала VI в., изд. Проф. И. Помяловского, Прав. Палест. Сборник, т. X, вып. 1 (28.), СПб. 1891: Аркульфа рассказ о святых местах, записанный Адамианом ок. 670 г., изд. и пер. И. Помяловского, проф., Пр. Пал. Сб., т. XVII, в. I (49 в.) СПб. 1898 г.; повесть Епифания о Иерусалиме и сущих в нем мест (пер. пол. IX в.), изд., пер. и объяснил В. Г. Васильевский, Пр. Пал. Сб., т. IV, в. 2 (в. 11), СПб. 1886 г.; Путник Антонина из Плаценции конца VI в., изд. И. Помяловского, Пр. Пал. Сб., вып. 39; А. Л(еонид)а. Старый Иерусалим и его окрестн., из записок инока-паломника,

М. 1873, стр. 389–466; есть данные в сочинениях – Гейки, Антонина, Олесницкого.–

²⁸⁴⁰ - 606–620 (Филарет, Луг Духовный, VII с), 611–621 (Порфирий, Александрийская Патриархия, стр. XXVII), 610 11–619 (Gelzer, Leontios v. N.. 153), 611–619 (Krumbacher, G. d. B. L., 190), 606–616 (Wagenmann, R. – E., VII, 40, Auf. .21. –Вопрос о том, когда Мосх прибыл в Александрию – при Евлогии или Иоанне М., – скорее нужно решать в пользу второго. – Именно, в житии Иоанна Милостивого, сост. Леонтием Кипр., есть выражение такого рода: «и к всему божественному изволению сего прословущего мужа посла ему Господь (ἔπεμψεν αὐτῷ ὁ κύριος) и богомудра и приснопоминаема Иоанна и Софрония» (Житие бл. Ио. Мил., Арх. Алек., Вел. Четыи Минеи собр. М. Макарием, изд. Арх. Ком., СПб. 1897, Ноябрь., ст. 835. Гр. т. у Gelzer'a, Leontios v. Near., p. 64), которое позволяет приурочивать приход Мосха с Софронием к тому времени, когда Иоанн М. уже управлял Александрийским Патриархатом. Отсюда происхождение 195 гл., судя по ее фразе: «когда мы были в Александрии, пришел туда из Пентаволя Леонтий..., пришел же он в времена Св. Папы Евлогия" (Migne, 87з, 3078), нужно относить, т. обр., ко времени первого пребывания Мосха в Египте; ср. также гл. 148. Vailhe допускает, что Мосх находился в Египте при предшественнике Ио. Милостивого, – Феодоре (или Феодосии) Скризоне 608–610, Порфирий, Алекс. Патр.. XXVII), Echos d' Orient 112.

²⁸⁴¹ - «Святаго Духа силою уповающе и брань (πόλεμον) со Севирианы и с прочими, в той стране сущими нечистыми (ἁγιαθάρτων) еретики сотворша в речех мудростных (ἐν διαλέξεσιν τῆς σοφίας), многы убо веси и множайша же церкви такожде же и монастыря (μοναστήρια) от уст таковых зверей, овцам точно, иако добрая пастуха, исторгоста (ἀπέσπασαν)», Житие, кол. 836.

²⁸⁴² - «Советника (αὐμβουλοῖ) бо бяста блага по истине (ἀληθῶς), иако и Патриарх без расуждения (ἀδιακρίτως) послушааше ею», Житие, 835 кол.

²⁸⁴³ - Гл. 102.

2844 - В Александрии вообще написаны 60. 77. 102. 105. 106. 111. 171. 172. 193–196 главы, часть которых (напр. 171. 172. 195 гл.) нужно отнести ко времени первого посещения Мосхом Египта.

2845 - Киновия Салама (Σαλαμᾶ) в девяти милях от Александрии; гл. 145.

2846 - Гл. 110: – «εἰς τὴν λαύραν τοῦ ὀπτωκιδειάτου». Migne. 873. 2973.

2847 - Гл. 69–76. 176; λιθαζόμενον.

2848 - Гл. 162; в двадцати милях от А.

2849 - Гл. 145. 146 и 147: Τουγαρᾶ.

2850 - Гл. 184.

2851 - Гл. 148.

2852 - Гл. 55. 144. 151. 152; Филарет, Луг Духовный. 275 стр.

2853 - Гл. 113. 114. 169. 194.

2854 - Гл. 54. 207. (εἰς Τερρενούθην).

2855 - Гл. 131.

2856 - Гл. 44; Епифаний, 191 стр.

2857 - Гл. 143; на восточном берегу Нила, против Гермоиоля; Филарет, Л. Д., 273.

2858 - Гл. 161. Оазис Мосх посетил еще в первое путешествие в Египет; см. гл. 112.

2859 - Аноним.

2860 - «Ἀκούσας τὴν γενομένην τῶν ἁγίων τόπον ἄλλωσιν καὶ τὴν τῶν Ῥωμαίων δειλίαν, καταλιπὼν τὴν Ἀλεξάνδρειαν» (Bibl. Vet. Patrum, t. II. p. 1054), говорит аноним; взятие же Иерусалима Персами произошло в 614 году.

2861 - Так Леонтий в Житии ничего не говорит о том, – что Софроний и Иоанн были при Патриархе на пути его в Кипр, или при его погребении; по Гельцеру же (Leontios v. Neapolis, p. 153 и 117) можно сказать утвердительно.

2862 - «Ἐπὶ τὴν τῶν Ῥωμαίων μεγάλην πόλιν ἀπέπλευσαν», р. 1054.

2863 - М-рь Филоксенов, 30 гл.

2864 - Wagenmann, 302.

2865 - М-рь Хариксенский (τοῦ Χαριξένου); гл. 180, 185.

2866 - Преосв. Филарет, а за ним Хитров и Попович упоминают еще про Константинополь, но прямых указаний относительно действительности подобного факта в книге не существует; ссылки же означенных лиц на 152. 186. 189. 190 и 199 гл. положительно не устойчивы. Можно только предполагать, что Мосх, забравшись в своем путешествии для обзора старой столицы мира уже на высоту Самоса, едва ли бы решился вернуться обратно, не желая воспользоваться случаем ознакомиться с достопримечательностями новой. Фотий и Аноним тоже не упоминают про К-поль.

2867 - Гл. 150.

2868 - Bibl. Vet., II. 1054.

2869 - Ibid.; ср. Wagenmann, 302.

2870 - Bibl. Vet. Patr.. В, 1054; ср , напр., гл. 46, 47, 48; или гл. 77 и 78.

2871 - Об этом речь ниже.

2872 - Wagenmann, 302.

2873 - Bibl. Vet. Patr. II, 1054.

2874 - Пр. Филарет (Луг Духовный, изд. 1853 г., стр. IX), а за ним и о. Хитров (Л. Д., XIX с.) неизвестно на каких основаниях приурочивают кончину Мосха к 622 году.

2875 - Совершенно одиноко стоит мнение Липомана, который, относя происхождение книги к 600 году (MPSG, 873, 2849), тем самым, по связи одного события с другим (см. у Анонима), и смерть Мосха отодвигает к самому началу VII века.

2876 - Fabricii, Biblioth. (Gr., vol. X, p. 125; «Diem obiisse supremum a. C. 620. a Ioanne Bollandio adnotatum reperi»; ср. MPSPG, 873, 2843–44.

2877 - Впрочем, сам Селье определенного взгляда не держится, передавая только существующие: «Quelques – uns mettent la mort en 620. D'autres en 619», Histoire, t. XVII, p. 610.

2878 - Gelzer (Leontios v. Neapolis, Anmerkungen, p. 117) следует в данном случае согласно свидетельству анонима.

- 2879 - K. Krumbacher, G. d. B. L, A. 2, 187.
- 2880 - Preuschen, R.–E., A. 3, XIII, 484.
- 2881 - Bardenhewer O., Patrologie, 1910, Aufl 3, 483.
- 2882 - «Ioannes Moschus, alias dictus Eviratus, vixit saeculo Christi septimo, circa annum Domini 630», Labbe Ф. De scriptor. Eccles., quos att. R. Belearminus, p. 594, t. I (ср. Bellarm., p. 235).
- 2883 - Lambecii, Comment. de Bibl. C. Bind., с. 844; «circa annum Christi 630 floruit», ссылаясь при этом на Беллармина; ср. ibidem, с. 1193. У Дюпэна и Воссия этот вопрос не затрагивается.
- 2884 - Care, G. Historia liter. Script. Eccl., t. I, p. 581, с. II.
- 2885 - Самое редактирование книги, принимая во внимание несложный характер работы (сортировка лишь некоторых повествований по их сродному содержанию), должно было занять непродолжительное время.
- 2886 - Если анонимный биограф в чем и превосходит излишеством и подробностями сообщаемого материала самую книгу, по которой местами разбросаны биографич. сведения, то исключительно сообщениями данных последнего, Римского, периода жизни Мосха, и событий, сопровождавших его погребение.
- 2887 - Т. е. осенью (см. о времени начала индикта, напр., у Сергия Месяцеслов, II, Заметки, 3; ср. Gelzer, Leontios v. Neapolis, 117).
- 2888 - Biblioth. Vet. Patrum. t. II, p. 1055.
- 2889 - Vailhe считает возможным VIII индикт анонимного биографа отнести к следующему пятнадцатилетнему периоду, благодаря чему указанные события падают на 634–635 годы. Основания им приводятся следующие: 1., Иоанн Милостивый †21 ноября 619 года; след., Мосх, его биограф, не мог умереть «в начале 619 года» (ор. clt., 1152); 2., в 619–620 гг. сарацины (арабы) не могли угрожать дороге на Синай, так как в то время Палестина была оккупирована еще Персами (614–628). – Но в первом случае явное недоразумение: аноним говорит, что «в начале VIII Индикта» (который равнялся 620 году, ср. напр., исчисление годов индикта в Житии Феодосия К., Пал. Патер., 8,

90, прим.) были перенесены останки Мосха в Иерусалим; след., он умер в конце VII индикта, т. е. в конце 619 года. А подобная хронология нисколько не противоречит данным о смерти Ио. Милостивого. Во втором – можно предполагать частичные нападения арабов, что бывало и раньше. Но, кроме того, если допустить цифры Vailhe – 634–5 гг. – , то придется в Софроние, ученике Мосха, видеть простого софиста, но не знаменитого впоследствии Патриарха, так как последний, еще будучи монахом, выступал, как известно, на Александрийском соборе 633 года. Впрочем, и сам Vailhe особенно не настаивает на своей гипотезе, см. *op. cit.*, 1162.

²⁸⁹⁰ - G. Io. Vossii. *Op.*, t. quart., *Histor. et epistol.*, *Ars historica*. Amst., 1699. De historicis graecis, 1.–II. cap. XXIII. p. 144. c. I.

²⁸⁹¹ - См. разъяснение этого места у Удена (Cas. Ovdinus, *Comment, de script. Eccles. antiquis*, 1722, t. I, 1607): «так как он (Софроний) и главнейшие части (*primas partes*) вписал в это произведение, хотя от славы его (т. е. Лимонаря) отказывается по причине любви и снисхождения (*amore et modestia*) к своему другу».

²⁸⁹² - G. Io. Vossii, *cit. op.*, p. 144, c. I.

²⁸⁹³ - —"Io. Moschum et Sophronium, *Autores Prati Spiritualis*» и пр., Lambecii, *Comment, de avg. bibl. Caesar. Vindobon.*, ed. Kollarii, 1782, vol. VIII, c. 575–76, прим. 3; ср. также Index III, под именами Moschus и Sophronius.

²⁸⁹⁴ - Воссий в самом начале той же статьи пишет: «Ио. Мосх (т. е. Moschi), по прозванию Евират,... посвящает свою книгу, под названием Λειμών... Софронию». Отзыв Ламбеция см. выше.

²⁸⁹⁵ - Omont, III, p. 191, ms. Coislin.; ср. Fabricii, V. IX, p. 168, где упоминается этот кодекс, но только по Монфакону, *Bibl. Coisl.* p. 573.

²⁸⁹⁶ - Рук. Моск. Синод. Б-ки № 216, 135 л.

²⁸⁹⁷ - Обстоятельства жизни и объем деятельности Софрония, Патр. Иерусалим., достаточно подробно раскрыты в соч. Поповича К. Патриарх Иерусалимский, как богослов,

проповедник и песнописец. Киев 1890 г. Более раннее и слабое произведение – Св. Софроний Патр. Иерусалимский, соч. студ. Киев. Дух. Академии Гр. Галина, Киев 1853. – Биографический очерк оставлен еще Vailhe S., *Revue de l'Orient chrét.* 7, 1902, 360–385; 8, 1903, 356–387.

²⁸⁹⁸ - 9-го сентября сего 1915 года исполнилось 400 лет со дня кончины пр. Иосифа Волоцкого. Ред.

²⁸⁹⁹ - Чтен. Моск. Общ. Любит. Дух. Просвещ. 1865 г., кн. II, стр. 77–152 и отд...

²⁹⁰⁰ - Чтен. в Императ. Общ. Ист. и Древн. Российск. при Моск. Универс., 1903 г., кн. 3 (206).

²⁹⁰¹ - Из двух спп., взятых С. А. Белокуровым при издании, один (сп. XVI в.) дает новую редакцию жития. Другой же список (XVII в.) одной редакции с ркп., изд. Невоструевым, и отличается от этой последней лишь вставкой второй соборной грамоты по делу арх. Серапиона (Акт. Ист. I, № 290) и тремя небольшими добавлениями. По этому сп. в изд. Белокурова подведены варианты.

²⁹⁰² - В списке П.А. Овчинникова, XVI в., изд. Белокуровым, заглавие читается так: «Того же о отци Иосифе, иже состави общии монастырь близ Волока-Ламьскаго». В остальных же трех известных списках, представляющих другую редакцию жития, озаглавлено: «Повесть о житии преподобнаго отца нашего игумена Иосифа Волоколамского». В самом житии, как увидим ниже, Иосиф нигде не называется «преподобным отцом» и этот титул, поставленный в заглавиях трех списков, не принадлежал, м. б. автору жития: он, был привнесен м. б. после кем-либо из почитателей Иосифа. Отсутствие же этого титула в заглавии сп. Овчин. XVI в. более соответствует тексту жития и потому говорит о большей первоначальн. Овчин. XVI в.

²⁹⁰³ - Житие, изд. Белокуров. стр. II–III.

²⁹⁰⁴ - «Преп. Иосиф Волоколам.» Прибавл. к Твор. Свв. оо. 1847, ч. V, стр. 225–226.

²⁹⁰⁵ - «Обзор русской духовной л-ры». Кн. I, изд. 3. Спб., стр. 134–135. Здесь ошибочно указывается, что анонимное житие помещено в Ч.-Минеях, под. 9 сент.

²⁹⁰⁶ - «Житие пр. Иосифа Волоколамского, составленное неизвестными». М. 1865, с. III.

²⁹⁰⁷ - «Древнерусские жития свв., как историч. источник», М. 1871. стр. 292–293.

²⁹⁰⁸ - «Зиновий, инок Отенский», Спб. 1894, стр. 279: «Для такого предположения, – читаем здесь, – мы не видим никаких оснований; житие ничем не напоминает труды инок Зиновия и, напротив, многим отличается от них; тон его ровный, спокойно-просветительный, эпический во всех местах, чем не отличался Зиновий».

²⁹⁰⁹ - «Житие п. Иосифа Волоколам., составл. неизвестн.» Чт. Общ. Ист. и Древ. 1903 г., кн. 3 (206), стр. XII.

²⁹¹⁰ - Курс истории русск. л-ры, ч. I, кн. 2, Спб. 1911 г., стр. 673. Ср. Кадлубовский, Очерк из ист. л. жит. свв.

²⁹¹¹ - «Историч. Вестн.», 1880, т. III, кн. XII. стр. 860.

²⁹¹² - «Ж. М. Н. Пр.» 1894 г., кн. XI, стр. 220. Рецензия на труд Боцяновского.

²⁹¹³ - «Вопрос об авторе Многословного Послания». Изв. рус. яз. и словесн. Импер. Акад. Наук, 1905 г., т. X, кн. 2, стр. 155–156.

²⁹¹⁴ - а) Петроград. Дух. Академии, Кирил. собр., ркп. Аи/39. Сборник (сочин. и жития пр. Иосифа), in 4°, на 421 лл., поморск. полууст. XVII–XVIII в. Филигрань – герб с инициалами – AVDV. Вся ркп. исполнена необыкновенно тщательно, с художеств. заставками. Выдержки из Жития на лл. 126–14. в) Моск. Гл. Архив. Мин. Иностр. Дел, ркп. № 458/926. Сборник, писанный разными руками, в разное время и на различной бумаге. Отрывки из аноним. Жития помещены в конце ркп. на лл. 385–386, in 8°, XVII–XVIII в. – Несомненно, те же отрывки из аноним. Жития имеются в ркп. Григория, архиеп. Казанского, местонахождение которой в настоящее время нам остается неизвестным. Состав ркп. (in 4°, полууст. XVII–XVIII в.) такой же, как и в ркп. Кирил. Аи.39 (См. «Просветитель» пр. Иосифа Волоцкого. Изд. Казан. Дух. Акад. 1904, предисл. стр. 25). – Отрывки из анон. Жития в указанных сборниках приводятся в порядке редакции Жития, изд. С. А. Белокурова.

²⁹¹⁵ - А. Викторov. – Опис. рукпп. собраний в сев. России. Спб. 1890 г., стр. 88.

²⁹¹⁶ - А. Викторov. – *Op. cit.*, стр. 40.

²⁹¹⁷ - В.И. Срезневский. – Описание ркпп. и книг, собранных для Императ. Акад. Наук в Олонецком крае. Спб. 1913, стр. 88, 90 и 131.

²⁹¹⁸ - Карточный каталог.

²⁹¹⁹ - Н.И. Петров. – Описание рукописн. собраний, находящихся в г. Киеве, вып. I. М. 1892 г., стр. 119.

²⁹²⁰ - Н.И. Петров. – Опис. ркпп. церк.-археол. музея при Киев. Дух. Акад. – Слова на память Зосимы и Савватия с именем Филолога нам известны в следующих спп.: Прилуцкого монаст. № 15, XVI в. (Пр. к Твор. Свв. оо. 1859, XVIII ч., стр. 523); сборн. П. А. Овчинникова, XVI в. (Чт. Имп. Общ. Ист. и Древ. 1903, кн. 3 (206), стр. VI–VIII); Петрозаводск. Архиер. Дома № 47 (53), XVIII в.; (А. Викторov, Опис. ркпп. собр. в сев. России, стр. 295); без имени автора: Троиц.-Серг. Лавр. № 664, XVII в.; Каз. Дух. Акад. Солов. № 812, XVI в. и № 73, XVII в.; с именем Зиновия: Каз. Дух. Акад. Солов. № 176, XVII в. и № 308, XVII в. По последнему списку с именем Зиновия Слова изданы в Прав. Собесед. 1859 г., июль–октябрь.

²⁹²¹ - Н.И. Субботин. – Сведения о Филологе Черноризце, проповеднике XVI в. (Приб. к изд. Твор. свв. оо. 1859 г., ч. XVIII, стр. 522–547). Ср. Е. Е. Голубинский. Краткий очерк истории правосл. церквей болгар., серб. и румынской. М. 1871 г., стр. 510.

²⁹²² - Н.И. Субботин. – *Op. cit.*, стр. 524–526; примеч. Ж. Списки этого слова нам известны след.: Моск. Дух. Акад. Волокол. № 158 (522), XVI в. (Иер. Иосиф. Опись ркпп. перенесен. из б-ки Иосифова м-ря в б-ку М. Д. А. Москва, 1882 г., стр. 170); б-ки гр. А. Уварова (собр. И.Н. Царского) № 379, XVI в. (П. Строев. Ркпп. слав. и росс., принадл. И. Н. Царскому. Моск. 1848 г., стр. 419); собр. П. А. Овчинник., – XVI в. (Чт. Общ. Ист. и Др. 1903 г., кн. 3; Житие пр. Иосифа, предисл. стр. VI–VII); б-ки Костромского Богоявленского монаст., № 838, XVI–XVII в. (П. Строев. Библиогр. Словарь, стр. 275); Антониева Сийского

монаст. (ныне Арханг. Епарх. Древлехран.) XVII в. (ibid. стр. 275); Синод. б-ки № 818, XVII в.: Тр.-Серг. Лавры № 664, XVII в.; Минеи-Четыи м. Макария, за м. Сентябрь.

²⁹²³ - Н.И. Субботин. – Сведения о Филологе Черноризце, проповед. XVI в. Приб. к Твор. свв. оо. 1859 г., ч. XVIII, стр. 538, 526.

²⁹²⁴ - Житие преп. Иосифа, сост. неизвест. Изд. С.А. Белокурова (Чт. Общ. Ист. и Древн. 1903 г., кн. 3, стр. 14). Далее цитируем это житие по указан. изданию С. Белокурова.

²⁹²⁵ - «И беаше Иосиф во всей стране той, яко светило сияше» (стр. 23)... «Беаху же Иосифу спостницы, пришедшии с ним от обители Пафнотиевы на место то» (стр. 31). «Сии черноризцы съглашающеся со Иосифом... и вселишася с ним на месте том» (стр. 31; сравн. 15, 20:37).

²⁹²⁶ - «Судихом... въспомянути житие и сего черноризца... Иосифа» (стр. 14). «Радостию радующуся (князь) о моужи, яко в державе своей такова черноризца (Иосифа) стяжа» (21)... «В монастыря внидоша, ови к отцоу Сергию, ови же к сему Иосифу пришедше постригошася» (33)...

²⁹²⁷ - Для краткости мы будем называть словами – «похвальные слова» Филолога на память прпп. Зосимы, Савватия и Михаила; и житием – «Житие пр. Иосифа Волок., составл. неизвестным».

²⁹²⁸ - Похвальные слова на память Зосимы и Савватия мы будем цитировать, как и далее, по Правосл. Соб. 1859 г., т. II и III.

²⁹²⁹ - Творения иже во свв. о. нашего Григория Богосл. Ч. 1, стр. 26–36. М. 1843.

²⁹³⁰ - ibid. ч. IV, стр. 141–151.

²⁹³¹ - Жит. стр. 22, 20. Слова: II, 229–230; III, 97, 98, 204, 213.

²⁹³² - Обзор русской духовной литерат. изд. 3. Спб. 1884 г., стр. 136.

²⁹³³ - Древнерусские жития свв., как историч. источник. Изд. Солдатенкова. М. 1871 г., стр. 291

²⁹³⁴ - Святая Русь. Спб. 1891 г., стр. 140–141.

²⁹³⁵ - Житие св. Серапиона, архиеп. Новгородского. Св. Тр.-Серг. Лавра. 1912 г., стр. 35, 38–40.

²⁹³⁶ - «Составлено же бысть сие житие и чудеса и стихеры и каноны иноком Трифилием по благословению господина преосвященного Макария митрополита всея России в 21-е лето святительства его», – в сборн. XVII в. См. «Житие пр. Иосифа Волок., составл. неизвестным», изд. Белокурова. Чт. Общ. Ист. и Др. 1903 г., кн. 3, стр. IX..

²⁹³⁷ - Житие пр. Серапиона мы цитируем по сп. собр. Св.-Тр. Сер. Лавры, № 637 1677.; слово Филолога по изд. Пр. Соб. 1859 г., т. II.

²⁹³⁸ - Сведения об этом сборнике см. «Житие пр. Иосифа, составл. неизвестн.» с предисл. С.А. Белокурова. Чт. Общ. Ист. и Др. 1903, кн. 3 (206), стр. III, VI–VIII.

²⁹³⁹ - Писанные по побуждениям практического свойства письма эти вводят нас в атмосферу глубокого уважения, которой замечательная личность Феодора Александровича была окружена и вне родной ему академической семьи, и живо свидетельствуют как о почтительном признании его научного авторитета, так и о том житейском весе, какой имели и его мнения, слова и ходатайства. – Автор писем Александр Скарлатович Стурдза (1791–1854), сын бежавшего из Молдавии боярина, занимал в свое время довольно видное положение как в бытность свою на службе, так и по выходе в отставку. Получив хорошее образование в германских университетах, владея прекрасно языками греческим, молдавским, русским, латинским, французским и немецким, Стурдза, как и отец, был весьма предан интересам русского правительства, которое за время его 20-ти летней службы по министерствам Иностранных дел и Народного Просвещения доверяло ему выполнение разнообразных и довольно важных поручений. 38-ми лет от роду выйдя в отставку с чином тайного советника, Стурдза поселился в Одессе и предан был благотворительной, общественной и литературной деятельности. Особенно много писал он по различным религиозно-церковным вопросам, живо интересуясь церковной и государственной жизнью православного Востока. Будучи сторонником. «постоянного и

спасительного согласия между верой, ведением и властью», он близко стоял к делам и лицам высшего церковного управления времен имп. Николая I. В рукописи, о которой говорит он в письме 1840-го г., следует, кажется, видеть часть выпущенных им в 1941-м г. «Писем о должностях священного сана» (Биографич. и библиографич. сведения об А. Стурдзе см. в «Русском Биографич. Словаре», Спб. 1909).

²⁹⁴⁰ - Ген.-адъют. гр. Н. А. Протасов в 1840-м г. занимал уже пост обер-прокурора Св. Синода.

²⁹⁴¹ - А. Н. Муравьев, известный светский писатель по церковно-историческим и религиозно-бытовым вопросам, в 30-х годах был назначен состоять при обер-прокуроре Св. Синода.

²⁹⁴² - Протоиерей Михаил Карпович Павловский, о котором речь во 2-м, письме, с самого окончания курса Киевской Дух. Академии в 1833 г. состоял преподавателем богословия, психологии и логики в Ришельевском Лицее, а затем профессором богословия в преобразованном из него Новороссийском Университете. Научная его деятельность была мало плодотворна; известны его многочисленные речи, печатанные в разных повременных изданиях и отдельно.

²⁹⁴³ - Письма найдены среди бумаг покойного проф. А.П. Голубцова, к которому они перешли, по всей вероятности, от сына Феодора Александровича покойного же проф. Димитрия Феодоровича Голубинского.

²⁹⁴⁴ - К.П. Победоносцев, в письме к о. Ректору Академии, которое будет приведено мною ниже.

²⁹⁴⁵ - С кафедры «Новой гражданской истории» на кафедру «Истории и разбора западных вероисповеданий», освободившуюся за выходом с акад. службы протоиер. Д.Ф. Касицына.

²⁹⁴⁶ - Храповицкого, Ректора Академии, ныне Архиепископа Харьковского.

²⁹⁴⁷ - Страгородского, Инспектора Академии, ныне Архиепископа Финляндского.

²⁹⁴⁸ - Борисоглебского, Инспектора академии.

²⁹⁴⁹ - Зиоров, ныне Архиепископ Варшавский.

2950 - Ныне Архиепископ Харьковский.

2951 - Старокатолическому епископу в Америке

2952 - Ныне Архиепископ Новгородский.

2953 - А.В. Мартынов – сын священника Ярославской губ., Любимского уезда, села Мечеходова; воспитанник Пошехонского Духовного Училища, Ярославской Семинарии и Московской Академии (1878–1882). По окончании Академии – профессор её на кафедре Патристики (1882–1893), с 1886 г. со степенью магистра, затем – ректор Харьковской Духовной Семинарии и протоиерей. Через год А.В., отказавшись от нового назначения – ректорства в Таврической семинарии – занял кафедру Богословия в Московском Сельскохозяйственном Институте и должность Настоятеля при Институтской Церкви. Впоследствии стал также преподавателем Богословия на Женских Курсах и в Женской Классической гимназии С.Н. Фишер. В этой Гимназии А. В. бывал еще в бытность студентом, так как здесь учились две сестры его, ходил иногда и в гости к Начальнице. – Скончался прот. А.В. Мартынов в ночь с 16-го на 17-е ноября 1901 г., 44 лет от роду. Некролог его и слово при погребении, сказанное проф. Н. А. Заозерским, напечатаны в «Бог. В.», – Декабрь 1901 г. – См. также письмо о Мартынове прот. И. Чижовского, в примечаниях к апрельской книжке «Бог. В.» за 1902 г. (т. I. Стр. 756–757). Настоящая серия писем обнимает всё время учения А. В-ча в Академии. Все письма адресованы отцу, в Мечеходово. Редакцией сделаны небольшие пропуски: обращения вначале и в конце большинства писем, постоянные приписки с выражением «почитания всему Мечеходову», а также редкие – праздничные приписки – поздравления дяди (по отцу) А. В-ча. еп. Алексия Можайского (Лаврова – Платонова), принимавшего в племяннике живое участие. См. письмо еп. Алексия к С. К. Смирнову. Письма сообщены вдовой А. В. Мартынова Ек. Н-ой.

2954 - Очевидно, имеется ввиду Братство Преп. Сергия.

2955 - Женской Классической Гимназии С. Н. Фишер. Кроме лестного отзыва, приведенного автором писем далее, об этой Гимназии см. – «Бог. В.», – Декабрь 1913 г.: Светлой памяти

С.Н. Фишер. Воспоминания о ней протоиерея И. М. Фуделя и учениц её М. Ф. Л. и С. Анна Васильевна Мартынова из первого выпуска Фишеровской гимназии, преподавательница там же греческого языка и других предметов. Александра Васильевна Мартынова замужем за протоиереем, доктором Богословия Ив. Васильевичем Арсеньевым, законоучителем в Московском Екатерининском Институте.

2956 - Любимый ученик дяди А.В. Мартынова профессора А.Ф. Лаврова – Платонова, автор диссертаций: «О свободе совести» и «Церковной дисциплине»

2957 - Преосв. Алексей (А.Ф. Лавров-Платонов) Можайский, викарий Московской митрополии. См. его письма к прот. С.К. Смирнову в этом №.

2958 - Почтенные прихожане с. Мечеходова.

2959 - Иоанафан. В этой же книжке помещены письма его к С.К. Смирнову.

2960 - Крылова, проф. Москов. Университета.

2961 - Ильинский.

2962 - Муретова.

2963 - Амвросий (Ключарев) еп. Дмитровский, викарий Московский, впоследствии архиепископ Харьковский.

2964 - Иннокентий (Вениаминов).

2965 - Напечатана в Приб. к Тв. Свв. Отц. 1880 г. XXVI.

2966 - Архиеп. Иоанафан (Руднев).

2967 - К.П. Победоносцева.

2968 - Преподаватель Ярославской Семинарии. Им составлено житие Сильвестра Обнорского, напечатанное в Ярославских Еп. Ведомостях. См. письмо № 3 К.П. Победоносцева к С. К. Смирнову «У Троицы в Академии», стр. 628–629.

2969 - См. Письмо еп. Алексея Лаврова к прот. С.К. Смирнову № 9 в этом №-ре.

2970 - Редактор-основатель Душеполезного чтения, в послед. еп. Костром. Виссарион.

2971 - См. примечание к 1-му письму.

- 2972 - Макарий (Булгаков).
- 2973 - Леонида (Кавелина).
- 2974 - Ср. Письмо № 5 С. К. Смирнова к прот. А.А. Лебедеву в этой книжке.
- 2975 - Об организации концерта см. Письма еп. Алексия Лаврова прот. С.К. Смирнову в этом №-ре.
- 2976 - П.И. Горский-Платонов.
- 2977 - Макария (Булгакова).
- 2978 - См. «Дело о несостоявшейся канонизации пр. Сильвестра» и письма преосвящ. Иоанна к С.К. Смирнову в этом же №-ре.
- 2979 - Иоанникий (Руднев).
- 2980 - На собрании Совета Академии 23 сентября 1882 года «присутствовали все члены Совета, кроме профессора П. Казанского (Журнал Совета М. Д. А. 1882 г. м. 1883 г., стр. 173). Об избрании А.В. Мартынова на должность «приват-доцента Академии по кафедре патристики» см. там же, стр. 174–175.
- 2981 - Иоанникий (Руднев).
- 2982 - «Памятник и память». Отд. оттиск из Душевного Чт. 1893 г. №10, стр. 8.
- 2983 - Ср. «Башня желаний» А.П. Смирнова. Отд. оттиск из Душ. Чт. 1894 г. №1. Автор зовёт строителей стен Иерусалимских – Божьего строения (стр. 16) созидать «из себя живые камни» и созидать их «смирненно, без хвастовства своими заслугами, без преувеличения и рисовки своими строительными делами» (стр. 12).
- 2984 - Ср. Ibid. стр. 3.
- 2985 - А.П. Смирнов. «Сроки скорби и памяти об умершем». Богосл. Вестн. Январь 1896 г. стр. 73. К выражению «холодный расчёт» у Андрея Петровича подставлено равенство и по достоинству, во избежание осуждения.
- 2986 - Отзывы о магистерской диссертации см. в Богословском Вестнике, 1895 г. Октябрь. «Двадцатипятилетие учёно-литературной деятельности профессоров А.П. Лебедева и

А.П. Смирнова» (1870–1895 г.) Н. К. стр. 277–278. Здесь же указаны (стр. 276–283) и все другие труды Андрея Петровича.

²⁹⁸⁷ - Ibid. стр. 279–280. Научные исследования и статьи А.П. Смирнова в области Библейской истории и её библиографии.

²⁹⁸⁸ - Прав. Обзор. 1876 г., ч. III, стр. 270.

²⁹⁸⁹ - Годичный акт в Московской духовной академии 1-го октября 1887. Отд. брош. (и Приб. к Твор. св. Отц. 1887. Ч. XL), стр. 11.

²⁹⁹⁰ - Ibid. стр. 14 и др.

²⁹⁹¹ - Ibid. стр. 51.

²⁹⁹² - См., напр., его статьи: «Древний Египет и исход Евреев» (Чт. в Общ. люб. дух. просв., 1878 г. Январь, стр. 93–113), «сны фараона» (Чт. в Общ. люб. дух. просв., 1878 г. Январь, стр. 113–141), «Книга пророка Даниила и открытия в области ассириологии» (Чт. в общ. люб. просв., 18/83 г. стр. 306–326) и др.

²⁹⁹³ - Годичный акт в Моск. дух. акад. Ор. cit, стр. 51, 58.

²⁹⁹⁴ - Ibid. стр. 46. «О Нафановой притче». Прав. обзор. 1889 г. Март, стр. 572, 573. «Книга прор. Даниила»... Чт. в Общ. люб. дух. просв. 1883 г. Ор. cit, стр. 313 и др.

²⁹⁹⁵ - Статья А.П. Смирнова: «Ветхий Завет и идея о едином Боге» (Прав. Обзор. 1877 г. Апр., стр. 716–760) изложена по Baudissin'y (Studien zur Semitischen Religionsgeschichte, Heft I, 1876. Baudissin напечатал свою статью в 1876-м году, а в следующем году А.П. уже знакомит с ней тех, кто интересуется исторической судьбой Израиля.

²⁹⁹⁶ - «Исторические книги библии и ассирийские клинообразные надписи». Чт. в Общ. люб. дух. просв. 1873 г. Октябрь, стр. 341–375. Ср. статью А.П. Смирнова: «Обычные дела в старые времена». Отд. оттиск из Душен. Чт. 1895 г. №5, стр. 5–6.

²⁹⁹⁷ - «Покаяние Ниневитян». Чт. в общ. люб. дух. просв. 1879 г. Январь, стр. 72; ср. стр. 102.

²⁹⁹⁸ - На аккадийском языке с подстрочным ассирийским переводом. Покаяние Ниневитян, Ор. cit, стр. 75 и след.

2999 - Андрей Петрович, как прекрасный знаток текста священных книг, указал и параллели из псалмов Давида к древне – вавилонским гимнам. В параллель к этому месту указан Пс.101:10: «я ем пепел, как хлеб, и питье мое растворяю слезами, от гнева Твоего»... .

3000 - Пс.24:11: «согрешение мое... велико оно».

3001 - Пс.24:7: (ср. Иов.13:26): «грехов юности моей и преступлений моих не вспоминай».

3002 - Пс.89:7: «ибо мы исчезаем от гнева Твоего, и от ярости Твоей мы в смятении».

3003 - Пс.68:21: «я изнемог, ждал сострадания, но нет его».

3004 - Пс.50.

3005 - «Покаяние Ниневитян», Ор. cit, стр. 81.

3006 - Ibid. стр. 87.

3007 - Ibid. стр. 90.

3008 - Ibid. стр. 109.

3009 - Ibid. стр. 91.

3010 - «О Нафановой притче». Правосл. Обзор. 1889 г. Т. 1-й, стр. 546–547.

3011 - Ibid. стр. 547.

3012 - Здесь ссылка на Dachsel'я. Heilige Geschichte des Ait. Und N. Test. 1886. B. I. S. 899.

3013 - Ibid. стр. 547–548.

3014 - Hamburger. Real – Encycl. fur Bibel und Talmud. B.I. S. 527; B.II. S. 1233. Wunsche. Der Babyl. Talmud 1887, B. II. S. 110. А. П. Смирнов «О Нафановой притче». op. cit, стр. 571–572.

3015 - Ibid. стр. 572–573.

3016 - Соколовский. Мироздание. День седьмой, 57. Андрей Петрович высоко ценил поэму Соколовского «Мироздание», для которой уже к его времени прошла пятидесятилетняя давность.

3017 - «О Нафановой притче», op. cit, стр. 597.

3018 - «Рахиль и дети». Душен. Чт. 1890 г. Декабрь, стр. 584–588.

3019 - Первый раз такое желание было выражено почившим профессором Московской духовной Академии И.Н. Корсунским. См. Богословский Вестник, 1895 г. Двадцатипятилетие учёно-литер. деят. профессоров А.П. Лебедева и А.П. Смирнова. Ор. cit, стр. 283. Вторично то же желание было выражено профессорами на поминальной трапезе после кончины Андрея Петровича. Профессор А.П. Смирнов (Некролог, слова и речи в память его). Отд. оттиск из Богосл. Вестн. 1897 г. Январь, стр. 20.

3020 - Слово профессора Н.А. Заозерского, произнесённое в академическом храме пред отпеванием Андрея Петровича. Ibid. стр. 27.

3021 - Ibid.

3022 - Ibid.

3023 - Речь студента 4-го курса Н. И. Николина. Ibid. Стр. 44.

3024 - Ibid. Стр. 43.

3025 - Наша речь, произнесённая при гробе Андрея Петровича. Ibid. Стр. 48.

3026 - Речь студ. 4-го курса А.К. Волина. Стр. 41.

3027 - Речь студ. 4-го курса А.А. Грибановского (ныне Анастасия – епископа Холмского). Ibid. Стр. 33. Ср. так же речь студ. 4-го курса И.Н. Кречетовича. Ibid. стр. 37.

3028 - Ср. речь студ. 2-го курса Н.С. Петровых (ныне епископа Ростовского Иосифа, бывшего до своего епископства профессором по кафедре Библейской истории в Моск. дух. Академии). Ibid. стр. 31.

3029 - Слово проф. Н.А. Заозерского. Ор. cit, стр. 15.

3030 - «Башни желаний». Ор. cit, стр. 15.

3031 - Баратынский. См. «Весенний призыв». Душен. Чт. 1890 г. Май, стр. 105.

3032 - «Записанный день» (десятый день десятого месяца, девятого года). Из жизни пророка Иезекиля. Отд. оттиск из Душен. Чт. 1880 г. Февр. – Март, стр. 2.

3033 - «У современного костра». Душен. Чт. 1890 г. Сентябрь, стр. 59–65.

- 3034 - Ibid. Стр. 66.
- 3035 - Ibid. Стр. 67–68.
- 3036 - Ibid. Стр. 69–70. Извлечение из статьи А.П. приводятся с небольшим сокращением.
- 3037 - Ibid. Стр. 70–72.
- 3038 - Ibid. Стр. 73–74.
- 3039 - Гоголь, Ревизор.
- 3040 - Ср. Мережковский, Гоголь 1903. СПб, стр. 31.
- 3041 - «Башни желаний». Ор. cit, стр. 15.
- 3042 - «Права и обязанности священников – врачей по закону Моисееву в отношении прокажённых» (по поводу противохолерных мероприятий). Душеп. Чт. 1892 г. Сентябрь, стр. 178–194.
- 3043 - «Благовестническая доля». Душеп. Чт. 1885 г. Январь, стр. 33–53.
- 3044 - «Железная встреча» (по поводу появления новых сект). Душеп. Чт. 1881 г. Январь, стр. 60.
- 3045 - Ibid. Стр. 59.
- 3046 - «Владычество человека». Отд. оттиск из Душеп. Чт. 1895 г. Январь.
- 3047 - Ibid. Стр. 3, 18.
- 3048 - Ibid. Стр. 22–23.
- 3049 - «Утерянный секрет». Душеп. Чт. 1892 г. Март, стр. 494–516.
- 3050 - Ibid. Стр. 509.
- 3051 - Ibid. Стр. 499.
- 3052 - «Недопечённый хлеб». Душеп. Чт. 1891 г. Январь.
- 3053 - «Тир и причины его падения». Душеп. Чт. 1878 г. Июнь, стр. 181.
- 3054 - Ibid. Стр. 182.
- 3055 - Ibid. Стр. 180.
- 3056 - «Утерянный секрет». Ор. cit, стр. 502.
- 3057 - «Утерянный секрет». Ор. cit, стр. 502.
- 3058 - Ibid. Стр. 503.

- 3059 - Ibid. Стр. 508.
- 3060 - «По поводу события 19 Ноября. 1879 г.» Отд. оттиск из Душеп. Чт. 1880 г. Январь, стр. 17.
- 3061 - Ibid. Стр. 18.
- 3062 - Ibid. Стр. 6–7.
- 3063 - «Тир и причины его падения». Ор. cit, стр. 183–197.
- 3064 - Ibid. Стр. 187.
- 3065 - Ibid. Стр. 189.
- 3066 - Ibid. Стр. 510, 493.
- 3067 - «Народная воля». Прав. Обозр. Май, стр. 222.
- 3068 - «Ночь». Душеп. Чт. Июль, стр. 298.
- 3069 - «Сергиева вотчина в Сергиев день». Отд. оттиск из Душеп. Чт. За 1892 г. № 12, стр. 3.
- 3070 - Ibid. Стр. 7.
- 3071 - Ibid.
- 3072 - Из слова и речей Синодального члена Филарета, Митрополита Московского. Изд. 2. Ч. 2. Москва 1848 г. стр. 67–68, Ibid. Стр. 7–8.
- 3073 - Ibid. Стр. 12–14.
- 3074 - «Спорительница хлебов». Душеп. Чт. 1892 г. Январь, стр. 111.
- 3075 - Ibid. Стр. 110–111.
- 3076 - Ibid. Стр. 112–114.
- 3077 - Ibid. Стр. 111.
- 3078 - «Плачевная песнь». Душеп. Чт. 1881 г. Январь, стр. 307.
- 3079 - Ibid. Стр. 509.
- 3080 - «Последний Царский обход земли от Вирсавии до горы Ефремовой». Отд. оттиск из Душеп. Чт. 1894 г. Декабрь, стр. 8.
- 3081 - «Молитва Моавитянки Руси». Душеп. Чт. 1890 г. Март, стр. 286–290.
- 3082 - «Древнее событие, сходное с современным». Душеп. Чт. 1877 г. Июль, стр. 206–217. «Советы пророков, пригодные

для нашего времени». Душеп. Чт. 1887 г. стр. 92–102 и др.

3083 - «Тяжёлая пора и надежды». Отд. оттиск из Душеп. Чт. 1893 г. Декабрь, стр. 3–5, 15.

3084 - Ibid. Стр. 8–9.

3085 - «Умная женщина из Авель-Беф-Маахи». Душеп. Чт. 1878 г. Ноябрь, стр. 313.

3086 - «Весенние призывы». Душеп. Чт. 1890 г. Май, стр. 100–101.

3087 - Ibid. Стр. 111.

3088 - «Записанный день». Отд. оттиск из Душеп. Чт. 1880 г. Февраль-Март, стр. 31–32.

3089 - Ibid. Стр. 11.

3090 - Ibid. Стр. 2.

3091 - Ibid. Стр. 42–45.

3092 - Ibid. Стр. 46.

3093 - Приписка в летописных списках. Ср. Ист. Русской литературы под ред. Е.В. Аничкова, А.К. Бороздина и Овсяннико-Куликовского, Т.Н. вып. VII, Москва, 1908 г., стр. 120.

3094 - Перепечатывается из газеты «Современные Известия», № 266, пятница 18 октября 1874 года. По всей вероятности, статья эта принадлежит Н.П. Гилярову-Платонову.

3095 - А.А. Лебедев кандидат Московской Академии (XXI курса), сначала диакон Екатериновской церкви (за Калининским мостом) в Петрограде: в 1864 г. А.А. перешёл священником в Кронштадт; в 1870 г. становится законоучителем 1-й гимназии в Петрограде (потом протоирей Казанского Собора, † 1896 г.); ученик и друг архим. Фёдора. Познакомился с о. Фёдором А.А. уже в Петрограде, как с цензором своих проповедей и журнальных статей. В начале 1862 г. А.А. издал книжку: «Приёмы, знание и беспристрастие в критическом деле редактора Домашней Беседы В.Н. Аскоченского. Разбор критики на сочинение архим. Фёдора о православии». О нём см. Ист. Моск. Ак-мии С. К. Смирнова, стр. 522–523 и П. В. Знаменского: «Богословская полемика 60-х годов». Письма доставлены дочерью А.А. – Екатериной Александровной Лебедевой.

Примечания, составлены отчасти по её же сообщениям свящ. А. Бе-вым.

3096 - Речь идёт о печатании «Трёх Писем к гоголю», написанных в 1848 г.

3097 - Горский.

3098 - Напечатаны отдельными книжками только в 1864 г.

3099 - Жена и мать А.А. Лебедева.

3100 - Парфений Лукич и жена его Серафима Александровна Репловекие.

3101 - Сын Отечества – газета любимая Бухаревым за умеренное направление. Знаменский в «Полемике 60-х гг.» – указывает некоторые статьи Бухарева, помещённые в этой газете (стр. 61 примеч.).

3102 - Хитрова.

3103 - Журнал «Дух Христианина» издавался компанией Петербургских священников, оо А. Гумилёвского, Д. Флорпинского, И. Флерова (с сентября 1861 г.) и с самого начала обратил на себя внимание особенной свежестью направления и отзывчивостью на все современные потребности русской церковной жизни. На его страницах поднимались и горячо разрабатывались вопросы о характере русской народной религиозности, о положении духовенства, о духовных школах, о лучшей церковно-общественной организации приходов, о приходской благотворительности, об учреждении приходских братств и попечительных советов, о выборном начале в духовенстве и проч. Журнал обратил особое внимание и на архим. Фёдора и помещал у себя похвальные рецензии на его сочинения, между прочим рецензия о. Лебедева (он заведовал отделом библиографии) на его книги – об ап. «Павле и Новом завете» – Знаменский «Полемика», стр. 91. Ист. Моск. Ак-мии С. К. Смирнова 523. В «Дух. Хр.» была помещена и работа А. А. Лебедева о св. Тихоне Воронежском. Прекратился журнал в 1866 г.

3104 - Писано в 1881 г., когда Арх. Фёдор к должности цензора С.– Петербургского духовн. Ценз. Ком. поступил в число братии Никитского Переславского монастыря и по дороге

из СПб, откуда он выехал в феврале, остановился на родине, в Тверской губ.

³¹⁰⁵ - напечатан труд в 1861 г.

³¹⁰⁶ - Брат Евграфа, сын Тверск. прот. Я.Я. Ловягина. См. 343 стр. Колосова В. «История Тверской Семинарии».

³¹⁰⁷ - Книгоиздатель; с ним о. Фёдор вёл переговоры о печатании своего труда «Об Апокалипсисе».

³¹⁰⁸ - Помещица, кажется, Нижегородск. губ. близ Понетаевского Серафимовского монастыря, имевшая дома и в Кронштадте. Её отношения к о. Фёдору были дружеские. Имя Ш-ной замешано и в истории Дивеевского и Понетаевского монастырей: в последний она пожертвовала свои земли. – Е.Л.

³¹⁰⁹ - Соч. О миротворении напечатано в 1862 г.

³¹¹⁰ - Архим. Нифонт.

³¹¹¹ - В. Н. Аскоченский, бывший проф. Киевской Духовной Ак-мии, редактор полудуховного полусветского журнала Домашняя Беседа. О нём см. Знаменского П. В.: «Богословская Полемика 60-х гг.», также в статье Розанова В. В-ча: «Аскоченский и Архим. Фёдор Бухарев» (в кн.: Около церковных стен, т. 2, стр. 17–39). Статья, упоминаемая здесь, напечатана в 14-м вып. «Дом Беседы» (в начале апреля 1861 г.).

³¹¹² - «Сын Отечества», – № 8, 1861 г., содержание см. у Н. В. Знаменского «Богосл. Полемика», стр. 34 – 35.

³¹¹³ - Пётр Владимирович, сестра его Вера В. Толстых (в 2-м браке Вальнер) и Лукьянович – все трое чтили о. Фёдора. Марья Александровна – Дубовицкая.

³¹¹⁴ - Брат и сестра Е. Н. Лебедевой – семинарист и институтка.

³¹¹⁵ - Проф. Церк. Истории, земляк архим. Фёдора.

³¹¹⁶ - Иванцов-Платонов.

³¹¹⁷ - Л. Петрович Петров, брат Надежды Петровны Свиячевой, матери Е.П. Лебедевой, скончался в 1914 г. митрофорным протоиреем. 84 лет.

³¹¹⁸ - Издатель газеты «Сын Отечества».

3119 - М.А. Дубовицкая была до снятия сана о. Фёдором его большой почитательницей, потом очень недолюбливала за женитьбу А.М. его жену Анну Сергеевну; помощница.

3120 - Переславский помещик, на дочери которого, Анне Сергеевне А.М. женился в 1863 году.

3121 - Брат декабриста, с ним о. Фёдор встречался в доме А.А. Лебедева и о. Леонида Петрова; Парфений Лукич-Репловский.

3122 - Толстая (во втором браке Вальнер) почитательница о. Фёдора.

3123 - Шубиной.

3124 - См. примеч. 9-ое.

3125 - О. Василий, издатель «Странника».

3126 - Впрочем, лучше уже не касайтесь Гречулевича.

Примеч. о. Фёдора.

3127 - Толстой.

3128 - Дм. Гр. Левицкого.

3129 - Прот. А.В. Горским.

3130 - Филаретом.

3131 - Прот. Голубинским.

3132 - Напечатан в 1865 г.: «Святитель Тихон Задонский».

СПб.

3133 - Ст. напечатана в кн. «О современных потребностях мысли и жизни». М. 1865 г.

3134 - Письма к А. И. Хитрову.

3135 - Вас. Феод., потом протоирей; о нём см. Ист. Тверск. Сем-рии Колосова, стр. 439–440. примеч. 2-ое.

3136 - 1863 г. А.М. принял священство и из профессоров церковной истории Петроградской Ак – ии перешёл в законоучителя Московского Александровского военного училища.

3137 - Богословского, родом из Переславля.

3138 - Этот проект был предложен М.П. Погодиным.

3139 - В этот день во Владимирской Д. Консистории Архим. Фёдор официально снял сан.

3140 - Илинский (или вернее Ильинский), племянник А. М-ча по сестре Екатерине М-не, был доктором, кажется, в г. Нерехте, Костр. губ.

3141 - Была замужем за свящ. Ив. Павл. Любимовым служившем в с. Кутачах.

3142 - Разве что узнаете фактически относящееся к этому делу. Прим. автора.

3143 - Мит. СПб.

3144 - В Кронштадт.

3145 - Преображенский, был женат на Ольге Петровне, сестре Екат. П-вны Лебедевой, почитатель о. Фёдора; познакомился с ним в Петрограде через земляка о. Ф-ра – Вл. Богословского (по Переславлю), своего товарища по Академии.

3146 - Добросердов, еп. Ладожский, викарий с-петербургский.

3147 - Испытайте-ка в самом деле, на Христе ли опирается ваше и психологическое самодовольство и самоуверенность, и вообще, Он ли Сам есть для вас свет просвещающий... Серьёзно прошу об этом. Примеч. автора.

3148 - Напр., от промышленности, торговли. Вспомните письмо моё об этом. Примеч. автора.

3149 - «Печаль и радость по слову Божию, – очерки свящ. книги Плача Иеремии и Песни песней с прибавлением об Апокалипсисе в 3-й книге Ездры». М. 1864 г.

3150 - Напечатана статья в «Правосл. – м Обозрении» за 1882 г. кн. 8-я.

3151 - А. А. издатель «Отечественных Записок».

3152 - Письмо к о. Аристарху Алексея-чу Параплеву, священнику женского мон-ря в Ростове Яросл.; о. А. А. был изобретатель-самоучка, открыл способ настраивать колокола по музыкальной гамме. – Писано письмо из Переяславля.

3153 - Этот труд, о котором цензор архим. Михаил отозвался очень одобрительно, хотел напечатать М. П. Погодин в своей типографии, но арендатор-фактор помер и рукопись, кажется,

затерялась (См. П. В. Знаменский – «Печальное 25-тилетие», стр. 261.

3154 - Архим. Антоний.

3155 - Отпечатана в 1871 г., в Ярославле.

3156 - О. Репловский покончил жизнь самоубийством.

3157 - Преображенского.

3158 - Отсюда начинается в подлиннике собственноручное письмо.

3159 - Следуют 2½ страницы рассуждений на тему книги, к А. М-чу не относящиеся.

3160 - А.А. Лебедев не был на погребении по случаю экзаменов в 1-ой гимназии (Петроградской).

3161 - В письме 19-м, на стр. 432 осталась неисправленной оч. важная ошибка (строка 1-я св.) следует читать «но и истиной»...

3162 - Епископ Игнатий Брянчанинов, приехал 3-го августа, во Вторник, в г. Рыбинск, Ярославской епархии, в своем «Дневнике Костромской поездки, от 17 июня по 17 августа 1865 г.» (эта записанная книжка еще не издана) делает характерное замечание: «Перечитаны чудеса Пр. Сильвестра Обнорского». Этот интерес к Обнорскому Чудотворцу – едва ли не отголосок возбужденного как раз незадолго перед тем дела о канонизации Сильвестра. – Неудавшаяся попытка 70-х годов была возобновлена в годах 90-х. Академические толки об этой второй, тоже неудачной, попытке см. между прочим, в письмах А.В. Мартынова (см. в настоящем № «Б.В.» стр. 318-я, письмо 64-е), Свящ. П.Ф.

3163 - Печатается против рукописи в сокращенном виде.

3164 - Преобладающее историческое направление ее научной деятельности характеризует ее лишь внешнее (Ср. С.К. Смирнов. «История Московской Духовной Академии до ее преобразования». М. 1879. Стр. 68. «Образование в Московской Академии сравнительно с другими Академиями получило особое направление с характером преимущественно историческим». То же самое, в гораздо большей степени, справедливо и в отношении ко временам после

преобразования. Достаточно вспомнить имена Лебедева, Голубинского и мн. др.).

³¹⁶⁵ - «Русь». 1882, № 2. «Значение столицы». Стр. 11, I.

³¹⁶⁶ - Там же. 1881. № 17. Стр. 1, I (После 1-го марта).

³¹⁶⁷ - «Сочинения». Т. 8. Стр. 58. (М. 1904. Письмо от 24 окт. 1843 г. Там же: «Москва, т.е. Русь»).

³¹⁶⁸ - См. напр. А. Галкин. «Академия в Москве в 17 столетии» М. 1913. – Вся вторая глава (стр. 27–59). Много примеров также в статье Архим. Илариона: «Богословие и свобода Церкви» («Богосл. Вестн.» н.г., сентябрь). Но вообще, конечно, факт исторически известный.

³¹⁶⁹ - С.К. Смирнов. «История Московской Славяно-Греко-Латинской Академии». М. 1855. Стр. 38.

³¹⁷⁰ - Приводится у Н.Ф. Каптерева в статье: «О греко-латинских школах в Москве в 17 столетии». «Прибавл. к твор. св. отцов». Ч. 44, стр. 567.

³¹⁷¹ - «Время славянофильствует», свидетельствует современный славянофил В. Эрн, в статье, так озаглавленной. Но он не решается утверждать, что вместе с временем славянофильствуют и люди (Отдельно в серии «Война и Культура». М. 1915. Стр. 5 и др.).

³¹⁷² - Приводится в статье кн. Н. Шаховского: «Годы службы Н.П. Гилярова-Платонова в Московском Цензурном Комитете». «Русское Обозрение» 1897 г. Т. 46. Стр. 171 (Письмо от 11 мая 1856 года).

³¹⁷³ - См. В. Эрн. «Г.С. Сковорода. Жизнь и учение». «Путь». 1912. Стр. 340. Ср. все Заключение. «Сковорода и исследующая русская мысль».

³¹⁷⁴ - Похоронен в Лавр'Ь. См. «Ист. Слав-Гр-Лат. Акад.». Стр. 209–210.

³¹⁷⁵ - Ляшевецкому. Около того же времени он оставил службу в семинарии. С.К. Смирнов «История Троицкой Лаврской Семинарии». М. 1867. Стр. 96–97.

³¹⁷⁶ - «Собрание сочинений Г.С. Сковороды. Т. 1. С биографией Сковороды М.И. Ковалинского («Материалы к истории и изучению русского сектантства». Вып. 5. Спб. 1912»).

Биография. Стр. 6. Много рукописей Сковороды хранится у нас в Академии. Еще в начале 1857 года им сильно интересовались Н.П. Гиляров-Платонов, В.Д. Кудрявцев-Платонов и А.В. Горский, как видно из их переписки. Первый начал изучать его параллельно с Шеллингом, тотчас после того, как оставил Академию и примкнул к славянофилам. См. кн. И. Шаховской: «Годы службы Н.П. Гилярова-Платонова в Моск. Ценз. Комитете», «Русск. Обзорение». 1897. Т. 40. Август. Стр. 712 и 716–718.

³¹⁷⁷ - «Правда там именно и есть, где они ее ищут», говорил он о славянофилах, по свидетельству Н.М. Павлова (см. его статью «Гоголь и славянофилы», «Русск. Архив». 1890. Т. I. Стр. 149). Но вообще, конечно, достаточно вспомнить всю историю его личных отношений к Аксаковым, Хомякову и их единомышленникам.

³¹⁷⁸ - Имеем в виду «Три письма к Гоголю» последнего.

³¹⁷⁹ - См. «Богосл. Вестн.» 1909. Март. Н.Л.Т. «Заметка о посещении Н.В. Гоголем Моск. Дух. Академии». Стр. 481–483.

³¹⁸⁰ - «Полное собрание сочинений В.А. Жуковского». Спб. 1902. Т. 10. Стр. 124, 2–125, 1.

³¹⁸¹ - Н. Барсуков. «Жизнь и труды Погодина». Т. 9. Стр. 383.

³¹⁸² - Там же. Стр. 384.

³¹⁸³ - Там же.

³¹⁸⁴ - Там же. Т. 14. Стр. 573–574.

³¹⁸⁵ - «Полное собрание сочинений И.В. Киреевского». М. 1911. Т. 1. Стр. 287. Примечания.

³¹⁸⁶ - Там же. Стр. 249.

³¹⁸⁷ - Близким помощником И.В. в этом деле, кроме упоминаемых ниже, был архим. Леонид, бывший наш бакалавр. См. «Старцы о. Паисий Величковский и о. Макарий Оптинский и их литературно-аскетическая деятельность». М. 1909. Стр. 35.

³¹⁸⁸ - Ляпидевского. Инспектор Академии с 1848 года. Профессор нравственного и пастырского богословия. С 1857 г. – ректор. «Ист. М.Д.А.». Стр. 440–441.

³¹⁸⁹ - Сочинения Киреевского. Т. I. Стр. 75. (Курсив наш – Ф.А.). Речь, как видно из дальнейших слов письма, идет «о последних главах аввы Фаласия», именно о 94, 96, 99 и, в особенности, о 100 пункте 4-й Сотницы глав «о покаянии, воздержании и духовной жизни», где говорится: «Сказуют, что Сын и Святой Дух соприисносущны Отцу, но не собезначальны... потому что имеют вину бытия. Впрочем, нарицают Их и безначальными, когда кто начало берет от времени, дабы не представлялись под временем Те, от Которых время и т.д. «Творения аввы Фалассия» (второе изд. Оптиной пустыни), М. 1894. Стр. 68–69.

³¹⁹⁰ - § 1-й 12-й главы надписан: «о том же», т.е. является как бы § вторым для гл. 11-й, и тогда § 2-й 12-й гл.: «еще о божественных именах» может быть принять за § 3-й 11-й гл. в общем счете. См. «Точное изложение прав. веры». Перев. А. Бронзова. Спб. 1894. Стр. 30–36.

³¹⁹¹ - Там же. Стр. 145–148.

³¹⁹² - Там же. Стр. 25. В конце концов, недоумения разрешились тем, что было найдено в богословии св. И. Дамаскина место более характерное (§ 8, 1-й главы), которое и приведено в примечании к указанным страницам творений аввы Фалассия: «Сын... не безначален, т.е. не безвиновен, ибо Он от Отца (впрочем, если понимать начало относительно ко времени, и Сын безначален, ибо Он Творец времен и не подлежит времени и т.д.). В переводе А.А. Бронзова, конечно, гораздо более выразительном, этим выпискам из И. Дамаскина соответствуют страницы 26 и 20.

³¹⁹³ - Сочинения И. Киреевского. Т. 2. Стр. 259–260. Письмо 1852 года.

³¹⁹⁴ - Речь идет о книге «Преподобного отца нашего Максима Исповедника толкование на молитву «Отче наш» и его же слово постническое по вопросу и ответу. Издание Козельской Введенской Оптиной пустыни». М. 1853. Перевод ее сделан Т.И. Филипповым. См. «Старцы о. Паисий и о. Макарий». Стр. 58–59. К нему же, очевидно, адресовано письмо № 164, в «Собрании писем блаж. памяти оптинск. старца иеросхим. Макария к

мірским особам». М. 1862. Стр. 330–333, где говорится о том же; но дата выставлена неверная.

³¹⁹⁵ - Об известном разночтении второго прошения молитвы Господней: "да приидет Дух Твой Святыи и да очистит нас», и о различии соединения ипостасного и по благодати.

³¹⁹⁶ - Речь идет о тайне Пресв. Троицы: ни Единство не выводимо из Троичности, ни обратно, ибо, поясняет Голубинский со слов бернардинцев. «не... посредствуется коим-либо соотношением тождественное и безотносительное акибы произведение к вине своей относящееся», т.е. оба строго соотносительны и ни одно не является причиной другого.

³¹⁹⁷ - «Смотрение» желательно на стр. 51: «Брат вопроси старца, глаголя: Молютися, отче, рещи ми, кое бе намерение вочеловечения Господня», но на стр. 67 оно вполне у места: «аше убо и ты, брате, сие держати имаши намерение». В других случаях (на стр. 60 трижды) стоит «смотрение».

³¹⁹⁸ - Стр. 63 и 64. Но, думается, что неясность здесь происходит исключительно вследствие крайней лаконичности речи св. Максима.

³¹⁹⁹ - Сочинения Киреевского. Т. 2. Стр. 262–263. В своем ответе о. Макарий встал, по-видимому, на сторону Голубинского и сделал И.В. строгий выговор за излишние умствования. См. там же, стр. 283–284.

³²⁰⁰ - Более подробные сведения см. в Историческом описании Оптиной пустыни, составленном о. Ерастом (1892 г.), и в приложении к переводу «Сотниц» аввы Фалассия. Изд. 2-е, 1894 года.

³²⁰¹ - См. «Материалы для биографии И.В. Киреевского. История обращения Ивана Васильевича» («Сочинения». Т. I. Стр. 285–286). До сих пор, если мы не ошибаемся, правдивость этого рассказа, записанного, как известно, со слов самой Н.П. Киреевской, заподозрил только один исследователь, именно – А. Лушников, в своей интересной работе: «И.В. Киреевский. Очерк жизни и учения», печатающейся ныне в «Православном Обозрении» (см. ч. 2-я, стр. 46, прим. 1-е), тогда как другой, новейший же биограф Киреевского, – А.Ю. Кинги принимает его

по-прежнему без критики («И.В. К-й. Его личность и деятельность». «Филол. Зап.» 1914 г. и отдельно – Воронеж. 1915. Стр. 84–85). Между тем, целый ряд надежных свидетельств – Ю. Самарина, Хомякова, Грановского, Е.И. Поповой (ее дневник издан в 1911 году, под заглавием: «Из московской жизни сороковых годов»), П.И. Бартенева и мн. других – говорит за то, что степень ее участия в этом обращении И. В-ча отнюдь не должна быть переоцениваема. Мы лично думаем что, помимо доброго влияния всей вообще семьи Киреевских, религиозной и славянофильской еще в старшем поколении (см., напр., воспоминания о стариках Киреевских в «Русском Архиве за 1877 г., ч. 2-я), большая роль в этом деле принадлежала родной сестре И.В. – Марье Васильевне Киреевской, восторженно любимой братом, и о которой все знавшие ее сохранили лучшие воспоминания (Жуковский – в стихотворениях и письмах, Погодин – в некрологе о ней, уже упомянутая Е.И. Попова, П.И. Бартенев, какая-то «Старушка из степи», в «Русск. Архиве» 1882 года, и др. лица. Почти все они, по преимуществу, подчеркивают ее глубокую христианскую настроенность, завершившуюся подвигом, близким к иночеству. О том, как высоко ценил ее брат, видно в особенности из двух писем его к ней 1830 и 1847 гг.).

³²⁰² - Что касается до толкования на «Отче наш» св. Максима Исповедника, то, как известно, Хомяков считал свое умозрительное изъяснение тайны Пресв. Троицы очень близким к тому, которое дается св. Максимом, в указанном его творении (См. P.S. письма его к Ю.Ф. Самарину от 6 авг. 1852 года. Сочинения. Т. 8. Стр. 271. – Год на письме выставлен проблематично: возможно, что письмо писано и в следующем году, когда Хомяков мог уже получить от И. Киреевского книгу св. Максима).

³²⁰³ - Н.А. Елагин. «Материалы для биогра. И.В. К-го. Сочинения К-го». Т. I. Стр. 74.

³²⁰⁴ - Свящ. П. Флоренский. «Смысл идеализма». Серг. Пос. 1915. Стр. 96 и в 2-м томе «Сборника статей в память столетия И.М. Дух. Академии». Стр. 134.

- 3205 - «Сочинения» Спб. 1904. Т. 2. Стр. 218–238.
- 3206 - Литературный процесс по 2-й части сочинений Писарева. Дополнит. к шести томам выпуск. Приложение. Стр. 152.
- 3207 - Имеем в виду магистерскую диссертацию о. П. Флоренского «О духовной Истине».
- 3208 - «Старцы о. Паисий Величковский в о. Макарий Оптинский». Стр. 70.
- 3209 - Там же. Стр. 69.
- 3210 - Там же. Стр. 73.
- 3211 - Там же. Стр. 75.
- 3212 - Там же. Стр. 76.
- 3213 - Там же. Стр. 77.
- 3214 - См. относящееся сюда и прямо противоположное по тону письмо о. Макария в сборнике писем его к мирским особам; письмо № 356, стр. 631.
- 3215 - «Старцы». Стр. 78.
- 3216 - Там же. Стр. 77.
- 3217 - Там же. Стр. 46.
- 3218 - С ним она вела обширную переписку. См. его «Автобиографические записки».
- 3219 - «Хроника моей жизни. Автобиографические записки высокопр. Саввы, архиеп. Тверского и Кашинского». Т. 4. Стр. 6.
- 3220 - Там же. Стр. 5–6 и 23–24.
- 3221 - См. Проф. А.А. Беляев. «Профессор П.С. Казанский и его переписка с архиеп. Костромским Платоном». «Богосл. Вестн. 1903, ноябрь, стр. 519, и декабрь, стр. 650. Когда он был цензором, Н.П. пыталась подгонять и его. «Автобиограф. записки преосвящен. Саввы. 3. Стр. 350.
- 3222 - По некоторым намекам о. Ф. Бухарева можно думать, что последний знал П.В. Киреевского лично (см. его письмо к Погодину в «Воспоминаниях» о нем последнего. «Сборник, служащий дополнением к Простой речи о мудреных вещах». М. 1873. Стр. 207).

³²²³ - См. его «Автобиограф. записки». Т. 2. Стр. 758 и «Списки студентов, окончивших полный курс И.М. Дух. Академии за первое столетие ее существования». Серг. Пос. 1914. Стр. 49. Списки 25 курса. Арбенев занимает последнее место в списке «действительных студентов».

³²²⁴ - См. письмо С.К. Смирнова к преосв. Савве, от 20 ноября 1868 г. «Автобиограф. записки». Т. 4. Стр. 108.

³²²⁵ - См. там же. Т. 4, стр. 5–6 и т. 5, стр. 615–616.

³²²⁶ - Напр., Ф.А. Сергиевский, бакалавр логики и истории средней и новой философии с 1856–1857 года, по свидетельству Н. П. Гилярова-Платонова в письме к В.Д. Кудрявцеву-Платонову («Русское Обозр.» 1897. Т. 46. Август. Стр. 715).

³²²⁷ - Об отношениях брата И.В. Киреевского – Петра Киреевского к нашей Академии ничего не известно. Над рукописями его, оставшимися после смерти, усердно работал Н.П. Гиляров-Платонов, подготавливая их к изданию (См. кн. Н. Шаховской. «Годы службы Н.П. Гилярова-Платонова в Моск. Ценз. Комитете». «Русск. Обозр.», 1897 г., октябрь, стр. 736). Курсовое сочинение о И.В. Киреевском писал, под руководством проф. Н.Л. Туницкого, студ. 67 курса И. Грацинский; «Иван Васильевич Киреевский, как родоначальник славянофильства (отзыв: в Журн. Совета за 1912 г., стр. 230–234)».

³²²⁸ - Проф. В.З. Завитневич в своем известном труде о Хомякове говорит о занятиях Хомякова в Троицкой академической библиотеке над изучением творений св. Кирилла Иерусалимского и указывает, по-видимому по каталогу (№№ 2430 и 2432), те издания их, которыми Хомяков мог пользоваться («А.С. Хомяков», т. I, стр. 971). Факт этот на указанной странице называется уже упомянутым; однако прежде на стр. 97 приводился лишь известный рассказ Кошелева о феноменальной памяти Хомякова, запомнившего даже страницу одного редкого издания св. Кирилла Иерусалимского. Но у Кошелева говорится о библиотеке Троицкой Лавры и о таком издании творений св. Кирилла,

которые «только там и имелись», («Русск. Арх.» 1879. Т. 3, стр. 271); между тем указанные издания вовсе не редкость и даже у нас имеются в нескольких экземплярах. Таким образом интересное для нас известное остается сомнительным.

³²²⁹ - Не помогло Хомякову и то обстоятельство, что произведение его появилось под видом перевода с древней греческой рукописи. М. Филарет, как известно, «не дался в обман и признав ее вполне замечательною, выразил однако же мнение, что она писана не греком и не лицом духовного звания, а светским (Сочинения Хомякова. Т. 8, стр. 254. Примечание)». Действительно, у Хомякова формулировка преобладаем над самым способом выражения, и потому последний кажется нецерковным. Впрочем, и сам Хомяков, хотя и говорит, что его статья «содержит исповедание веры православной (там же, стр. 161, письмо к А.Н. Попову)», а по замечанию П.И. Бартенева, последний потому и не присоединил свое имя к этому «выражению общего церковного учения (там же, прим. 4-е)», однако и сам он сознается, что говорит тут «не как христианин, а как работник науки» и не скрывает, что в его предисловии к этому мнимому переводу есть «и нечто раздражающее или гордое (другое письмо к Попову, там же, стр. 180 и 181)». То и другое, конечно, должны сильно умять ее церковность.

³²³⁰ - См. Гр. В.М. Толстой. «Хранилище моей памяти». Душепол. Чтение» 1893 год, ч. 1-я, стр. 248. Еще о характере И.С. см. М. Муретов. «Протоиерей С.К. Смирнов». В сборнике «Памяти почивших наставников». Стр. 257–258.

³²³¹ - А. Кошелев. «Мои воспоминания об А.С. Хомяков». «Русск. Арх. 1879. Т. 3. Стр. 270. (Ср. Соч. Хомякова. Т. 8. Стр. 181).

³²³² - «Проф. П.С. Казанский и его переписка с Архиеп. Платоном». «Богосл. Вестн.» 1903. Декабрь. Стр. 660–661 (Относится к 1860 году).

³²³³ - А. Кошелев. Указ. статья. Стр. 269.

³²³⁴ - «Переписка проф. М.Д. Академии П.С. Казанского с А.Н. Бахметевой («У Троицы в Академии» 1814–1914. Стр. 559)».

- 3235 - «История М.Д. Академии». Стр. 241 и 174.
- 3236 - См. письмо к последнему Архиеп. Филарета Гумилевского (Барсуков. «Жизнь и труды Погодина». Т. 10. Стр. 79).
- 3237 - «У Троицы в Академии». Стр. 294–295.
- 3238 - Сочинения. Т. 2, Стр. 257 (Все это место должно быть исправлено по указанию проф. Завитневича. «Хомяков». Т. 1. Стр. 968. Прим. 2-е).
- 3239 - «Жизнь и труды Погодина». Т. 10. Стр. 79–80.
- 3240 - «Окружное Послание Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церкви ко всем православным христианам». М. 1850. § 17 (Стр. 371. См. относящиеся сюда слова Хомякова: «В наше время явился, было в силе полуримский иерархизм, и вот церковное слово сокрушило его навсегда (Сочинения. Т. 8, стр. 129)». См. также письмо к нему Ю.С. Самарина (Сочинения Самарина. Т. 12. Стр. 426–428).
- 3241 - Вообще это любимая тема П. С-ча. «В моих записках, пишет он в другом письме к Бахметевой, много Вы найдете заметок в защиту духовенства. Но не думайте, чтобы я считал его сословием удовлетворяющем своему назначению. Видим мы близко все недостатки своего сословия с верху до низу, и в управлении, и в действии, и в воспитании. Но и по опыту, и по соображению чувствуем, что меры, который предпринимаются теперь, служат не к улучшению его, а к расстройству (Там же. Стр. 530–531, 19 февр. 1868 г.)». В другом письма, он хочет подчеркнуть свою личную незаинтересованность в этом деле и свою объективность в суждении о нем. «Мы не имеем, пишет он, основания думать, чтобы нас причислили к фанатикам, мы к духовному званию принадлежим почти только местом службы (стр. 533)».
- 3242 - «Переписка с Бахметевой». Стр. 559.
- 3243 - Там же. Стр. 544.
- 3244 - Там же. Замечание к стр. XVII предисловия.
- 3245 - Там же, – к стр. XX.
- 3246 - Там же (курсив наш – Ф.А.).
- 3247 - Там же.

- 3248 - Там же. Стр. 548.
- 3249 - Там же. Стр. 548–549.
- 3250 - Письмо к В.Д. Кудрявцеву-Платонову («Русск. Обозр.» 1897. Т. 40. Стр. 715).
- 3251 - От 25 ноября 1858 года. См. Свящ. П. Постников. «Очерки жизни и деятельности А.В. Горского («У Троицы в Академии». Стр. 312–313)». Следующая выписка из ответного письма А.В. Горского («Русск. Обозр.» 1896. Т. 37. Стр. 273).
- 3252 - «Переписка». Стр. 549 («Вчера» 16 ноября 1868 года).
- 3253 - Там же. Стр. 552. (4 февраля 1869 года).
- 3254 - См. А.А. Спасский. «Из архива А.В. Горского. II. Замечания Горского на богословские сочинения Хомякова («Богосл. Вестн.» 1900. Ноябрь. Стр. 519).
- 3255 - Там же. Стр. 517–518 (Мы отступаем от порядка писем, предлагаемого А.А. Спасским, но последний и сам на нем не настаивает).
- 3256 - «Переписка с Архиеп. Платоном». «Богосл. Вестн.» 1903. Май. Стр. 116.
- 3257 - «Замечания Горского». Стр. 511.
- 3258 - (Д.Х.) «О замечаниях А.В. Горского на богословские сочинения А.С. Хомякова». М. 1902. Стр. 27. (И при 2-м томе «Собрания сочинений Хомякова»).
- 3259 - Там же. Стр. 26.
- 3260 - Сочинения. Т. 8. Стр. 129.
- 3261 - Там же. Стр. 181.
- 3262 - См. напр., уже упомянутое письмо его к Кудрявцеву-Платонову или к бывшему его слушателю Н.Ф. Глебову (Кн. Н. Шаховской. «Обстоятельства оставления Н.П. Гиляровым Платоновым службы в Московской Духовной Академии». «Русск. Обозр.» 1895. Т. 34. Август. Стр. 557–559). О друзьях его из Академии см. в «Годах службы (Там же. 1897. Т. 46. Июль. Стр. 170 и сл.)».
- 3263 - «Из пережитого». Кн. 2-я. Стр. 347 («Академии моя вечная признательность и т.д.»). Однажды он правда пропустил статью, дурно отзывавшуюся о духовных академиях, но

немедленно же печатно ее опроверг («Годы службы...» «Р.О.», 1897, т. 47, стр. 741 и 751).

³²⁶⁴ - См. письмо его к А. Горскому («Русск. Обозр.» 1896. Декабрь. Стр. 999).

³²⁶⁵ - «Не верю я, пишет Погодину Ап. Григорьев, в вашего Гилярова, купно с его пятью тысячами попов («Жизнь и труды Погодина». Т. 18. Стр. 430)». Сам Погодин писал Гилярову: «Семинария и Филарет оставили также печать на вашем образе действий и на речи («Русск. Обозр.» 1896 Декабрь. Стр. 995. Записка его под № 5)». Ср. также письмо к нему А.Д. Желтухина (Там же. 1897 год. Т. 48. Стр. 528–529).

³²⁶⁶ - См. письмо Гилярова к кн. Шаховскому. «Русск. Арх.» 1889. Т. 3. Стр. 267. То же в письме к И.Ф. Романову (Рцы). См. биографический очерк Гилярова при I-м томе его Сборника сочинений (стр. VI, примечание).

³²⁶⁷ - Письмо Гилярова к неизвестному. «Русск. Архив». 1890. Т. I. Стр. 319.

³²⁶⁸ - «Н.П. Гиляров-Платонов – О.А. Новиковой». «Русск. Вестн.» 1901 г. Декабрь. Стр. 475. (От 12 дек. 1885 г.).

³²⁶⁹ - Для посторонних людей Гиляров казался все же достаточно близким к Хомякову человеком. После смерти последнего некоторые в числе других лиц имели в виду поручить ему заботы о детях покойного (см. письмо Шевырева к Погодину у Барсукова, т. 17, стр. 447).

³²⁷⁰ - «Русск. Архив». 1901 г. Т. I, стр. 175. Ср. письмо его к И.С. Аксакову («Русск. Обозр.» 1896. Декабрь. Стр. 1005).

³²⁷¹ - О нем см. «У Троицы в Академии». Стр. 222–223.

³²⁷² - О его «личной преданности Хомякову» свидетельствует П.С. Казанский (там же, стр. 560). Но вообще его славянофильские симпатии конечно, известны.

³²⁷³ - См. И. П. «Венок на свежую могилу в Бозе почившего настоятеля Казанского собора протоиерея Александра Алексеевича Лебедева». «Церковный Вестник». 1898 г. № 14. Стр. 497. Ср. выше, в наст. № журнала примечание на стр. 413 при его переписке с о. Ф. Бухаревым.

3274 - Над сочинениями Хомякова работали: студент 38 курса И. Миловский: «Богословские воззрения А.С. Хомякова (в рукописном отзыве проф. Е.В. Амфитеатрова говорится, что автора обнаружил «не только уважение, но и сочувствие к рассматриваемым мнениям» и что сочинение его «может быть признано очень хорошим», студент 68 курса А. Аболенский: «Религиозно-философские воззрения Алексея Степановича Хомякова (под руководством проф. С.С. Глаголева, отзывы в Журн. Совета за 1913 г., стр. 173–180)» и студент 70 курса В. Херсонский. «Этико-социальная теория А.С. Хомякова (проф. М.М. Тарееву)».

3275 - Очень показательной в этом отношении является недавняя полемика проф. архим. Илариона с Д.А. Хомяковым, которая будет воспроизведена при следующем издании 2-го тома сочинений А.С. Хомякова.

3276 - «Пятый отрывок из Семейной Хроники». Собрание сочинений С.Т. Аксакова». М. 1900. Т. I. Стр. 193–194 и 196.

3277 - Отменено В. Шенроком в статье «С.Т. Аксаков и его семья». «Журн. Мин. Нар. Просвещения». 1904 г. Т. 355. Стр. 388.

3278 - Ср. «Жизнь и труды Погодина». Т. 7. Стр. 109.

3279 - «И.С. Аксаков в его письмах». М. 1888. Ч. I. Стр. 40. Абрамцеву и его достопримечательностям будет посвящен целый сборник, ныне подготавливаемый к печати Е. Д. Поленовой.

3280 - «Сочинения К.С. Аксакова». Изд. «Огни». 1915. Т. I. Стр. 564 (ср. стр. 559).

3281 - «Дневник Веры Сергеевны Аксаковой». Спб. 1913. Стр. 135, 145 и др.

3282 - Там же. Стр. 50.

3283 - «Автобиограф. зап. высокопреосв. Саввы». Т. 2. Стр. 230.

3284 - Ср. И. Корсунский. «Протоиерей А.М. Иванцов-Платонов». «Богословск. Вестн. » 1894 г., декабрь, стр. 529.

3285 - Он жил студентом у Гилярова-Платонова. Ср. «Страничка из жизни М.Д. Академии 50 лет тому назад. Письмо студента Г.И. Смирнова-Платонова к о. И.С. Маргаритову». «Вера и Церковь». 1900, ч. 2-я, стр. 283. О причине его ухода из

Академии (был бакалавром только два года) см. интересные соображения П.С. Казанского. «У Троицы в Академии». Стр. 560, письмо 26-е.

3286 - О нем см. в Истории М.Д. Академии, стр. 326.

3287 - «Сборник сочинений» Гилярова. Т. I. Стр. VI.

3288 - «Дневник В.С. Аксаковой». Стр. 17.

3289 - Там же. Стр. 30 и 83.

3290 - Последнее объяснялось отчасти болезненно-раздражительным характером его жены. См. там же, стр. 48 и 17.

3291 - Так, как известно, по славянофильским побуждениям, звали в семье Аксаковых отца, потому что «папа» слово иностранное. Ср. напр., «Очерк семейного быта Аксаковых» при 1-м томе писем И. Аксакова, стр. 17.

3292 - «Дневник В. Аксаковой», 19 апр. 1855 г., стр. 112.

3293 - «И.С. Аксаков в его письмах». Т. 3. Стр. 306.

3294 - См. письмо его к гр. А.Д. Блудовой. «Жизнь и труды Погодина». Т. 18. Стр. 474.

3295 - А. Молчанов. «Воспоминания об И.С. Аксакове». «Истор. Вестн.» 1886 г. Т. 25. Стр. 379. Аналогичный отзыв И. Аксакова о Гилярове записан кн. Шаховским со слов бывшего председателя Моск. Ценз. Комитета В.Я. Федорова: «Посмотрите на это лицо, – совершенно славянский тип, эти голубые глаза, эта добрая улыбка, это страдальческое выражение лица. Что он вытерпел мучений от митрополита Филарета, который все внутри у него расцарапал («Годы службы Г.П.» «Русск. Обозр.» Стр. 1897. Т. 48. Стр. 504)».

3296 - «Семейная Хроника и Воспоминания С. Аксакова». Это была его первая «светская статья, коею он дебютировал на светском поприще (кн. Шаховской, там же, т. 46, стр. 133 и сл.)».

3297 - Письмо С.Т. Аксакова к И.С. («И.С. Аксаков в его письмах». Т. 3. Стр. 242, в примечании).

3298 - Подробнее об отношениях Гилярова к К. Аксакову см. в статье кн. Шаховского «Н.П. Гиляров-Платонов и К.С. Аксаков». «Русск. Обозр.» 1895 № 12.

3299 - Письмо Гилярова в «Русск. Обозр.» 1896 г. Декабрь. Стр. 1001–1004. Ответ И. Аксакова в «Русск. Архиве» 1889. Т. 3. Стр. 423–425.

3300 - «Дневник В.С. Аксаковой». Стр. 48.

3301 - Там же. Стр. 146. (Под строкой запись от 28 сент. 1855 года).

3302 - Прот. А.М. Иванцов-Платонов. «За третье десятилетие священства». Серг. Пос. 1894. Стр. 49.

3303 - О нем далее в главе о Самариных. Славянофилом (прежде) считал его Ап. Григорьев. См. его сочинения в изд. Н. Страхова. Т. I. Стр. 489.

3304 - Подробнее об отношениях его к Аксаковым у Н.К. Козмина. «Н.И. Надеждин. Жизнь и научно-литературная деятельность 1804–1836». Спб. 1912. Стр. 466 и до конца. Стихотворение на стр. 499. Оно тоже не вошло в новое собрание художественных произведений К. Аксакова (см. нашу заметку в майской книжка «Б.В.» за текущий год).

3305 - Хороший отзыв о нем см. в статье П.Д. Шестакова: «Московский Университет в 1840-х годах». «Русск. Старина», 1887 г. Т. 55 (сентябрь). Стр. 655. Менее благоприятный у Хомякова. Сочинения. Т. 8 Стр. 238.

3306 - К. Аксаков. «Воспоминания студентства». Спб. 1911. Стр. 16–17.

3307 - (Соколов), еп. Дмитровский. Он упоминается Погодиным в числе почетных гостей на торжественном заседании ун-та 5 июля 1834 года. («Жизнь и труды Погодина». Т. 4. Стр. 187. Ср. Т. 22. Стр. 243). Рассказ Аксакова относится к 1833–1834 годам.

3308 - «Воспоминания». Стр. 21.

3309 - «Переписка с Бахметевой». Стр. 533. Писано 23 апреля 1868 года.

3310 - «Москва», 16-го апреля, 1866 г. (В собрании сочинений И. Аксакова надписана: «Почему в православной России не допускается свобода совести. Т. 4. Стр. 79–84») и 19-го апреля: «Государственные законы, полицейский надзор и уголовные

кары по делам религиозным (там же. стр. 84–90)». О духовных лицах – во второй, стр. 83.

³³¹¹ - «Некоторые безобразия русской жизни, – а в частности причины распространена штунды («Москвич», 25-го января 1868 года)». Там же. Стр. 65–72.

³³¹² - Там же, 1-го февраля. «По поводу отчета обер-прокурора Св. Синода за 1866 г. (Стр. 72–79)».

³³¹³ - Там же. Стр. 78–79. Много ждал от него и Гиляров-Платонов. См. Письмо его к А.В. Горскому («Русск. Обзор.» 1896 г., дек. стр. 997–998). по поводу предполагавшегося визита его в Московскую Академию.

³³¹⁴ - Там же, стр. 78.

³³¹⁵ - История о «Парусе» подробно изложена у Барсукова («Жизнь и труды Погодина». Т. 16. Гл. XL-XLVI).

³³¹⁶ - «У Троицы в Академии». Стр. 604–605.

³³¹⁷ - «Русь». 1886 г. № 32, Стр. 15, 1–2.

³³¹⁸ - «Журналы Совета Москов. Дух. Академии 1886 года». Стр. 143 (5 сент., III).

³³¹⁹ - «Письма С.Т., К.С. и И.С. Аксаковых к И.С. Тургеневу». «Русск. Обзор.» 1894 г. Т. 29. Стр. 478 (22 мая 1853 г.). В архиве Каптеревых сохранились две визитные карточки И.С. Аксакова к С.К. Смирнову и В.Д. Кудрявцеву, с его собственноручными приписками, в которых он рекомендует их вниманию Герцеговинского воеводу Пламенаца, намеревающегося поступить в нашу Академию, «отдохнуть и поучиться». «Он, прибавляет И.С., человек нами обеспеченный» В.Д., со своей стороны, тоже рекомендует его С. К-чу (Ректору): «Податель сего письма, пишет он, рекомендованный И.С. Аксаковым Герцеговинский воевода Пламенац. Он имеет желание поступить в Академию, а до тех пор на время найти приют в Лавре или в Академии. После продолжительной беседы с ним, я убедился, что, не смотря на его непредставительный костюм, он человек довольно сведущий и образованный. В виду славянского братства, нельзя ли чего-нибудь сделать для сего (?) воеводы, – т.е. поместить его до сентября в Академии или попросить о помещении его в Лавру Митрополита или

Наместника? Для большей верности нельзя ли чрез г. Пламенаца просить Аксакова, чтобы он написал форменное рекомендательное письмо о нем на Ваше имя? Впрочем, кажется сомневаться о нем нет оснований. Он просит приюта только за время, а впоследствии средства для его образования обещал дать Славянский Комитет».

³³²⁰ - Свящ. Н. Колосов. «Академическая библиотека в 1890–1898 годах». «У Троицы в Академии». Стр. 728. Об отношениях А.Ф. Аксаковой к нашей Академии см. у него же в статье: «Мое знакомство с Владимиром Сергеевичем Соловьевым («Чтения в обществе любителей духовного просвещения». 1910 г., октябрь, стр. 575–584)». Интересные сведения об А.Ф. сообщает прот. А.М. Иванцов-Платонов в книге: «За третье десятилетие священства». Стр. 57–60.

³³²¹ - Об И.С. Аксаков писал курсовое сочинение студент 68 курса В. Благовещенский: «И.С. Аксаков. Его религиозное и общественное мирозерцание (под руководством проф. Н.Л. Туницкого, отзывы в Журн. Совета за 1913 г., стр. 201–205)».

³³²² - См. хотя бы биогр. очерк Ю.Ф. Самарина при 9-м томе его сочинений (стр. XI и сл.) и в наст. заметках ниже – свидетельство Надеждина.

³³²³ - А.О., как известно, сама изучала греческий язык уже в зрелом возрасте и даже на смертном одре помогала дочери отыскивать в лексиконе греческие слова.

³³²⁴ - У Барсукова «Жизнь и труды Погодина». Т. 13. Стр. 81–83 (от 12 апр. 1854 г., из Дрездена).

³³²⁵ - «Воспоминания от детства. Москва. Годы учения. 1820–1834», Рукопись. Стр. 16. За разрешение опубликовать мы благодарны Ф.Д. Самарину.

³³²⁶ - «История Моск. Дух. Академии». Стр. 18.

³³²⁷ - «Воспом. от детства». Стр. 16 и 17.

³³²⁸ - «Сочинения Ю.Ф. Самарина. Т. 12. Стр. 142. Прим. 2-е.

³³²⁹ - См. письмо ее к Погодину от 20 мая 1845 года и далее приписку от 21 мая («Жизнь и труды Погодина». Т. 8. Стр. 62).

3330 - «Сочинения Ю.Ф. Самарина». Т. 12 (Письма). Стр. 142–143 (К.С. Аксакову из Петербурга. 10 сент. 1844 г.).

3331 - Последнее не подтверждается свидетельствами о Ф.В. других воспитателей его детей, напр., Пако, Некрасова, которых Ф.В. не оставлял и после окончания их деятельности в доме Самариных.

3332 - См. Козмин: «Н.И. Надеждин». Стр. 38 и примечание на стр. 34.

3333 - Некрасов окончил Академию в 1834 году. К Самариным поступил после двух лет преподавания в Воронежской семинарии (откуда и Надеждин!) Ю.Ф. Самарин окончил ун-т весной 1837 г.

3334 - «Из записок Московского протоиерея Н.П. Надеждина (1832–1833 гг.)». «У Троицы в Академии». Стр. 55–56 и примечания 1-е и 2-е на стр. 56.

3335 - См. письмо его к отцу: «j'ai achevé de prendre copie de quelques passages d'un livre de théologie que m'a procuré Дмитрий Матвеевич et que je lui renvoie (Сочинения, т. 12, стр. 108)». В примечании о Д.М. сказано просто «домашний учитель», но ясно, что речь идет именно о Некрасове (Письмо относится к 1842 г., а последний преподавал у Самариных до 1845–1846 гг.).

3336 - Прот. Т.И. Буткевич. «Высокопреосв. Амвросий Архиепископ Харьковский». Харьков. 1902. Стр. 31.

3337 - Там же. Стр. 32–33 (для характеристики отношений его к семье Самариных см. еще стр. 83)

3338 - Преподавание велось почти исключительно по Библии и с такой тщательностью, что отмечались даже станы во время 40-летнего странствования по пустыни (Из устных воспоминаний Ф.Д. Самарина).

3339 - «Автобиографические записки». Т. 5. Стр. 616–618 (Ср. там же стр. 613, 616 – жестокое письмо Н.П. Киреевской – и 626).

3340 - Письмо из архива Каптеревых (от 16 мая 1885 года). Знакомством с ним мы обязаны П.Н. Каптереву.

3341 - Кажется, П.С. знал его лично. См. письмо его к Архиеп. Платону 19 янв. 1865 года («Переписка», «Богосл.

Вестн. 1911 г., июнь, стр. 402).

3342 - Переписка с Бахметевой. «У Троицы в Академии». Стр. 547–548.

3343 - Там же. Стр. 539,

3344 - Там же. Стр. 586.

3345 - См. В. Ключевский: «Крепостной вопрос накануне законодательного его возбуждения». – Критическая статья о 2-м томе сочинений Ю. Самарина («Критическое Обозрение». 1879 г. № 3. Стр. 1–14. Особенно стр. 13, 2–14:1). – В «Руси» 1880–1881 г. № 1. стр. 10, 1 и прим. № 12, стр. 14, 3 ответные строки Д.Ф. Самарина (Статьи о крестьянских наделах и теории Янсона). – Ключевский отвечал в № 28 («Право и факт в истории крестьянского вопроса» – стр. 14–17). Статья снабжена многими редакционными замечаниями (И. Аксакова). В общем В.О. говорит то же, что и Самарин, но расходится с ним лишь в чисто историческом вопросе о происхождении крепостного права, которого Ю. Самарин касался лишь постольку, поскольку это было ему необходимо для практического разрешения задачи эмансипации.

3346 - Сочинения. Т. 12. Стр. 378 (свидетельство это однажды уже было приведено нами на страницах «Богосл. Вестн.» См. № 11 за 1912 г. «Слово на день поминовения почивших наставников». Стр. 452. прим 2-е). Ф.А. Голубинский бывал у Самариных (См. «У Троицы в Академии». Стр. 56, прим. 1).

3347 - Там же. Стр. 326.

3348 - Там же. Стр. 155 и 156.

3349 - Из письма А.В. Горского к П.С. Казанскому («Переписка Казанского с Архиеп. Платоном») См. «Богосл. Вестн.» 1903 г. Май. Стр. 128.

3350 - «Журналы Совета М.Д.А. за 1871 г.», стр. 217 (28 ноября).

3351 - В 6-м томе сочинений, стр. 540–554 (ср. прим. на стр. 540).

3352 - См. «Сборник сочинений» Гилярова, т. 2, стр. 63 (Черновик – в архиве Самариных).

3353 - Там же. Стр. 64–66.

3354 - Там же. Стр. 466.

3355 - Утверждение, конечно, вполне справедливое, поскольку касается Академии времен М. Филарета. Такое же впечатление осталось, как известно, у слышавших во время празднования 50-тилетия ее, чтение «Исторической Записки» об Академии. «Почетные гости, воспитанники академии, говорят проф. А.Д. Беляев, выслушав историческую записку, с улыбкою друг другу говорили: не много же сделала академия для учености («Проф. П.С. Казанский и его переписка...», «Б.В.» 1910. февр. примечание на стр. 285)».

3356 - Писано в декабре 1865 года. Ровно 50 лет назад!

3357 - Рукопись. Письмо от 8 декабря 1865 г.

3358 - Письмо Д.Ф. Самарина к С.К. Смирнову в архиве Каптеревых.

3359 - См. напр., Журн. Совета за 1882 г., стр. 129 и 199.

3360 - «Во внимание к его деятельности на пользу Св. Церкви как путем литературным, так и прямым участием в работах Предсоборного Присутствия («Журн. Сов. за 1912 г.», стр. 548, 29 сент.)». Ср. «Богосл. Вести.» за тот же год, декабрь, стр. 864.

3361 - Ю.Ф. Самарину посвящены курсовые сочинения студентов 66 курса А. Лебедева («Юрий Федорович Самарин, как церковный писатель и деятель по освобождению крестьян»), писанное под руководством проф. М.М. Богословского (отзывы в Журн. Совета за 1911 г стр. 248–252) и – 68 курса Ф. Андреева («Юрий Федорович Самарин как богослов и философ»), начатое под руководством † проф. А.И. Введенского и оконченное под руководством проф. С.С. Глаголева (Журн. Сов. 1913, стр. 184–196).

3362 - «Из воспоминаний Ю.Ф. Самарина об университете 1834–1838 г. », «Русь». 1880. № 1. Стр. 19, 2–3.

3363 - См. напр. «Жизнь и труды Погодина». Т. 6, стр. 307 и т. 7, стр. 205–206. В нем же, как известно, Самарин имел ближайшего и едва ли не единственного помощника в своей

борьбе с остзейскими баронами (ср. там же, т. 10, стр. 39, 64, 67 и сл.).

³³⁶⁴ - Переписка. См. «У Троицы в Академии», стр. 573–596. Интересно, что Погодин сам не раз собирался писать историю нашей Академии (см. «Жизнь и труды», т. 19, стр. 315, ср. т. 8, стр. 510).

³³⁶⁵ - См. там же, т. 4, стр. 269 и 368; т. 7, стр. 14; т. 10, стр. 43–44; т. 11, стр. 489 и т. 14, стр. 196–197.

³³⁶⁶ - Был в пансионе Погодина преемником Пр. Введенского по учительству. Рекомендован последним и тоже обычно считается в числе его последователей. Наследовал и место последнего в Петербурге (ср. Венгеров «Крит.-Библиогр. словарь русск. литераторов и ученых». Т. 3. Спб. 1892. Стр. 289–295. Статья В. Яковлева. Об отношениях к Погодину – у Барсукова; т. 5, стр. 29, 225–226, 366–369 и т. 19 стр. 215).

³³⁶⁷ - Интересное письмо его к Погодину см. у Барсукова «Жизнь и труды Погодина», т. II, стр. 307–308.

³³⁶⁸ - С С.И. – Погодин – коллега по университету (ср. там же, т. 10, стр. 147 и – по указателю).

³³⁶⁹ - Там же, т. 13, стр. 96–98.

³³⁷⁰ - Там же, т. 21, стр. 256–257 (ср. «У Троицы в Академии», стр. 324–325). Для дальнейшей характеристики отношений, см. еще т. 5, стр. 350–351; т. 6, стр. 309–310; т. 11, стр. 222 – характеризуют отношения Горского, и т. 7, стр. 168–170 – существенны для характеристики отношений к нему Погодина. Другие, менее значительный встречи – по указателю. В дневнике Горского имени Погодина, сколько помнится, не встречается. Отрывок из писем его к последнему в «Богосл. Вест.» 1914 г., окт., стр. 406.

³³⁷¹ - См. «Письмо проф. Казанского к М.П. Погодину о некоторых предметах, относящихся до русской истории». «Москвитянин». 1849 г. Ч. 2. Смесь. Стр. 9.

³³⁷² - «Жизнь и труды Погодина», т. 9, стр. 145–146. Письмо от 23 янв. 1849 г.

³³⁷³ - Там же, т. 10, стр. 474. Другие более или менее интересные, сведения об их отношениях см. там же, т. 9, стр.

156–157 (Казанский о «гибельной цензуре духовной!») и стр. 159–161, Самое знакомство произошло, кажется, в 1847 году, в Лавре (там же, стр. 159).

³³⁷⁴ - В конце 1837 года. См. письмо к нему Голубинского, там же т. 5, стр. 20–21.

³³⁷⁵ - См. письмо Невоструева к Погодину, там же, т. 9. стр. 155–156. Похвально-покровительственное замечание о нем Погодина, т. 10, стр. 380.

³³⁷⁶ - Там же, т. 10, стр. 493–494. На стр. 264, т. 7-го воспоминается какая-то, связанная с его именем, скандальная история с пропажей книг из нашей или Лаврской библиотеки.

³³⁷⁷ - Там же, т. 3, стр. 61.

³³⁷⁸ - «Письма М.И. Погодина к С.П. Щевыреву», «Русск. Архив» 1882 г., ч. 3-я, стр. 147–148 (– от 15 мая 1830 года).

³³⁷⁹ - Там же, стр. 152.

³³⁸⁰ - «Жизнь и труды Погодина», т. 5, стр. 498–499.

³³⁸¹ - Там же, т. 4, стр. 369 (по поводу прочтенных им, в первый, раз, «Афоризмов» Погодина).

³³⁸² - Там же. т. 5, стр. 498.

³³⁸³ - Там же, т. 4, стр. 173–174.

³³⁸⁴ - Замечание Ф.А. совершенно справедливо: в то мгновение времени, в течение которого искуситель рисует свои картины, Север представляется, действительно, мало привлекательным: «Север... Теряясь в безвестной дали. Разметались широко поляны: Смурой шапкой нависли туманы^Над челом побелелым холодной земли. Нечем тешить пытливые взоры и т.д.» Но, Мей зовет на помощь славянофильские идеи. Русский Север, пророчествует он – «... Воспрянет и, долгий нарушивши мир. Глыбы снега своп вековые И оковы свои ледяные^С мощных плеч отряхнет на испуганный мир...» (В издании Маркса, т. I, стр. 135–136. Курсив наш – Ф.А.).

³³⁸⁵ - «Жизнь и труды Погодина». Т. II, стр. 403–405 (О Погодине и Голубинском см. еще интересные замечания последнего на издаваемые Погодиным сочинения еп. Иннокентия Херсонского, там же, т. 7, стр. 160–162. Ср. там же, т. 3. стр. 78, выписки из дневника Погодина (в пересказе

Барсукова): «При встречах они Погодин и Надеждин вели бесконечные разговоры и при том самые разнообразные: об истории, о признаках настоящего времени, университете, об истории философии, о Русских ученых за монастырскими стенами..., о Голубинском, об Афанасии, которым они желали «дать дело»... и стр. 309: «В деревне Погодин самым идиллическим образом... Пьет чай на балконе. Читает под открытым небом Жуковского, нравственную философию Голубинского».

³³⁸⁶ - См. «Беседа преосв. Никанора архиеп. Херсонского и Одесского на день св. Андрея Первозванного, для Одесской духовной семинарии, по случаю храмового ее праздника. О значении семинарского образования «Странник». 1890 г., май, стр. 35.

³³⁸⁷ - Там же, стр. стр. 36 – возражение «Гражданину» – или – в «Церк. Вedom. 1890 г. № 29, стр. 947, 2–948, 1 («Из журнальных статей»). Подобную же связь идейной интеллигенции 60-х годов с семинарией пытается установить и «Автор Современной России» в другой своей книге: «Наши государственные и общественные деятели», Спб. 1890. См. статью о Чернышевском. стр. 311 и сл.

³³⁸⁸ - «Жизнь и труды Погодина», т. 5, стр. (летом 1834 г.).

³³⁸⁹ - Там же, стр. 24–25.

³³⁹⁰ - Там же, 25–30.

³³⁹¹ - «Простая речь о мудреных вещах. Сочинение Михаила Погодина». М. 1873. Стр. 283 и примечание.

³³⁹² - «Жизнь и труды Погодина», т. 1 стр. 75.

³³⁹³ - Там же, стр. 18.

³³⁹⁴ - Там же, стр. 73.

³³⁹⁵ - Там же, стр. 75.

³³⁹⁶ - Там же, стр. 73.

³³⁹⁷ - «История философии. Архимандрита Гавриила». Казань. 1839. Часть 6-я, стр. 25.

³³⁹⁸ - Там же, стр. 5.

³³⁹⁹ - Там же, стр. 19.

3400 - Там же, стр. 21–22.

3401 - Лично он в Академии бывал, кажется, только на диспутах («У Троицы в Академии», стр. 162 и 579).

3402 - Об этом см. в известной книге проф. Знаменского; «Полемика 60-х годов».

3403 - См. «У Троицы в Академии», стр. 379–380. Ср. стр. 389.

3404 - Как исключение, нужно отметить одно письмо в редакции «Русского Вестника», в котором неизвестный защитник русских ренегатов, уклонившихся в католицизм, готов обвинить «Прибавл. к твор. св. отцов», за пропущенную статью «Обличение на книгу: О возможности соединения церкви российской с западною», чуть не в шпионстве, но сознается, что «книга, на которую написано это «обличение», действительно, дикая: составлена человеком, как видится далеко не изучившим предмета, о котором он взялся рассуждать, исполнена вопиющих несообразностей и т.д. (См. «Русск. Вестн.» 1859 г. «Соврем летопись». «Библиогр. заметка». Апрель, кн. 1-я, стр. 245 и сл.)».

3405 - См. «Истор. М.Д. Академии», стр. 52 и 138.

3406 - Кн. 1-я, стр. 305–359 и кн. III-я, стр. 61–160.

3407 - «Москвитянин», 1854 г. Т. 3, ч. V. «Критика и библиография», стр. 45 и сл.

3408 - Рецензента «Отечественных Записок».

3409 - «Пропилеи». Кн. III-я, ч. 2-я, стр. 207–270.

3410 - Напр., на стр. 212–213 – цитата из Аристотеля, взятая из вторых рук (из Истории философии Гегеля) и искаженная до неузнаваемости.

3411 - Там же, стр. 258.

3412 - Там же, стр. 257.

3413 - См. «Несколько слов об антикритике г. Каткова». «Москвитянин». 1854 г., т. 6-й. «Критика и библиография», стр. 171.

3414 - За нижеследующие сведения мы признательны самому И.В. Попову.

³⁴¹⁵ - См. «Письма К.Н. Леонтьева к Анатолию Александрову». «Богосл. Вестн.» 1915 г., янв., стр. 26–27.

³⁴¹⁶ - В сборнике «Памяти К.Н. Леонтьева» и отдельно «Искренняя душа», Спб. 1911. стр. 6.

³⁴¹⁷ - Там же, стр. 9–10. В «Журналах Совета за 1886 г.», 28 ноября. № XXIII значится – «Отношение ректора Императорского Казанского Университета с экземплярами диссертаций на степень доктора медицины К. Леонтьева и др. стр. 238.

³⁴¹⁸ - См. В. Соколов. «Памяти А.А. Киреева». «Богосл. Вестн.» 1911 г., ноябрь, стр. 647 и сл.

³⁴¹⁹ - «Журналы Совета за 1903 г.» стр. 311–312 (23 сент.).

³⁴²⁰ - На обще-славянофильские темы писали курсовые сочинения: А. Виноградов – «Религиозно-философские воззрения славянофилов (проф. А.И. Введенскому, отзыв в «Журн. Сов. за 1892 г.», стр. 286–287)». А. Воскресенский – «Церковно-общественные идеалы славянофилов (руководитель неизвестен, анонимный отзыв – в «Журн. Сов. за 1895 г.», стр. 132–133)», М. Ковригин – «Исторические воззрения славянофилов (проф. М.М. Богословскому, «Журн. Сов. за 1900 г., стр. 533–536)» и, еще более общего характера, – И. Четыркин – «Славянская идея в русской литературе XIX века (проф. Н.Л. Туницкому, см. «Журн. Сов. за 1914 г.», стр. 507–512)», и – Б. Беляев – «Славянофильство и западничество в воззрениях на русский старообрядческий раскол (проф. И.В. Громогласову, «Журн. Сов. за 1908 г.», стр. 80–81)».

³⁴²¹ - Родился 1797 года 14 февраля. † 20-го октября 1883 года, был магистром третьего курса (1818–1822 г.) Московской Духовной Академии.

³⁴²² - «Несколько замечаний о хилиазме», («Б.В.», 1914 г., Т. 2-й, Июль-Август. стр. 397–399).

³⁴²³ - Отметка карандашом: «получено 22 августа».

³⁴²⁴ - Приписки есть на каждой из четырех страниц почтового листка сбоку.

³⁴²⁵ - Сообщил Лев Мацеевич в 1883 г. из Кишин. Семин. Ему же принадлежит заголовок, в начале рукописи, и

примечания.

³⁴²⁶ - Не знаем, о каком деле хлопотал Пр. Антоний Кишиневский у Преосв. Евсевия Могилевского. – Л.М.

³⁴²⁷ - Преосв. Евсевий в 1862 г. был вызван в С.-Петербург для присутствования в Св. Синоде. – Л.М.

³⁴²⁸ - Это был Преосв. Антоний Амфитеатров с 1866 г. Архиепископ Казанский. – Л.М.

³⁴²⁹ - Дело идет об Архиепископе Анатолии Мартыновском, жившем на покое в Бессарабии – в Гербовецком монастыре с 1860. До своего увольнения на покой он управлял Могилевской Епархией и был здесь предшественником автора письма. Последний удивляется, что Анатолий скучал в своем Бессарабском изгнании. Но если бы он знал доподлинно, каким был тот покой, каким снабдили бывшего Могилевского Владыку Доктора Богословия, – он не удивлялся бы... Эго было чистое беспокойство... Монастырские ослы, не боясь ответственности, – постоянно издевались над престарелым львом. – ... Об этой вопиющей истории мы расскажем в другом месте. – Л.М.

³⁴³⁰ - Свои не совсем довольные мысли о своем присутствовании в Синоде Преосв. Евсевий высказал и в другом современном письме – к Филарету, Митрополиту Московскому. Вот что между прочим отвечал ему по этому поводу знаменитый Московский Владыка: «Согласно с Вами думаю, что воззрение на церковные дела в Св. Синоде доставляют полезные сведения, которые менее удобно приобрести в Епархии. Но сравнение Члена Правительственного Собрания с спицею колеса не представляется мне верным. В спицах нет силы, могущей дать движение колесу: а в членах Собрания в каждом есть сила, более или менее действующая на движение дел. Член может сам положить спать свою силу: и тогда подлинно сделается страдательною спицею в движении колеса. Но сего любовь к правде и совесть не должны допустить его (Sic). Помню, что в Св. Синоде по одному брачному делу даны были разными Членами три мнения, и мнение одного члена достигло того, что брак, угрожаемый расторжением, был сохранен, и супруги помирились. Мнения

Членов даны были свободно, спокойно, без неудовольствий одного на другого. Видите, и один Член может действовать, и спица сохраняет себя не стесненною колесом и не вредя колесу. Чем труднее положение дел: теме более нужны не мертвые спицы в колесе, а живые члены в Собрании». (См. «Чтение в Обществе Любителей дух. Просв.». Ноябрь—декабрь 1882. Письма Митр. Московского Филарета к Евсевию Архиепископу Могилевскому с 1841 по 1867 г. Письмо 73-е от 5 Янв. 1863. Стр. 309). – Л.М.

3431 - Платон Городецкий, потом Митроп. Киевский.

3432 - Филофей Успенский, умерший Митрополитом Киевским в 1882 г.

3433 - Митрополит Арсений Москвин.

3434 - См. письма архиеп. Евсевия к АВ. Горскому в № 10–11 Вестн.» 1914 г. Это письмо печатается с подлинника, найденного в бумагах С.К. Смирнова.

3435 - По справкам оказалось, что у меня этой статьи ни одного экземпляра не оказалось. Помню, что она напечатана была в 184 № М.Р. Zeitung от 8 августа в главн. листе: «Zur Kaiserlichen Krönung», заглавие ее.

3436 - Рогаль-Левицкого, бакалавра Московск. Акад.

3437 - Анна Мартыновна, сестра супруги С.К. Смирнова.

3438 - Печатается с сохранением особенностей подлинника.

3439 - Лаврова.

3440 - На отдельном листочке приложены темы для «диссертации», помещаемые ниже.

3441 - Потом архиепископ Литовский (в мире Александр Федорович). Лавров-Платонов, известный канонист: скончался скоропостижно 10-го ноября 1890 г.

3442 - Савиннском.

3443 - См. в этом № Письма Мартинова. Примеч. к письму 1-му.

3444 - Директор канцелярии обер-прокурора Св. Синода.

3445 - Председатель Ими. О-ва Любит. Естествозн. Антропологии и этнографии при Моск. Университете. С.К.

Смирнов был неперменным членом О-ва.

3446 - Покровского; П. Е-ч – первый магистр Моск. Акад. VI курса (1828 г.), в это время настоятель Московск. Архангельск. собора, потом главный священник армии и флота; скончался в 1888 г. См. его письма к С.К. Смирнову в сб. «У Троицы в Ак.» стр. 613–618.

3447 - Николай, 34 курса (1879 г.).

3448 - Виктор, студент того же курса.

3449 - Савва (Тихомиров).

3450 - Ключаревым, викарием Московским.

3451 - Ныне прот. С.С. Смирнов, сын С.К-ча.

3452 - Что исполнилось: правнук С.К. – Б. Уваров род. в 1888 году за год до смерти С.К.

3453 - Ланин. См. письмо № 34 А.В. Мартынова.

3454 - Победоносцевым.

3455 - См. в юбил. сб. «У Троицы в Академии; В.А. Андреев и его дар для студенческой библиотеки Моск. Дух. Академии». Протоиерея Г. Соловьева». 728–733.

3456 - См. письма Мартынова.

3457 - Ключарева, викария Московского, потом архиеп. Харьковского.

3458 - Макарию Булгакову. На его похоронах, С.К. говорил проповедь, напечатанную в Прибавл. кн. III и Москов. Вед. № 165 за 1882 год.

3459 - Впоследствии смоленский еп. Петр.

3460 - Сестра А.В. Горского.

3461 - Печатается по найденному в бумагах С.К. Смирнова собственноручному его перечню. Первая группа относится, очевидно, к 1838–39 учебн. году.

3462 - См. Богословский Вестник 1914, Октябрь-Ноябрь, стр. 646 сл.

3463 - Уже в 4-м классе я писал на темы: «Справедливо ли мнение Декарта, что бытие и мышление тождественны?» – «Критический разбор древнего скептицизма», – потом в 5– 6 классах разные опровержения материализма, пантеизма,

кальвинизма и пр. и пр. И все эти опыты заслуживали одобрения от наставников.

³⁴⁶⁴ - В настоящей статье предлагаются некоторые соображения к биографии известного, но доселе весьма мало известного, мыслителя Архимандрита Феодора (А.М. Бухарева), и новые материалы о нём, обработанные, по моей просьбе, священником А.М. Белоруковым. Возможность появления этой статьи почти всецело зависела от внимательности нескольких почитателей памяти А.М. Бухарева, согласившихся сосредоточить в моих руках целый ряд неисследованных рукописей, впервые раскрывающих едва ли не важнейшие идейные впечатления на А.М. Бухарева. Этими лицами была: вдова А. М-ча – Анна Сергеевна; протоиерей Валериан Викторович Лаврский; проф. Пётр Васильевич Знаменский и Екатерина Александровна Лебедева. Им, как доставившим имевшиеся у них рукописи и поделившимся сведениями, хранившимися в их памяти, приношу глубокую благодарность. Предлагаемая обработка материалов не полна и не может считаться окончательной; но и в настоящем своём виде всеми интересующимися личностью и творчеством А.М. Бухарева, она не может остаться незамеченной, так как в ней даётся целый букет новых сообщений о покойном мыслителе, делающих его близким нам, и притом по вопросам, тревожно возбуждаемым современностью. Свящ. П. Флоренский

³⁴⁶⁵ - В 3-х частях; написана в сентябре 1870 г. исключительно для жены, но без её ведома напечатана М. П. Погодиным в «Сборнике, служащем дополнением к «Простой речи о мудрёных вещах», Москва 1875 г., стр. 213–227.

³⁴⁶⁶ - «Мои воспоминания об архимандрите Феодоре (Бухареве)» прот. В. В. Лаврского напечатаны в «Богосл. Вестн.»: июль–авг. 1905, май–сентябрь и ноябрь 1906 г.

³⁴⁶⁷ - Из учеников Бухарева следует ещё упомянуть А. А. Лебедева, но он уже не застал арх. Феодора в Моск. Академии и познакомился с ним в Петрограде; в 1862 г. им издана книжка в защиту о. Феодора от нападок Асоченского: «Приёмы, знание и беспристрастие в критическом деле редактора Домашней Беседы В. И. Асоченского». СПб. (Содержание её см. у П. В.

Знаменского – «Богословская полемика 60-х годов об отношении православия к современности», стр. 64–72 (гл. VII-я). Казань 1906 г., а первоначально напечатана полемика в «Правосл. Собеседн.» 1902 г.). Письма Бухарева к А. А. Лебедеву см. в этой книжке «Богосл. В.». В газете «Голос» (1871 г., № 121) А. А. напечатал некролог своего учителя.

³⁴⁶⁸ - «История Казанской Духовной Академии за первый (дореформенный) период её существования (1842–1870 гг.)», в трёх выпусках. Казань 1891 г., стр. 124–135. 176–180; II, 185, 205, 221, 271–272. В. В. Розанов об этой истории в статье «Аскоченский и архим. Феодор Бухарев» пишет: «Проф. Знаменский с той талантливостью, которой часто отличаются у нас люди духовного образования, взял темой не канцелярскую и бюрократическую сторону истории Казанской Духовной Академии, а личную и бытовую. И, вместо пересказа содержания разных циркулирующих бумаг, дал изумительные по яркости и типичности, изображения ректоров, профессоров... Мертвецы встали из гробов». – «Около церковных стен», т. 2-й, стр. 19.

³⁴⁶⁹ - «Полемикой» мы пользуемся в отд. издании – Казань 1906 г.

³⁴⁷⁰ - «Печальное двадцатипятилетие» напечатано в «Правосл. Собеседн.» 1896 г., есть и отдельно – Казань 1896 г. «Печальное» прибавлено по требованию академич. цензурного комитета. Статья, с поправками, перепечатана для предисловия к книге «О православии в отношении к современности» (архим. Феодора), переизданной в приложении к «Церковному Голосу» за 1906 г.

³⁴⁷¹ - Воспоминания А. С. Бухаревой – Сб. «Свободная совесть». Кн. первая. М. 1906, стр. 1–20; против рукописи здесь недостаёт сведений о детстве (по автобиографии А. М. Б-ва) и о времени студенчества. В другой, ещё ненапечатанной рукописи воспоминаний её, сообщается о взаимоотношениях о. Феодора и наместника лавры Антония; м. Филарет поручил своему любимцу и духовнику руководить Бухаревым, вероятно после того, как последний представил на одобрение митрополиту своё первое письмо к Гоголю. Размолвка с Антонием, но

воспоминаниям А. С-ны, была поводом к переводу архим. Феодора в Казань.

³⁴⁷² - Напечатано в «Сб., служащем дополнением к Простой речи о мудрёных вещах» М. 1875 г. и отдельно.

³⁴⁷³ - Н. Гилярова-Платонова. «Из пережитого», т. II, стр. 295. М. 1886 г. В юбилейном сборнике «У Троицы в Акад.» есть письмо проф. П. С. Казанского к А. Н. Бахметьевой (№ 36), в котором он называет Бухарева головой «пылкой, но туманной», его попытку объяснить Апокалипсис считает за «пункт помешательства», отмечает «Основной пункт книг и статей», идеализм, литературные неудачи и «мнение монашествующих, что после Свящ. Писания сочинения о. Феодора первые»; далее он сообщает о переписке Бухарева с м. Филаретом об Апокалипсисе, читанной им; по его мнению, «Бухарев был правее митрополита» и что «есть какая-то притягательная сила для умов мечтательных в толкованиях на Апокалипсис». Но гораздо важнее для нас его заметка о быте о. Феодора в Академии. Стр. 511, Прот. С. К. Смирнов. «Ист. Моск. Духовной Академии». Москва. 1879 г. В приложении к ней напечатано письмо архим. Феодора к прот. А. В. Горскому о мотивах снятия сана и ответ. Стр. 628–32. – См. также отзыв Преосвящ. Ректора, еп. Феодора о работе Писова на тему «Архим. Феодор (Б-в) и его богословские воззрения» в «Журналах Совета М. Академии» за 1912 г., стр. 350–2, и того же автора «Из чтений по Пастырскому Богословию (Аскетика)», Серг. Пос. 1911 г., стр. 75–7. – Ф. Кедров считает Бухарева светилom Московской Академии в созвездии Ф. А. Голубинского, А. В. Горского, Гилярова-Платонова – «У Троицы в Академии», стр. 223. – На 123-й стр. читаем в примечании пр. Н. Д.: "Проф. И. Д. Андреев совершенно справедливо говорит, что А. М. Бухарев «исключительное явление истории Русской Церкви»; далее отмечается «прекраснейшая характеристика высокой и замечательнейшей личности Б-ва». Знаменского в указанной уже нами его «Ист. Каз. Д. Акад.» и внимание к Б-ву «современных богоискателей». – В этом же сборнике С. Кедров (статья: «Студенты-платоники») даёт ценные сведения об А. М. Иванцове-Платонове и приводит его отзыв об о. Феодоре. Стр.

739-я. – М. А. Горский (стр. 437–8) высказывается о полемике о. Феодора и «Правосл. Обзор.» с В. И. Асоченским. – Прот. С. С. Модестов («Из воспоминаний») пишет: «О Гоголе даже на классе Свящ. Писания читал лекцию известный о. арх. Ф-р Б-в, причислявший Гоголя чуть не к пророкам-обличителям, вроде Иеремии, плакавшем о пороках людских. О. арх. Феодор был личный друг Гоголя, который приезжал к нему и посетил академическое общежитие»... Стр. 121. На стр. 124 читаем в тех же воспоминаниях; «арх. Ф-р Б-в» читал «Ветхий Завет»; он, «по своему мистическому взгляду... обыкновенно приводил туманное объяснение священных ветхозаветных событий и обрядов в применении к Новому Завету; особенно долго останавливался на сближении 3-й кн. Ездры с Апокалипсисом, а вместе с тем не оставлял разъяснять нам свою любимую идею о внутреннем проникновении души человеческой истиной Христовой при всех случаях нашей земной современной жизни. Известно его на эту тему сочин.: «Об отношении православия к современности»... Автор неправильно ещё замечает, что Б-в умер в Твери, – А. М. скончался в Переславле, Владимир. губ. – Кроме упоминаемой статьи В. В. Розанова «Асоченский и арх. Ф-р Б-в» в кн. «Около церковных стен» есть ещё статья: «Свящ. А. Устынский о раздвоении жизни» и 4 письма к В. В-чу А. С. Бухаревой. См. также «В мире неясного и нерешённого», ст-ью «Брак и христианство». – Проф. М. М. Тареев. «Основы христианства», т. IV, стр. 314–335, изд. 2-е, Сергиев Посад, 1908 г. – Нужно также отметить замечательные по проницательности взгляда брошюры С. Дурылина из серии «Война и культура». «Град София (Царь-град и Св. София в русском народном религиозном сознании)». М. 1915 г. В ней, в 28-м примеч. (стр. 84) указываются деятели православия в России за 19-й век и в ряду религиозных мыслителей – арх. Ф. Б-в. Другая брошюра этого автора – «Церковь невидимого града (сказание о граде Китеже)», М. 1914 г., изд-во «Путь», прямого отношения к имени Бухарева не имеет, но имеет цену для суждений о толковании Апокалипсиса; обе брошюры можно рассматривать и как свидетельство о глубоком интересе к православию современного общества.

3474 - Пользуюсь списком, любезно предоставленным (в копии) П.Н. Каптеревым. На обороте помещён список арх. Фотия (Романовского), а на другой половине листа сопроводительное письмо арх. Кирилла (от 15 окт. 1878 г. из С.-Петербурга) ректору М. Академии прот. С.К. Смирнову. В нём сообщается, что «поручение выполнено благодаря... доброте секретаря С.-Петербургского Цензурного Дух. Комитета Е.И. Ловягииа». Это «второе поручение» и без сомнения для «Ист. М. Д. А.», вышедшей в свет в следующем 1879 г. В квадратных скобках напечатаны мои поправки и замечания: по «Истории М. Д. А.» прот. С. К. Смирнова и «Ист. Каз. Д. Академии» П. В. Знаменского. «Архимандрит Феодор (Бухарев), сын Диякона, из Тверской епархии. (В 1861 г. ему было 39 лет от роду). Обучался в Тверской Семинарии с 1837 по 1842 г., в Московской Духовной Академии с 1842 по 1846 г. Пострижен в монашество 1846 г. июня 8-го. Рукоположен во Иеродиакона июня 9-го, во Иеромонаха июля 15-го. Определён бакалавром Академии по классу Библейской Истории и Греческого языка октября 10-го. [В 1846 году переведён на класс чтения св. Писания]. Возведён в звание экстраординарного профессора 1852 г., ноября 13-го, в сан Архимандрита – 1853 г. августа 26-го. Перемещён в Казанскую Академию (неизвестно на какую кафедру) 1854 г. августа 31-го. [На кафедру Догматического Богословия – до 19-го июля 1857 г. А. Б.]. Утверждён Св. Синодом в звании ординарного профессора 1854 года, Ноября 13-го. Назначен членом Цензурного Комитета при Казанской Академии 1854 года, ноября 26-го. Назначен членом редакционного Комитета по изданию Православного Собеседника 1854 года, Декабря 13-го. Назначен Инспектором Казанской Духовной Академии 1855 года, сентября 22-го. Награждён орденом Св. Анны 2-ой степени 1857 года, апреля 17-го. Перемещён на кафедру Нравственного Богословия 1857 года, июля 19-го. – Знаменский П. В. По определению Св. Синода, перемещён в С.-П-бургский Комитет для цензуры духовных книг 1858 года, января 11-го. По указу Св. Синода, согласно его прошению по вниманию к расстроенному состоянию здоровья, помещён в число братства Никитского Переславского монастыря, Владимирской епархии

1861 года, апреля 20-го. Список можно дополнить ещё следующими данными и датами. В Казанской Академии, кроме Догматического и Нравственного Богословия от. Ф-р читал, противораскольническую миссионерскую педагогику на миссионерском отделении (П. Знаменский П, 209, 308–309; лекции по этому предмету напечатаны в кн. «О православии в отношении к современности V ст XIII»): «Вразумление раскольников из Евангелия», стр. 275–302: был членом внешнего или окружного правления Казанской Академии с 1854 г. до конца инспекторства – I, 321; ревизовал Симбирскую семинарию 1856 г. – I, 339, 341.

³⁴⁷⁵ - 31 июля 1863 г. см. письма Б-ва к А. А. Лебедеву. О мотивах – письмо к А. В. Горскому 2-го апр. 1871 г.

³⁴⁷⁶ - 48 лет от чахотки; Знаменский говорит, что Б. «скончался на 47 г. своей жизни» «Ист. Каз. А.» I, 180. Наша дата основывается и на словах А С. Бухаревой.

³⁴⁷⁷ - «Мой Герой» – автобиография Бухарева, в «Сборнике, служащем дополнением к простой речи о мудрёных вещах» М. П. Погодина Москва 1875 г. стр. 223.

³⁴⁷⁸ - Там же, стр. 220.

³⁴⁷⁹ - Там же, стр. 221.

³⁴⁸⁰ - П. В. Знаменский «Ист. Казанской Акад.» вып. I, 124–125; II 208–207.

³⁴⁸¹ - «Маскируя пред другими свои детские шалости, даже и невинные, – рассказывает Бухарев в автобиографии про себя, – он уже через это отстаивал свой пьедесталик, на который его ставила общая любовь и ласка. Впоследствии моему Герою пришлось много страдать и горько плакать от развившихся плодов этого несчастного посева на детскую ещё его душу, – посева, поддержанного и оплодотворённого, разумеется, последующими влияниями и обстоятельствами – стр. 222.

³⁴⁸² - Тверь, 1889 г. стр. 342–8.

³⁴⁸³ - «Ист. Тверск. Сем.» даёт о нём следующие сведения: архим. Афанасий II-ой, в мире Андрей Соколов, из воспитанников Костр. сем-рии и Петербургской Академии (VI к.) магистр, бакалавр С.-Петербургской Академии, инспектор

Псковской сем-рии, ректор Харьковского Коллегиума, Черниговской. Тверской, С.п.бургской семинарий, епископ Томский (и Енисейский), Иркутский и Казанский (в 1856 г.), в 1866 г. ушёл на покой, а в нач. 1868 г. скончался.

³⁴⁸⁴ - Вас. – 2-ой магистр XV курса Моск. Акад., (о нём, кроме Истории Колосова стр. см. у Лавровского В. В. 1905, стр. 511–13) Бухарев 3-ий того же курса, Мих. В. Тихонравов – 6-ой (из Владимирской сем. Владиславлев и Тихонравов – друзья Бухарева в Академии. Номера в разряде друзей показывают, как и в академии он «цеплялся за пьедесталик».

³⁴⁸⁵ - Рассказ приведён здесь с незначительными сокращениями; он перепечатан в «Правосл. Обозр.» 1890 г., январь, в статье Г.А. Благие деятели – по поводу книги Вл. Колосова», стр. 153–157.

³⁴⁸⁶ - «С самого приезда в Казанскую Академию, читаем в Истории П. В. Знаменского, о. Феодор (Бухарев) «стал в совершенно отрицательное отношение к господствовавшему в Академии строю жизни». I, 129. ср. В. В. Лавр. «Б. В.» 1905 июль–авг. стр. 537. Он очень скоро по переходе в Казань, подаёт прошения и заявления об увольнении (два раза в одном только 1854–5 учебн. г.) ib.

³⁴⁸⁷ - А. С. Бухарева пишет в своих воспоминаниях: «Любил Александр Матвеич Московскую Академию. И как хорошо заниматься – говорил. Сама отдалённость Академии от шума больших городов способствовала сосредоточению мысли. И он с горячностью отдавался занятиям, пылко работал его ум, напрягалась мысль и вырабатывалось мирозерцание». «Перевод в Казань, читаем в другом месте её воспоминаний, был для него настоящим горем и бедой: он так побил Московскую академию и так с ней сжился». Но вот что он пишет в 1863 г. А. А. Лебедеву: «должен буду ехать во Владимир, не прямо, а через Лавру Сергиеву и Москву. Боже мой! Все мои здесь братья и отцы – для меня уже как чужие, и мне надо будет их или миновать, зайдя только ко св. мощам или же преогорчеваться их беседой, с огорчением конечно и для них самих». (Письмо 39-е). Эти горькие строки, с большой вероятностью можно сказать, были вызваны по воспоминаниям

А. С-ны Б-вой тем, что Горский не отвечал, против ожидания А-ндра М-ча на его письмо. Думается, что и ответ А. В-ча на письмо Б-ва, напечатанный в приложении к «Ист. Моск. Д. Акад.» прот. С. К. Смирнова, найденный в бумагах Горского, так же не был отослан. Но с Горским А. М-ч поддерживал личные сношения по переводе из М. Академии и ранее этого времени (напр. в Петрограде – см. письма к А. А. Л-ву № 8 и 9) и позднее. О позднейшей встрече с А. В. Горским есть также упоминания в письмах, а полнее о ней мы слышали от Анны Сергеевны. На основании сказанного выше, А. М-ч, кажется, в 1865 г. пошёл с женой к ректору Академии сильно опасаясь, что А. В-ч не примет, но опасливые чувства не оправдались: приём был чрезвычайно любезный и продолжительный. – Кроме писем А. М-ча о личных отношениях в 1860 имеется ещё документ. На книжке о. И-ра «Несколько статей об о. Павле» присланной А. В-чу и с его библиотекой, поступившей в академическую (№ 1058), имеется собственноручная карандашная надпись автора: «Иерею Божию Александру Васильевичу Горскому от ученика его – Сочинителя, 1860 года, июля 26-го, в сороковой день по преставлении Спбурского Владыки Григория. NV. Простите. Отче, святой, за недостаток заглавия статей и за множество опечаток; последнее произошло от небрежности и безграмотности попавшего[ся]»... Конец обрезан переплётчиком. Не порывались связи и с другими наставниками Академии, за это говорит переписка с Д. Ф. Голубинским (см. примеч. 44). Известно также о благожелательстве к А. М-чу инспектора Академии архим. Михаила (Лузина). «Если бы нас затрудняла цензура [ваших воспоминаний], пишет А. С-на прот. В. В. Лаврскому, то потрудитесь прислать их мне, и я нарочно съезжу в Лавру и попрошу тамошнего цензора, архим. Михаила (инспектора) отцензуровать; это человек преданный А-ндрю М-чу и мне передавали, что он готов всегда служить нам по делу цензуры». «Утешительно было слышать», добавляет она, «что в Московской академии была отслужена по нём торжественная панихида при известии о его [Б-ва] кончине». Архим. Михаил очень одобрительно в своё время отозвался о соч. «И. Х. в своём слове», представленном автором, (См. «Печальное 25-

летие» П. В. Знаменского, стр. 26-я). Анна Сергеевна упоминает ещё о Лаврове (архиер. Алексей впоследствии); «За некролог в «Голосе» многие из почитателей А-ндра М-ча благодарили А. А. Лебедева, в том числе Лавров профессор Московской Академии. Этот последний намерен писать воспоминания за тот период времени, когда А-ндр М-ч был профессором Моск. академии, так как он один из его учеников.

³⁴⁸⁸ - «Мои воспоминания об архим. Феодоре» (прот. В. В. Лаврского в «Богос. В-ке» за 1905, июль–авг., стр. 502).

³⁴⁸⁹ - Прот. В.В. Лаврский указывает, что к монашеству склонял Бухарева инспектор, а потом ректор Евгений («Б. В.» 1905 июль–авг. стр. 502–4). Вместе с А. С. Бухаревой и П. В. Знаменским правильней сказать это о Евсевии (Орлинском), – П. В. Знаменский «Ист.», вып., I стр. 124.

³⁴⁹⁰ - П.В. Знаменский «Ист.». в. I, стр. 124.

³⁴⁹¹ - О. Кедров в сб.: «У Тр. в Акад.» стр. 223.

³⁴⁹² - Случай такого раннего возведения в сан архимандрита в то время выдающийся.

³⁴⁹³ - Прот. В.В. Лаврский, «Б. В.» 1905 г., июль–авг. стр. 506. Эту точку зрения поддерживает и А. С. Бухарева в своих «Воспоминаниях» (не полно напечатанных в сборнике «Свободная совесть» № 1. М. 1906).

³⁴⁹⁴ - О прот. Ф.А. Голубинском см. статью проф. С.С. Глаголева в юбилейном Сб-ке: «Памяти почивших наставников», Сергиев П. 1914 г. стр. 18–57; в примеч. указана и литература. О нём также см. след. примеч.

³⁴⁹⁵ - Прот. В.В. Лаврский «Б. В.» 1905, июль–авг., стр. 514–515: автор говорит здесь о руководстве Ф.А. Голубинского, на стр. 511 указывается, как вёл споры Бухарев с Тихонравовым об истине с двух сторон – благодатной и земной, а на стр. 508, что ею была премудрость Божия и её друзья старались раскрывать для всяких дел; её именно усмотрел Бухарев в статьях гегельянца Белинского.

³⁴⁹⁶ - Пр. П.В. Знаменский «Богос. Полемика 60–гг.» стр. 32. Аскоченский ставит о. Феодора не только приверженцем зверя Гегеля, но Спинозы, Вольтера, Фихте и Шеллинга, – упрёк,

очевидно, брошен бывшим профессором Киевской академии по адресу Московской, где господствовало философское направление; он относится к Ф. А. Голубинскому и его предшественнику Кутневичу, потому что временем этих двух профессоров и определяется весь философский период Академии. Впрочем, Аскоченский не представлял кажется, особенностей направления до «исторического» периода в нашей Академии.

3497 - Н. Гиляров-Платонов «Из пережитого», т. II, 295, антиотзыв Знаменского в «Ист. К. Ак.» I, 124–125, II, 206–207.

3498 - Пр. В. В. Лаврский «Б. В.» 1905, июль–авг. 514.

3499 - Ib., стр. 516-я.

3500 - Ib., стр. 513 ср. 507–508.

3501 - Ib. 507–8. Премудрость Божия – подчёркивается нами.

3502 - Насколько архим. Феодор обязан Голубинскому, можно было бы просто доказать, сопоставив их терминологию. Здесь, в этом определении, даже указывается, в чём можно искать общего; без сомнения, прежде всего терминов платонизма, потому что Платона было предписано изучать в Академии указом. (См статью Ф. К. Андреева в наст. книжке «Московская Ак-мия и славянофилы»).

3503 - «Лекции по умозрительному богословию» проф. прот. Ф.А. Голубинского, записанные (в 1841–42) Влад-м Назаревским, М. 1868 г., стр. 147. Можно с проф. С.С. Глаголевым («Памяти почивших наставников» стр. 512) подчеркнуть, что «в этом курсе только мысли Ф. А-на, а слог принадлежит не автору», и что сохранился курс далеко не в совершенном виде.

3504 - См. примеч. к письмам Стурдзы в этом №-ре.

3505 - Н.К. Козмин. «Николай Ив-ч Надеждин. Жизнь и научно-литературная деятельность. 1804–1836». СПб. 1912. «Глава I. Годы учения в М. Д. Академии».

3506 - Пушкин, который особенно любил и умел озарять все, чего бы он своей душой ни коснулся, светом солнечным, светом живой мысли и чувства. Примеч. о. Ф-ра.

3507 - Редакция 1855 г. тетрадь 54-я; подробнее об этой редакции речь будет ниже.

3508 - Прот. В. В. Лаврский, «Б. В.» 1905 июль–авг. стр. 514–515.

3509 - См. письма А. М. Б-ва к А. А. Лебедеву №№ 14 и 17–18. Имеется общий отзыв Д. Ф. Голубинского «о Миротворении» о. Ф-ра в письме к А. А. Лебедеву, от 18 марта 1861 г. (письма посланы 4 и 11 марта 1861 г., 2-ое отослано назад), в котором указываются и сами поправки, сделанные Дм. Ф-чем. «Особенно в рукописи [о Миротворении] нуждается в изменении объяснение движения земли, – потому излагается взгляд на движение тел небесных совершенно новый и едва ли верный, который конечно с большим недоверием примут учёные»... Дело о его сочинении тяжело лежит на моей совести; вот представлялся мне случай сделать полезное приложение из моих занятий, а я моим небрежением и мешкотностью может быть повредил столь святому делу, каково печатание сего превосходного сочинения, и это мне горько». В письмах Д. Ф-ча определяется его отношение к богословской полемике 60-х годов и приводятся мнения о ней, высказываемые в Моск. академии».

3510 - См. письмо к А. А. Лебедеву, № 25, стр. 442.

3511 - «Воспом.» А. С. Бухаревой: «Свободная совесть». Кн. 1-я, стр. 19.

3512 - Письмо к А.А. Л-ву, № 63.

3513 - Сб. «У Тр. в Академии», стр. 571.

3514 - «Воспоминания о покойном заштатном священнике слободы Новоиерусалимской отце Петре Томаницком» А. Бухарева. Ярославль 1871 г.

3515 - Книга издана в 1865 г., разрешена цензурой 31 авг. 1864 г.

3516 - В разрядку – в школе – сделано нами. Ср. «Воспом.» А. М. Бухарева об о. Петре, стр. 40.

3517 - «О современ. духовн. потребн.», стр. 312-я.

3518 - Ibid., 313-я.

3519 - «Воспоминания» об о. Петре, стр. 5-я. Эта дата даёт основание относить написание VII-й гл. кн. «О совр. дух. потреби.» к 1859–61 гг.

3520 - См. послужной список, в примеч. 10-м.

3521 - Помещено в письмах к А.А. Лебедеву в этом №.

3522 - «Печаль и радость по слову Божию. Очерки свящ. книг: «Плача Иеремии и Песни песней», с прибавлением соображений об Апокалипсисе и 3-й кн. Ездры». А. Бухарева. М. 1865 г.

3523 - П.В. Знаменский, «Ист. К. Д. Акад.» В. 1-й, стр. 130-я.

3524 - № 37, стр. 438.

3525 - Ср. напр.: «О соврем. духовн. потребн.», стр. 312–313, «Воспом.» об о. Петре, стр. 49-я. и особенно письма к А. А. Лебедеву. № 8. стр. 416–417 и содержание 61–62 тетр. «первоначальной редакции» «Исследований» – об «уме, имеющем мудрость», предшествующее замечание и «Моя апология».

3526 - «Первоначальная редакция «Исследований Ап-са», тетр. 61–62-я.

3527 - «Печаль и радость», стр. 252.

3528 - «Письма к А. А. Лебедеву, № 26, стр. 447.

3529 - Ib., 19, стр. 431.

3530 - Ib., № 31, стр. 459. Очень важное сообщение о мотивах женитьбы А. М-ча делает в одном из своих писем Е. А. Лебедева. Она передаёт, что А.Н. Шубина (см. о ней в примеч. к письмам А.М. В-ва), особа, близкая к фрейлине Императрицы Марии Александровны – Тютчевой, припоминала уже в 80-х гг. о. А.А. Лебедеву: «Помните батюшка, как о. Феодор, ещё будучи здесь (т. е. цензором в Петербурге) говорил: «если я сниму сан, то и женюсь». Е. А-на передаёт, между прочим, со слов матери В. П-ны, фразу Шубиной. «Императрица, Тютчева и я», которой определяется её близость к Тютчевой. От сообщения Е.А. Лебедевой становится понятным, что этот шаг о. Феодора был не увлечением только, а заранее наметившимся идейным намерением. В самом деле, «сердечными делами» главным образом Н. Соловьев объясняет снятие сана архим. Ф-м в своей

статье: «Консисторский суд над Бухаревым», «Русск. Старина», 1897 г., март, стр. 496–504. Другой Соловьев (В. П.) в журнале «Странник» за 1909 или 1910 г., июль–авг., напечатал повесть «Митра и венец», которая вызвала опровержение Е. А. Лебедевой; в нём, без упоминания имени Шубиной, приводятся её слова.

3531 - Прошение относится к 1862 г.

3532 - «Воспом.» М.П. Погодина, отд. изд., стр. 4–5.

3533 - Воспоминания А.С. Бухаревой в рукописи.

3534 - Письма к А.А. Лебедеву, № 8, стр. 416–17; ср. № 37, стр. 409.

3535 - См. «Моя апология», стр. 7–9, 12–13 и далее.

3536 - Термин берём у Аскоченского и в его статьи «Отповедь на объяснение «Православн. Обозрения», редактора «Домашней Беседы» 1861 г. Статья эта представляет собой credo Аскоченского в 9-ти пунктах. Пункт второй читается: «Верю, вопреки учению «Правосл. Обозрения» (добавим: значит и вопреки учению арх. Ф-ра, которого защищал этот журнал), что «светлый высокий идеал Православия выяснен вполне и великие залого для развития человечества, в нём заключающиеся, раскрыты тоже вполне Символом веры и учением Церкви Православной. Если Обозрение желает разубедить меня в этом, то пусть докажет, что святые Божии, начиная от первомученика Стефана до нынешних праведников, спасающихся в горах и вертепах и пропастях земных, совершали и совершают свои подвиги, не понимая идеала Православия и не имея залогов для своего спасения». Стр. 143.

3537 - Из письма Ректору М. Д. А-мии А.В. Горскому от 14 июля 1862 года: «Далёк я от отрицания истинного благочестия и истинной добродетели или любви к истине во всех тех людях, которые идут не по направлению, какому я хотел весь предаться. Но есть различие между светом дня более и более угасающего и светом дня рассветающего; мерцание последнего надёжнее по отношению к будущему, чем ясная заря вечерняя. Применение, притчи – понятно». «Русск. Старина», 1889 г., т. 89, стр. 498; id. Ист. М. Дух. Академии. С. К. Смирнова, стр. 626–

32.В «Восп.» Бухарев пишет: О. Пётр «видел уже духом своим... утреннюю зарю» православия, стр. 40-я. То же самое, но более определённо сказано в воспоминаниях А. С. Бухаревой: «Вот ещё я припомнила один разговор со мной Александра Матвеича; – он живо сознавал, что мы живём на рубеже нового времени. Он говорил: «Филарет и др. (не помню, кого он ещё называл) – всё это прекрасно, свято, но всё это прекрасно как свет зари вечерней, тихо и торжественно догорающей; – взор мой покоится на нём с любовью и благодарностью». Но с особенными упованиями и благословениями следит он за бледными (пока ещё едва заметными) мерцаниями зари утренней, обещающими прекрасный рассвет и длинный лучезарный свет. А. М-ч, продолжает она, сам трудился и других приглашал трудиться над обновлением мысли и жизни христианской и потому более радовался таким литературным статьям, где выражались хотя младенческие попытки к этому обновлению, чем другим – зрелым и серьёзным статьям».

³⁵³⁸ - Тетр. 54-я первоначальной редакции «исследований Апокалипсиса» – начинается прямо с этого, а предшествующая тетрадь и начало этой утеряны.

³⁵³⁹ - Напечатанное в разрядку подчёркивается нами. Объяснение ниже.

³⁵⁴⁰ - Книжник-фарисей сам о. Феодор. Основанием для этого служит его автобиография, где автор так пишет о недочётах своего воспитания в детстве: «зло было в фарисейской закваске, – в прокравшемся к мальчику направлении казаться более нравственным и скромным, нежели сколько это было на самом деле по собственному его сознанию. – Раз как допустил до себя мальчик эту закваску, – порождение противохристианского фарисейского духа, тотчас оказалось в нём и действие яда. – Впоследствии моему Герою пришлось много страдать и горько плакать от развившихся плодов этого раннего несчастного посева на детскую ещё его душу, – посева, поддержанного и оплодотворённого, разумеется, последующими влияниями и обстоятельствами. За то ему же дано, потом, первому сказать живое слово против равно-иудейского и фарисейского духа, усилившегося и в

христианстве, даже православном. Видно, нужно было сначала развиться во всех своих крайностях Савлову фарисейскому духу, чтобы по сознанию его лжи и злостности, тем энергичнее и обширнее мог воздействовать и раскрыться благодатный и властительно-свободный дух Павлов». Стр. 222–3.

³⁵⁴¹ - Кто такой был послушником о. Феодора, – неизвестно, но это без сомнения тот самый, о котором, между прочим, писал проф. П. С. Казанский к Бахметьевой (См. примеч. 9-е), и который приведён был о. Ф-ром от о. Петра в одну из поездок на родину – в Тверскую губ.

³⁵⁴² - Об увлекательности речи А.М. Бухарева вот свидетельство М.П. Погодина: «Никого в жизни моей не встречал я, – говорит М.П., – с Едким осязательным, так сказать, убеждением об участии, действии Промысла, в человеческой жизни, какое он (о. Матвей Ржевский, близкий к Гоголю) обнаружил. Он говорил о Промысле, как бы о близком себе человеке, которого он видит, слышит, ощущает ежеминутно его присутствие. Во всяком слове его звучало это убеждение. Точно такое же убеждение слышалось в словах А.М. Бухарева (бывшего о. архимандрита Феодора), в истинах Христианства. Нечего говорить, что многие имеют убеждения в том или другом, что убеждение слышится у них более или менее, но чтоб так проникало оно в каждый звук речи, и чтоб так было можно ощущать его, – это я могу сказать только, из известных мне, об двух людях; об о. Матвее относительно Промысла, об о. Феодоре относительно истин Христианства. «Простая речь о мудрёных вещах». Мне кажется, талант особенный А.М. Бухарева состоял в силе слова живого, а не письменного. Убеждение его выражалось более всего в речи изустной, и сообщалось слушателю магнетически. Этим объясняю неограниченную преданность и благодарность ему учеников его, из коих с несколькими я имел случай встречаться и разговаривать». Погодин отмечает у А. М-ча тяжёлый слог, многословную часто тёмную речь сочинения. Правда, она иногда очень запутана вводными и придаточными предложениями и определительными словами; иногда в

периоде можно насчитать около полутора десятка предложений. М. 1873, стр. 263.

³⁵⁴³ - «Ист. Моск. Д. Акад.» стр. 463.

³⁵⁴⁴ - Об о. Петре имеются 1) воспоминания Бухарева («Воспоминания о покойном, заштатном священнике Новоиерусалимской слободы Отце Петре Томаницком», Ярославль 1871 г.), но они, при своей ценности, представляют сравнительно большую трудность со стороны плана и языка. Поэтому, обращаясь к ним в необходимых случаях, мы даём очерк жизни о. Петра по следующим брошюрам и статьям; 2) «Жизнь и деяния прозорливого старца отца Петра Томаницкого, заштатного священника в слободе Входиерусалимской, близ города Углича» – Ярославского прот. «Флег. Морева», с дополнениями напечатанная в 3) «Жизнеописаниях отечественных подвижников благочестия 18-го и 19-го в.», изд. русского Афонского Пантелеймонова монастыря, м. сентябрь («О. Пётр, священник Иерусалимской слободы под Угличем», стр. 19–61 и «Блаженные свящ. Пётр и старец Василиск Угличские», стр. 61–62), с двумя портретами. (Отдельные издания брошюры о. Морева мы знаем два: Ярославль 1886 г. и Рыбинск 1894; 4) Она служила пособием для статьи в «Церк. Вед.» за 1881 г. «Дивный путь спасения», № 1-ый. Автор статьи лично знал старца; 5) Обзорение епархии арх. Ионафаном («Яросл. Еп. Вед.» 1881 г. было и отдельно); 6) Известны нам «Записки» свящ. Рыбинского женского Софийского монастыря о. Петра Семеновского и 7) в «Яр. Еп. В.» за 1881 г. № 51–52. Воспоминания Бухарева нужно считать основным (пособием) для всех воспоминаний, записок и статей, нами перечисленных. Для Морева пособием были 1, 5, 6; для третьей, кроме Морева, ещё и 4-я; седьмая, кроме Бухарева, основывается и на 6-ой. Четвёртая не упоминает 7-ой; автор поясняет, что поводом к написанию статьи был архипастырский призыв высокопреосв. Ионафана – поддержать домик о. Петра, пришедший в ветхость. Материалом для жизнеописаний нужно считать и проповедь при встрече тела о. Петра в Рыбинске, произнесённую прот. Р. Путятиным. Издание брошюры А. М-ча: «Воспоминания о покойном заштатном священнике о. Петре Томаницком»

сделано о. Аристархом Израилевым и, очень знаменательно, в память А. М-ча и вместе о. Петра, а было готово к 40-му дню смерти Б-ва.

3545 - «Жизнеоп. от. подвижн.» стр. 19-я.

3546 - Ib. Бухарев со слов старца, но против документальных данных, считает годом рождения 1775-ый. Успешное прохождение курса предполагает более позднюю дату рождения П. Томаницкого. Если он родился в 1775 г., как думал Бухарев, то кончил курс (в 1807 г.) 32-х лет. Лучше считать документальную запись (в духовных росписях) соответствующе действительности, а у Бухарева в «Воспоминаниях» дату на стр. 21-ой и примечание – неправильными; также на 24 и 47-ой стр. след. поправить (автор пишет на 47-ой стр., что о. Пётр скончался 3 сентября 1866 г. на 92 году от рождения, вернее будет – на 85-м).

3547 - «Воспом.» А. М. Б-ва, стр. 21–22.

3548 - Ib. 22. «Жизнеоп.» стр. 20-я.

3549 - «Дивн. путь» стр. 5-я.

3550 - «Воспом.» А. М. Б-ва стр. 25-я. В брошюрах прот. Морева слобода наз. «Входоиерусалимской», а в «Еп. Ярослав. В.» 1881 г. просто «Иерусалимской» (№ 37, стр. 293). В «Обозрении Яр. Епархии» описывается внутрен. вид храма в слободе; отмечается также, что в церковной летописи записаны всего два события: пожар Иерус. слободы и посещение церкви архиеп. Нилом. Творения святоотеческие в церковн. библиотеке те самые, которые читал и, наверное, приобрёл о. Пётр в первые годы службы. Стр. 294-я. Уроженец г. Углича, пр.-доц. Москов. университета А.Н. Серебренников сообщает, что в угличском Музее Древностей имеются изделия о. Петра.

3551 - «Жизнеоп.» стр. 20; «Дивный путь», стр. 5-я.

3552 - «Дивный путь», стр. 4–5. «Плод зрелой духовной мысли и жизни развился у о. Петра не иначе, как из семян, принятых почвой его духа ещё в детстве и юности. Только этим можно объяснить то, что он силу и значение плода обозначал через указание на сами семена. Семена же эти были, разумеется, не иное что, как добрые и живительные для духа

инстинкты внутренние и соответственные им внешние впечатления, или, точнее сказать: те веяния Христова Духа, которые Пётр будучи ещё юношей, отроком и дитятей, своей душой слышал и воспринимал во внутренних своих движениях, внешних обстоятельствах и отношениях своих. А душа его была, по природе, глубоким и многообъемлющим сосудом. – «Восп. Б-ва» 24.» В развитии духовной мысли и жизни весьма важное значение для о. Петра имело изучение святоотеческих творений по книгам, которые сохранились в церк. библиотеке Иерусалимск. слободы. (См. «Яр. Е. В.», 1881 г. № 37, стр. 94-я).

3553 - «В-ия» А. М. Б-а стр. 25; «Жизнеопис.» стр. 20; «Дивный п.» стр. 5.

3554 - «В-ия» Б-ва стр. 25; «Жизнеопис.» стр. 20.

3555 - «В.» Б-ва, стр. 26–7.

3556 - «Диви, п.» 5–6.

3557 - «В.» Б-а, стр. 27. В приходе состояло с 1881 г. 16 селений; некоторые из них верстах в 10–13 от – церкви. «Яр. Еп. В.» 1881 г № 37, стр. 94.

3558 - Б-а «В.» стр 27–29. «Жизн.», 23.

3559 - Морева стр. 10; «Дивн. п.» стр. 6; Бухарев не знает о покушении диакона и объясняет возобновление «чрезвычайных движений его духа, казавшихся припадками умопомешательства» враждебной обстановкой, не утихавшими военными слухами и непрочностью благочестивого общественного настроения после наполеоновских войн. – «В.» стр. 29.

3560 - Морева стр. 10: «Дивный п.» стр. 6.

3561 - «В.» Б-ва стр. 29, «Д. П.» стр. 6–7.

3562 - "В." стр. 30.

3563 - Ib. 31–32.

3564 - «Жизн.» 26 стр. «В.» Б-а, стр. 32–3.

3565 - «В.» Б-а стр. 37.

3566 - «Дивн. п.» стр. 8–9; «Жнзн.» 33.

³⁵⁶⁷ - 24–26; 42–43; 45–47; «В.» Б-ва, стр. 20-я, указывают случай прозорливости, не отмеченный у других авторов, но он не досказан и здесь: «Когда одна светская, образованная женщина, видя своего мужа как-то слишком самоуничижающимся и как бы раболепствующим пред старцем, почувствовала в тайне своего сердца недовольство этим, только не по гордости, а по чисто сердечному отвращению от рабских самоуничижений духа; то о. Пётр сейчас же отозвался на тайное её ощущение и мысль: «правда! Света не надо мешать со тьмой». Эта светская образованная женщина – А.С. Бухарева. Это было, по её рассказу, в 1863 г. А. С-ну поразил вид, посетителей о. Петра и их угощение вином. Она подумала: что общего у А. М-ча с другими посетителями старца? На это о. Пётр и сказал: «Правда, правда! Кое общение свету ко тьме?» Старец предлагал всем выпивать – на столе стояли бутылки с красным вином, пустые и налитые рюмки. А. С-на немного смущалась непривычною грубоватостью гостей и обращения и решила не пить. Вошла в комнату прислуга. О. Пётр задал ей вопрос: «Станет ли она (А. С-на) пить?» – Угощай, батюшка? Старец вместо обычного: пей! обратился к А. С-не: «Кушайте, сударыня!» А. С-на была чрезвычайно удивлена таким прозорливым ведением чужих мыслей.

³⁵⁶⁸ - В примеч. на стр. 8-ой в статье: «Дивный путь спасения» автор указывает страницу 17-ую Воспоминаний о. Петра Семеновского. Цитата читается в следующем виде: «При занятии такими работками о. Пётр бывал всегда в усиленных движениях духа и овладевал мыслью и чувством своих посетителей, которым понемногу становились понятными значение и смысл его работок» (сноска 16–17 стр.). При первых посещениях подвижника, говорит о себе автор «Воспоминаний» (о. П. Семеновский), казались мне непонятными его работы, тогда как другие явно были возбуждены его действиями. «Поймёшь, когда нужно будет», вдруг сказал он (о. Пётр-юродивый) на мою тайную грустную мысль. И потом я сам не заметил, как действительно понятно стало то или другое дело о. Петра, и я увидел себя как бы на лекции, которая, овладевала всеми, как власть имеющая. Иногда же смысл загадочных его

действий становился понятным впоследствии, и именно тогда, когда бывало это нужным». – Всё напечатанное курсивом – подлинные выписки из Воспоминаний Бухарева, а не о. П. Семеновского, остальное – пересказ из той же брошюры, очень близкий. Ср. стр. 16-ю «Воспом.» Бухарева. – Авторам статей «Дивный п.» и «Жизнеоп.» известны обращения А. М. Бухарева к старцу, но указания их безымянны. Первый пишет: «Один весьма известный по глубокому духовному просвещению и странной судьбе, сперва духовный и даже священный инок, затем мирянин, но и в мире сохранявший до самой своей весьма назидательной кончины глубоко-благочестивое настроение, самый преданнейший почитатель о. Петра»..., стр. 9–10. Второй так говорит: «Один из священнослужителей церкви, ревнуя о духовном просвещении России... со слезами умолял его (старца) помочь молитвами... И т. д. Id., ср. у Бух-ва «В.», стр. 40-я.

³⁵⁶⁹ - «В.» Б-а, стр. 16-я.

³⁵⁷⁰ - Ib., 6 стр.

³⁵⁷¹ - Ib., стр. 17–18; ср. «О соврем. дух. потребн.» 915–16.

Для полноты отзывов о Бухарева приведём сделанный очевидно владельцем этой книги (поступила потом в Биб-ку М. Д. Академии – Алл. №№ 1553–1554; 250; по карточному каталогу 19/192): «Бывший Архимандрит Александр Матвеевич Бухарев скончался от рождения на 47 году, в городе Переяславле-Залесском Владимирской губернии, 2-го апреля 1871 года, на Святой недели. Воспитанник Московской Духовной Академии, духовный писатель, оставивший в 1863 году сан Архимандрита и монашество и обращённый в самого бедного Гражданина. Муж безукоризненной нравственности, горячий поборник христианского просвещения, человек всего себя приносивший в жертву своим идеям, не всегда вполне благоразумным, но всегда происходившим от горячей любви к человечеству и истине».

³⁵⁷² - Ib. стр. 318.

³⁵⁷³ - Основателем общины. О нём см. «Дивн. путь», стр. 10, «Жизн.» стр. 35–6; 456 «Яр. Еп. В.» 1881, № 51, стр. 422.

3574 - Почему основан им Софийский, а не другого наименования монастырь? – см. «В.» Б-ва, стр. 43; об этом речь будет ниже.

3575 - «В.» Б-ва стр. 7-я; «О современн. духовн. потребн.» 313-я.

3576 - «Жизнеопис.» стр. 42–43.

3577 - «В.» Бухарева, стр. 35, «Жианеопис.», стр. 33–4.

3578 - Из рода дворян Мезенцевых «Див. П.» стр. 11.

3579 - См. «Дело о несостоявшейся канонизации Сильвестра, иг. Обнорского» в настоящем №-ре.

3580 - 7 февр. 1857 г. (Ib. стр. 11).

3581 - У автора ст. «Дивный путь» указываются более точные даты: Иг-ия Антония приехала в Рыбинск 8 февраля вечером, а на следующий день – утром в воскресенье 9-го февраля – пошла в собор. Стр. 11.

3582 - Автор ст. «Обозрение епархии преосв. Ионафаном, архиеп. Ярослав.». по запискам о. П. Семеновского, приводит рассказ, как о. Пётр Том-ий указал место построения Софийского м-ря: «Нередко сёстры общины (основанной подвяхн. Адрианом и перед смертью порученной угличскому старцу) поднимали при о. Петре вопрос о месте устройства обители и намечали для этого ту или другую местность, но не получали на то благословения от своего духовного руководителя. «Так, батюшка, укажите вы сами местечко-то», сказали некоторые из стариц. О. Пётр... ответил им прикровенно и как бы шутя: «А стройте там, где Бог велит, да, чу! гремит. Там есть гора, там был я сам; и видел ручеёк; в нём клады есть; он полон золота до верху». Затем запел: «На лужку, близ речки, где паслись овечки, где теперь один пустырь, там будет монастырь». – Стр. 422. Здесь же описание храма в честь Софии Премудрости Божией (стр. 423–4).

3583 - Филарет (Дроздов).

3584 - Филофей Тверской.

3585 - Антоний.

3586 - «Жизнеоп.» 47–54.

³⁵⁸⁷ - «Дивн. п.» стр. 14.

³⁵⁸⁸ - Прот. Морева стр. 45, «Дивн. п» 12, ср. «Яр. Е. В.» 1881, № 52, стр. 434.

³⁵⁸⁹ - Замечание о. Петра: «Уголья-то всё равно, что в церквах, что в кузницах раздувают» у Б-ва обобщается и под «переменочками» он разумеет весь процесс, в котором мирское и земное поднимается свободно к духу церковно-благодатному. «В.» 44 стр. О. Пётр любил употреблять уменьшительные слова: переменочки, работки, азбучки, детки, по силкам [работать]. Ib. 423. Стр. 54–6.

³⁵⁹⁰ - «Жизнеоп.», стр. 57-я; Бух-а «В.», 46; «Дивн. п.», стр. 12-я.

³⁵⁹¹ - Изд. «Богосл. Вестника», Сергиев Посад, 1916 г.

³⁵⁹² - См. напр. письмо 30-е. от 22 июня 1862 г.: «Стоять на страже дела об Апокалипсисе» – труд «Об Апокалипсисе», стр. 456. Ср. П. В. Знаменского: «Б. полемика», стр. 86-я. В письме 25-м к А. А. Лебедеву труд назывался иначе: «Исследования об Апокалипсисе», стр. 441-я. С редакции «Об Ап-се» пытался сделать для себя копию ректор Казанской Д. Акад. Памятка на поле 73 тетради указывает, что к печати предназначена была эта редакция, но с выпусками. Печатание было предпринято ещё в 1861 г. книгопродавцем Овсянниковым. «Несколько листов книги было уже напечатано, как об этом узнал Аскоченский и поспешил донести м. Исидору (С.-Петербургскому), сильно предубеждённому против Феодора». В феврале 1862 г. Синодом сочинение было запрещено и сдано в Синодский архив. П. В. Знаменский «Б. полемика», стр. 84-я. По черновым бумагам А. М-ча видно, что всё-таки не все исследования предназначались к печати, хотя издание Овсяникова начато было печатанием сразу в двух томах: точное заглавие книг: «Исследования и мысли об Апокалипсисе».

³⁵⁹³ - Рукою переписчика в 53, 62, 69 тетрадах. На низу тетрадей 58–80 сделан новый счёт карандашом (74–97). Итого тетрадей нужно считать 97, но не все из них сохранились.

³⁵⁹⁴ - Если предположить, что именно по этой редакции подготовлялись «Исследования» к печати в издании

Овсяникова.

3595 - Содержание Апокалипсиса указывается А. М. Б-ым в «Исследованиях» (стр. 62–69, по отделам ib. 152–157). А. М-чу стало ясно, что при его жизни «Исследования» не будут напечатаны, он всячески старается ознакомить своих читателей с содержанием Откровения Св. Иоанна и поэтому очерки содержания Апокалипсиса находятся в нескольких других книгах, напр.: «Печаль и радость по слову Божию. Очерки свящ. книг Плача Иеремии и Песни песней с прибавлением соображений об Ап-се и 3 кн. Ездры». Последний очерк имеет заглавие: «Соображения 3 кн. Ездры с содержанием А-са». Содержание Откровения св. Иоанна Бог. приводится ещё в кн. «О Новом Завете Г. нашего И. Хр.», стр. 159–164.

3596 - Ред. 1855 г., тетр. 54-я.

3597 - Потом автор распространяет период 7-ми язв на более продолжительное время.

3598 - Ib. 56-я.

3599 - Ib. 58-я.

3600 - Ib. 59. «Слышано мною, примечает автор, от О. Наместника Тр.-Сергиевой Лавры» (Антония).

3601 - Ib.

3602 - Ib. тетр. 60-я.

3603 - Ib. 59–60.

3604 - Ib. 68-я.

3605 - Ib. 60-я.

3606 - Ib. 61-я.

3607 - Ib. 69-я. Отчасти юродствующий старец – А. М-ч. – См. «О соврем. духовн. потребн.» стр. 76. Здесь же указано, что для автора юродивые снимали иногда покров юродства, – речь, конечно об о. Петре.

3608 - Ib. 67-я.

3609 - «Исслед. А-са». стр. 598.

3610 - «Первон. ред. тетр 73-я.

3611 - Ib. 63–64-я.

3612 - Ib. 66-я.

3613 - Ib. 66 и 67-я.

3614 - Ib. 63-я.

3615 - Ib. 69-я. Известный, по словам А. С. Бухаревой, в Казани. Вероятно это – о. Иоанн Паленин, ходатай за крепостных, подвижник и бессребреник, знаток свящ. Писания и святоотеческих творений. Своим решением догматических вопросов удивлял лиц даже с академическим образованием. С 1851 г. по 1872 служил в с. Макулове, Свияжского у., но бывал и в Казани. См. о нём в «Жизнеоп. отеч. подвижн. 18 и 19 стол.», месяц октябрь, стр. 805–819.

3616 - «Первон. ред.». тетр. 75-я.

3617 - Ib., тетр. 67-я.

3618 - «Воспом.» Б-ва, стр. 23-я.

3619 - Тетр. 62-я.

3620 - «Воспом.». стр. 39–42.

3621 - Ib. 42–4.

3622 - Тетрадь 72-ая.

3623 - Тетр. 70-я.

3624 - Тетр. 73-ья.

3625 - Ib.

3626 - Тетр. 62-я.

3627 - См. примеч. 145-е.

3628 - «Печаль и радость», очерк кн. «Песнь песней», из главы. «По каким потребностям церкви и в каких личных обстоятельствах Соломона написана им «Песнь песней?», – стр. 99–107, 119. 125–6.

3629 - См. брошюру С. Дурылина – «Церковь невидимого града», стр. 4–5: ср. «Столп и утверждение истины», Свящ. А. П. Флоренского, главу о Софии, в которой автор упоминает архим. Феодора,

3630 - См. С. Смирнов. История Московской Духовной Академии до её преобразования (1814–1870). Москва. 1879. Стрр. 411–412.

3631 - Десницкий. † 1821 г. марта 24.

3632 - Протасов, † 1831 г. июля 1, в сане архиепископа тверского.

3633 - Дроздов, † 1867 г. нояб. 19, в сане митрополита московского.

3634 - Крылов-Платонов. † 1824 г. март. 27, в сане арх-па яросл-го.

3635 - Крылов-Платонов. † 1824 г. авг. 18.

3636 - Амфитеатров. † 1857 г. дек. 21, в сане митрополита киевского.

3637 - † 1844 г. нояб. 28.

3638 - † 1844 г. марта 27.

3639 - † 1859 г. февр. 7.

3640 - Глаголевский. † 1843 г. янв. 17.

3641 - Болховитинов. † 1837 г. февр. 23.

3642 - † 1834 г. июн. 3.

3643 - † 1852 г. февр. 19.

3644 - † 1839 г. февр. 11.

3645 - † в 1841 г.

3646 - † в 1824 г.

3647 - Постников, † 1860 г. июня 17, в сане Митрополита новгородского.

3648 - † в 1841 г.

3649 - † 1863 г. апр. 7.

3650 - Казанцев, впоследствии – арх-п. яросл-ский. † на покое 1871 г. июл. 27.

3651 - Богословский-Платонов, † 1841 г. март. 8.

3652 - † 1856 г. Дек. 31.

3653 - † 1882 г. март. 28.

3654 - Рафальский. † на покое 1848 г. нояб. 4.

3655 - Борисов. † 1857 г. мая 26, в сане архиепископа херсонского.

3656 - † 1855 г. янв. 16.

3657 - Клементьевский. † 1856 г. сент. 17.

3658 - † 1856 г. дек. 25.

3659 - Никольский, впоследствии митрополит новгородский, † 1892 г. сент. 7.

3660 - † в 1873 г.

3661 - Москвин. † 1876 г. апр. 28.

3662 - Гумилевский. † 1866 г. авг. 9.

3663 - † в декабре 1870 г.

3664 - † 1882 г. март. 7.

3665 - На пожертвованные капиталы учреждены при Академии следующие стипендии:

3666 - На темы: Фаворитов Павел (1910) – «Древнерусские иноческие уставы». Богоявленский Николай (1914) – «Моисей (по данным Библии в общей истории)».

3667 - Таким же порядком назначались и прочие премии.

3668 - Того же выпуска и все прочие кандидаты Академии, удостоенны премии.

3669 - Кроме того, через Преосвященного Ректора Академии в Братство Преподобного Сергия для вспомоществования нуждающимся студентам и воспитанникам Академии поступили следующие пожертвования: а) 100 рублей наличными деньгами – от Преосвященного Василия, Епископа Каневского, Ректора Императорской Киевской Духовной Академии, и б) 2000 рублей (в 5% закладных листах Государственного Дворянского Земельного Банка) – от о. протоиерея Московской Богородицерождественской, что на Бутырках, церкви Михаила Невского.